



Augustins de l'Assomption
PROVINCE D'EUROPE

Itinéraires augustuniens n°45 – L'homme pécheur

L'intitulé de ce numéro 45 des Itinéraires Augustiniens, « l'homme pécheur », requiert un mot d'explication. Il souligne d'emblée que le péché (le mal commis) n'est pas imputable à une nature étrangère, comme le pensaient les manichéens, mais relève de la responsabilité de l'homme. Il est à mettre au compte non d'un principe mauvais, mais du libre arbitre. La souffrance et la mort même (le mal subi) en sont des conséquences. Autrement dit, le mal, quel qu'il soit, relève de l'usage désordonné de la liberté.

EDITORIAL

Pécheur, mais pardonné, par Marcel NEUSCH

Augustin avait un vif sentiment que sa vie, comme toute vie humaine, se trouvait sous l'emprise du péché, et ceci dès la naissance. Au début des Confessions, il écrit : « Te louer, voilà ce que veut un homme, parcelle quelconque de ta création qui partout porte sur lui le témoignage de sa mortalité, partout porte sur lui le témoignage de son péché ». Mais s'il se sent littéralement cerné (circumferens) par le péché, il a un sentiment tout aussi vif du pardon offert par Dieu au pécheur qu'il est, quelle que soit la gravité de son péché. « Tout m'a été remis, je le reconnais : et le mal que de moi-même j'ai fait et celui que, guidé par toi, je n'ai pas fait » (II, 7, 15).

L'intitulé de ce numéro 45 des Itinéraires Augustiniens, « l'homme pécheur », requiert un mot d'explication. Il souligne d'emblée que le péché (le mal commis) n'est pas imputable à une nature étrangère, comme le pensaient les manichéens, mais relève de la responsabilité de l'homme. Il est à mettre au compte non d'un principe mauvais, mais du libre arbitre. La souffrance et la mort même (le mal subi) en sont des conséquences. Autrement dit, le mal, quel qu'il soit, relève de l'usage désordonné de la liberté.

Augustin ne prétend pas pour autant avoir dissipé l'énigme du mal. Il lui arrive même d'avouer une insurmontable perplexité devant l'abîme des questions qu'il soulève. « Ces pensées m'accablaient derechef, et me suffoquaient » (Confessions VII, 3, 5). Ce numéro des IA le suivra dans sa patiente

recherche. On verra la place qu'il accorde au péché originel dont il passe pour être l'inventeur, ainsi que l'évolution de sa pensée sur l'héritage que le péché d'Adam fait peser sur la condition humaine.

Si loin qu'il pousse l'investigation, Augustin ne prétend jamais être arrivé au bout de sa recherche. Ce qu'il disait à propos de la Trinité vaut aussi pour le péché : « Tout ce que j'ai dit ... et qui me vient de toi, que les tiens le reconnaissent, et si quelque chose vient de moi, toi et les tiens, pardonnez-le-moi ». Un travail de discernement s'impose donc. Il est permis de penser autrement que lui, à condition de faire preuve d'une égale rigueur, et d'avoir un sens aussi aigu du péché et de ses effets destructeurs.

Or, sur le sens du péché, notre époque souffre incontestablement d'un déficit. Comme l'écrit Kierkegaard, « notre époque organise une véritable liquidation des idées comme dans le domaine des affaires ». Nulle idée ne semble avoir subi, en notre temps, une liquidation aussi radicale que l'idée de péché. On en est même venu à parler d'une morale sans péché, ce qui est aux antipodes d'Augustin.

Encore convient-il de toujours se souvenir que, dans l'esprit d'Augustin, la mise en relief du péché ne va jamais sans la mise en relief plus forte du pardon.



Marcel NEUSCH
Augustin de l'Assomption

AUGUSTIN EN SON TEMPS

Comment le péché est entré dans le monde, par Marcel NEUSCH

“ « Refusant de devenir semblable à Dieu ”
par Dieu, mais voulant par elle-même
être ce qu'est Dieu, l'âme se détourne
de lui, elle se laisse entraîner, glisser du
moins au moins, alors qu'elle croit aller

de mieux en mieux » (De Trinitate X, 5, 7)

Au début de sa conversion, Augustin s'adressa à Dieu en disant : « Fais que je me connaisse, fais que je te connaisse ! Noverim me, noverim te [1] ! Dix ans plus tard, il fit la même prière : « Puissé-je te connaître, toi qui me connais, te connaître comme je suis connu [2] ! » La prière d'Augustin est d'emblée bi-polaire : Je-Tu. De même la connaissance : le soi ne se connaît en vérité que devant Dieu, et Dieu n'est connu en vérité qu'en revenant à soi. Rien ne paraît plus important à Augustin que cette connaissance de soi. Connais-toi toi-même : c'était déjà le programme de Socrate. Rien ne lui paraît plus négligé. Augustin dira dans les Confessions : « Les hommes s'en vont admirer la hauteur des montagnes, les vagues géantes de la mer, les fleuves glissant en larges nappes d'eau, l'ample contour de l'océan, les révolutions astrales : et ils se laissent eux-mêmes de côté ! » (X, 8, 15). Comment Augustin a-t-il réalisé ce programme ? Pour en avoir une idée, il faut relire les Confessions, miroir de son expérience personnelle.

Cette expérience, Augustin l'interprète [3] dans les catégories du dualisme platonicien, dont le trait fondamental est la différence de nature entre l'âme et le corps, les deux formant un attelage disparate, contre-nature. Alors que l'âme est orientée vers Dieu qui l'attire et qui seul peut la combler, le corps l'attache au contraire au monde sensible, qui pourtant ne peut que la décevoir. En situation médiane entre le monde et Dieu, l'âme ne trouve son équilibre qu'en résistant à l'attrait du monde et en s'orientant vers Dieu. « Tu nous as faits orientés vers toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi [4]. » Si Augustin souligne ainsi la position médiane de l'âme, il est surtout attentif aux choix existentiels qui s'imposent à elle. Située entre le Dieu immuable et le monde changeant, elle a le pouvoir de se tourner d'un côté ou de l'autre. Selon le choix qu'elle fait, elle partage la nature de ce qu'elle choisit. « Tel on aime, tel on est » [5].

1. La situation médiane de l'âme Située entre Dieu et le monde

L'anthropologie d'Augustin se caractérise par une hiérarchie ontologique à trois étages : Dieu, l'âme, le monde (le corps). Ces trois niveaux ou degrés d'être sont reliés entre eux en sorte que tout s'y trouve subordonné à Dieu, l'Être même, à qui tous les êtres doivent d'exister et qui seul peut les combler. Tous crient leur dépendance à son égard (Conf. X, 6, 9), et ne peuvent trouver leur bonheur qu'en lui. L'âme (intus), par sa position médiane, est en relation d'un côté avec Dieu, plus intime que l'intime de moi-même (interius), et de l'autre côté avec le monde extérieur (foris) auquel elle est liée par le corps. Cette relation ontologique doit être assumée existentiellement. Grâce au libre arbitre dont elle dispose, l'âme peut se tourner soit vers Dieu qui habite au plus profond d'elle-même, soit vers le monde sensible, au risque de s'aliéner. D'un côté, elle gagne en plus-être, de l'autre elle sombre dans un moins-être. Augustin l'interpelle ainsi en l'invitant à se situer en vérité devant Dieu :

« **Je t'adjure, nature rationnelle**, souffre d'être un peu au-dessous de Dieu, d'autant plus qu'après lui on ne peut trouver rien de meilleur que toi, souffre cela, dis-je, et fais-toi humble envers lui, de peur qu'il ne te fasse tomber aux abîmes... Dieu, qui seul a une nature supérieure à la tienne, a créé d'autres biens qu'à ton tour tu surpasses... Les biens terrestres, en tant qu'ils te servent, te montrent que tu en es maîtresse, et en tant qu'ils te sont pénibles, t'enseignent à servir ton Seigneur[6]. »

Cette structure fondamentale de l'existence s'articule d'un point de vue éthique autour du couple : uti/frui ! Le monde, qui est bon, est donné à l'homme pour son usage (uti = user de) : il peut s'en servir, mais il peut aussi s'en rendre esclave. Dieu seul est en mesure de combler l'âme (frui = jouir de, être comblé par...) et de lui procurer le bonheur. La perversion apparaît quand l'âme inverse ces deux termes, utilisant Dieu au service de ses intérêts, et se mettant à jouir du monde comme s'il pouvait la combler et assurer son bonheur. Or, nulle part ne se trouve pour elle la stabilité et le repos, sinon en Dieu. Un choix s'impose donc. Il appartient à chaque âme de choisir son orientation. Ontologiquement « orientée vers Dieu », l'âme n'est en équilibre que si elle assume existentiellement cette situation médiane entre Dieu et le monde.

S'il va de soi pour Augustin que l'âme doit son existence à Dieu, il est tout aussi clair qu'elle est le siège d'un déséquilibre, visible dès l'enfance. D'où vient ce déséquilibre ? Si le mal affecte l'âme avant qu'elle ne soit capable de choisir, il ne peut venir que d'une volonté antérieure. Or, il est exclu que le responsable de ce déséquilibre initial soit Dieu : ce serait introduire le mal dans la nature de Dieu. Le responsable doit donc être cherché dans le monde. Pour Augustin, il n'est autre qu'Adam qui, dès les débuts de l'humanité, au lieu de recevoir son être de Dieu, a voulu être par soi, et qui a fait le choix de se détourner de Dieu pour vivre à son propre compte. Quoi qu'il en soit de cette réponse – nous la retrouverons[7] – la question que se pose dès lors Augustin porte sur les modalités de la transmission de ce péché d'Adam à toute l'humanité. Plusieurs solutions se présentent à son esprit, sans qu'il parvienne à se déterminer de façon ferme pour l'une ou l'autre. Dans le *De libero arbitrio*, III, 20 56-58 (BA 6, p. 487 s.), il pose les quatre thèses suivantes :

1. Pour la thèse qu'on désignera plus tard comme « traducianiste », Dieu a créé initialement avec Adam « une seule âme d'où sont tirées les âmes de tous les hommes qui naissent ».
2. Pour la thèse qui recevra le nom de « créatianiste », les âmes « sont créées individuellement à la naissance de chaque homme ».
3. Pour la thèse dite de la « préexistence », « les âmes préexistent déjà en quelque lieu secret de Dieu, et sont envoyées pour animer et gouverner les corps des hommes qui naissent individuellement ».
4. Pour la quatrième thèse, simple variante de la précédente, « les âmes, établies ailleurs, ne sont pas envoyées par le Seigneur Dieu, mais viennent spontanément habiter les corps ».

Ayant pesé avantages et inconvénients de chacune de ces thèses[8], Augustin avoue dans un premier temps ne pas être en mesure de trancher. Il dira plus tard que seules les deux premières thèses lui paraissent acceptables du point de vue catholique[9]. Mais le créatianisme (hypothèse 2) le gêne, car on ne voit pas comment une telle hypothèse, qui suppose la création individuelle de chaque âme, peut éviter de rendre Dieu directement responsable de la transmission du péché originel. S'il crée par un acte spécifique chaque âme, en y laissant subsister le péché originel, il la crée avec un défaut de fabrication qu'il n'a pas su lui épargner. Reste le traducianisme (hypothèse 1). C'est l'hypothèse qui a la faveur d'Augustin : elle rend le mieux compte de la transmission du péché d'Adam à toute l'humanité

issue de lui, puisque toutes les âmes étant incluses dans la sienne, sont affectées par son péché dès l'origine. Augustin en viendra à juger vain ce genre de spéculation, l'essentiel pour la foi étant ailleurs.

Quelle que soit la manière de concevoir l'origine de l'âme, ce qui est plus important pour Augustin, c'est que, si elle naît sous l'emprise du péché, l'âme reçoive la grâce du Christ. Il dira plus tard : « Quel danger y a-t-il à ignorer l'origine de l'âme, pourvu que la rédemption nous soit connue ? » (Lettre 190, 1, 3). Augustin refuse de séparer le péché originel de l'acte par lequel le Christ en libère. Quelle que soit la « préférence » quant aux différentes hypothèses sur l'origine de l'âme, écrit-il, « je puis sans hésiter affirmer que celle qui est vraie ne doit pas contredire la foi la plus solide et la mieux fondée, celle par laquelle l'Eglise du Christ croit que même les nouveau-nés...ne peuvent être libérés de la damnation sinon par la grâce du nom du Christ » (Lettre 166, 28, 2). Reste à penser non seulement comment le mal est transmis, mais comment le mal a pu entrer dans l'âme humaine, c'est-à-dire s'infiltrer dans une création originellement bonne. Il ne suffit pas de dire que le coupable se nomme Adam. Il s'agit de comprendre comment une volonté bonne comme la sienne a pu se pervertir.

2. Volonté d'être soi-même L'irruption du péché

Il nous faut d'abord écarter l'explication manichéenne. Si l'existence humaine, en équilibre entre Dieu et le monde, a été mise dessus-dessous, il serait de mauvaise foi de s'en décharger sur une cause étrangère, ainsi que le prétendent les manichéens. Ceux-ci soutenaient non seulement que le mal résulte d'un combat originel entre deux principes co-éternels, l'un bon, l'autre mauvais, mais encore que la race humaine était un mélange issu de ce combat. La dualité de la volonté, divisée en elle-même, s'expliquerait par la présence en l'homme de deux âmes en lutte, l'une bonne, l'autre mauvaise. Une telle théorie, qui fait du mal une « substance étrangère », en vient à dépouiller l'homme de sa responsabilité : le mal se ferait en lui sans lui. C'est contre cette thèse que réagit Augustin : à l'origine du mal, il n'y a pas une substance mauvaise, qui pèserait sur une volonté impuissante, mais le libre arbitre dont Dieu a doté la nature humaine[10].

Telle est la conviction d'Augustin, qui l'opposera aux manichéens. Ceux-ci commettent une double erreur, la première sur la nature du mal, la seconde sur son origine. D'une part, ils se trompent sur la nature du mal en le concevant comme une substance. Or, le mal n'est pas une substance mauvaise qui infecterait l'âme malgré elle, mais l'absence d'un bien dont elle est capable. Il est non pas un être, mais un défaut d'être. D'autre part, quant à son origine : le mal provient non d'une nature étrangère en conflit dans l'âme avec sa nature bonne, mais de la déficience du libre arbitre qui rejette sa relation à Dieu, voulant être son propre maître. Il est le fait d'une volonté non pas efficiente, mais déficiente. Tel fut le geste d'Adam, et ce geste, chacun le reproduit dans le péché. Il n'y a donc nulle part de péché, déclare Augustin, sinon dans la volonté, soit dans la volonté d'Adam (in origine), soit dans la volonté personnelle (in opere)[11]. Toute autre explication aboutit à fermer les yeux sur la propre responsabilité de l'homme. Augustin écrit :

« J'ai cherché ce qu'était le péché, et j'ai trouvé non une substance, mais détournée de la suprême substance, de toi, ô Dieu, la perversité d'une volonté qui se tourne vers les choses inférieures, rejette ses biens intérieurs, et s'enfle au-dehors » (Conf. VII, 16, 22),

Augustin voit toujours l'orgueil, qu'il s'agisse d'Adam, ou de chacun de nous. Qu'est-ce que l'orgueil sinon le refus de recevoir son être de Dieu et la volonté d'être par soi ? Vouloir être par soi, telle est la tentation première à laquelle a succombé Adam. Il faudrait relire ici la page du De Genesi contra manicheos (II, 16, 24. BA 50), où Augustin décrit la perturbation des relations introduites par l'orgueil. Avant son péché, Adam était dans un face à face avec Dieu, participant directement à la vérité et à la beauté, c'est-à-dire à Dieu lui-même dont la beauté se reflétait sur son visage. En se « convertissant à lui-même » (ad semetipsum conversus), en vue d'être « libre dans ses propres mouvements », il s'est couvert de ténèbres et de laideur.

« **Pour ce qui est de l'arbre de la connaissance du bien et du mal**, il représente encore la situation médiane de l'âme et son intégrité ordonnée, car cet arbre aussi est planté au milieu du paradis. Et il est appelé arbre du discernement du bien et du mal parce que, quand l'âme... abandonne Dieu pour se replier sur elle-même, et veut jouir de sa puissance, sans Dieu en quelque sorte, elle s'enflera d'orgueil... » (Contra Manichaeos II, 9, 12. BA 50. p. 301).

Il n'est pas difficile à chacun d'observer le mécanisme de cette volonté d'être par soi et pour soi, chacun voulant être à lui-même sa propre loi. Ce qu'il en résulte comme conséquence relève également de l'expérience. Incapable de trouver en soi de quoi être comblée, étant par nature un être en relation (ad, in), l'âme va chercher au-dehors ce qui lui manque au-dedans. Dès lors qu'elle n'est plus en relation avec Dieu, elle va remédier à son vide par d'autres relations, qu'elle va cultiver du côté du monde. Elle voudra compenser l'aversio a Deo, le rejet de Dieu, par la conversio ad creaturas, conversion désordonnée aux créatures. Commence alors pour elle une vie extériorisée (foris), une course effrénée de divertissement. L'homme, n'ayant en propre aucun bien, cherche à compenser la Beauté perdue au-dedans par l'attachement aux beautés sensibles. Tel est le sens de l'aveu en Confessions X, 25, 37 :

“ « Et voici que tu étais au-dedans, et moi ”
au-dehors,
et c'est là que je te cherchais,
et sur la grâce de ces choses que tu as
faites,
pauvre disgracié, je me ruais ! »

Mais comment expliquer le conflit qui divise ma propre volonté ? « Quand j'agissais malgré moi, je subissais plutôt que je n'agissais, je le voyais bien ; ce n'était pas là une faute, mais un châtement, je l'estimais ainsi » (Conf. VII, 3, 5). On peut bien attribuer ce châtement au péché d'Adam. Mais cette

volonté divisée, dont « la rivalité disloquait mon âme », est le signe d'un mal déjà là, antérieur à mes propres choix, d'un excès de mal qui, au-delà d'Adam, reste une énigme. Faut-il en accuser le démon ? C'est la réponse que semble dicter l'Écriture, et dont chacun peut, semble-t-il, faire immédiatement l'expérience. « L'ennemi tenait mon vouloir ; il m'en avait fait une chaîne et il me serrait étroitement » (Conf. VII, 5, 10). Il en résulte le sentiment d'une « dure servitude », mais qui laisse entière la question de l'origine de ce mal. « Si le démon en est l'auteur, d'où vient le démon lui-même ? » Comment sa volonté à lui s'est-elle dévoyée, alors qu'elle a été créée bonne ? (Conf. VII, 3, 5). Augustin ne réussit pas à lever ce point d'interrogation. « Ces pensées m'accablaient et me suffoquaient. »

3. Reviens à ton cœur ! Le chemin du retour à Dieu

Si l'entrée de l'âme sous le joug du péché reste une énigme, comment peut-elle en sortir ? Il nous faut revenir à l'anthropologie d'Augustin esquissée plus haut. Ce schéma comporte deux mouvements inverses, l'un d'extériorisation, que nous venons d'analyser, l'autre d'intériorisation dont il nous faut marquer à présent les étapes : ce mouvement de retour va de l'extérieur (foris) vers l'intérieur (intus), et vers le plus intérieur (interius). Alors que le péché commence par tourner le dos à Dieu, par volonté d'être soi, mais aboutit à s'aliéner dans le monde, la conversion exige un parcours en sens inverse : détachement du monde, retour à soi, et montée vers Dieu, de degré en degré. Tandis que le mouvement d'extériorisation aboutit à une chute dans un moins-être, l'intériorisation devrait avoir pour résultat de faire accéder à un plus-être : « L'âme se rappelle de l'extérieur vers l'intérieur, de l'inférieur au supérieur » (in Ps 145, 5). « Que de biens l'homme possède au-dedans de lui-même sans songer à scruter son intérieur » (in Ps 76, 9). Mais comment entrer en possession de ces biens ?

Si le retour à Dieu se fait selon un itinéraire qui va de l'extérieur vers l'intérieur, de l'inférieur vers le supérieur, ou dans le langage d'Augustin, du foris à l'intus, et de l'intus à l'interius, l'âme doit commencer par se détacher de tout ce qui la retient au-dehors, ce qu'Augustin appelle les bagatelles de la vie mondaine. Un tel détachement (aversio) ne va pas de soi. « Je redoutais de me désencombrer de tous les bagages encombrants, autant que l'on peut redouter d'en être encombré » (Conf. VIII, 5, 10). Telle est pourtant la condition d'un retour à soi (conversio). L'intériorisation n'est pas une simple introspection, mais un exercice spirituel, par lequel l'âme, s'étant détachée du monde, va pouvoir revenir à soi et s'élever vers ce qu'il y a de plus intime au plus intime d'elle-même, intimus intimo meo. A la pointe de l'âme, elle peut reconnaître alors la présence de Dieu (Conf. III, 6, 11). Dans l'ascension de l'âme vers Dieu, toutes les beautés sensibles sont tout au plus des relais : elles attestent négativement qu'elles ne sont pas Dieu. Augustin s'interroge ainsi :

« Et bien qu'est-ce que j'aime quand je t'aime ?

Ce n'est pas la beauté d'un corps, etc.

Ce n'est pas cela que j'aime quand j'aime mon Dieu, etc

Et j'ai dit à tous les êtres qui entourent les portes de ma chair : « Dites-moi

sur mon Dieu, puisque vous ne l'êtes pas, dites-moi quelque chose. » Ils

se sont écriés d'une voix puissante : « C'est lui-même qui nous a faites. »

Mon interrogation c'était mon attention; et leur réponse leur beauté »

(Conf. X, 6, 9).

Comment se libérer des attaches à ce monde si séduisant ? Augustin, qui n'est certes pas indifférent aux séductions du monde sensible, sait par expérience que rien n'y est comparable à cette beauté dont le cœur garde le souvenir, souvenir qui l'empêche de s'attacher ou de s'arrêter à la beauté des créatures. A la différence de Plotin, plus encore des manichéens, pour qui le monde est mauvais, Augustin sait que le monde est bon. C'est l'usage que nous en faisons qui est mauvais. Le mal a ses racines dans les trois convoitises qui ont leur siège en nous : l'orgueil, la curiosité, la chair. Toutes les trois sont centrées sur le soi : volonté d'être en soi (orgueil), de connaître par soi (curiosité), de posséder pour soi (chair). Elles sont une perversion de l'agir qu'il s'agit de neutraliser. Mais, s'écrie saint Augustin à la suite de saint Paul : « Dans ma misère, qui donc aurait pu me délivrer de ce corps de mort, sinon ta grâce par Jésus-Christ notre Seigneur ? » (Conf. VIII, 5, 12). Ce que l'homme a défait, seule la grâce peut le refaire.

Pour s'engager dans ce retour vers soi, et l'ascension vers Dieu, le libre arbitre ne suffit pas. Il faut que l'âme prenne d'abord conscience de son exil et de sa perte, ce qui n'est possible que parce qu'elle garde la nostalgie de sa relation à Dieu. Si, dans son éloignement, toute trace de Dieu s'était effacée, jamais ne pourrait naître le désir de le chercher. Cette trace de Dieu dans l'âme se manifeste sous la poussée du désir qui se manifeste par l'inquiétude. Sans cette trace, l'âme n'aurait aucun pressentiment du lieu où se tourner et retrouver son bonheur perdu. Mais si le mouvement d'extériorisation relève du libre arbitre, à vrai dire d'une liberté déficiente, qui ne réalise rien de positif, mais opère une dé-création, le mouvement de retour ne relève plus du pouvoir de l'homme. Il y faut la grâce de Dieu, car si l'homme peut perdre son bien intérieur, il ne peut le retrouver qu'à la condition qu'il lui soit redonné par Dieu.

C'est là qu'intervient l'incarnation, « le chef-d'œuvre de la grâce » (Cité de Dieu X, 29), un geste de Dieu pour tirer l'homme de sa misère : *Misericors es, miser sum ! Tu es miséricorde, je suis misère !* (Conf. X, 28,39). Geste qui le rétablit dans une relation filiale avec Dieu. L'anthropologie d'Augustin renvoie à sa christologie : « Le Christ Dieu est la patrie vers laquelle nous allons, le Christ homme la voie par laquelle nous allons. C'est à lui que nous allons, par lui que nous allons » (Sermon 124, 3, 3). Dans l'incarnation, le Verbe éternel s'est fait ce que nous sommes pour que nous devenions ce qu'il est : il s'est fait mortel pour nous donner en partage son immortalité ! Tel est le sens de l'admirable échange qu'il nous propose. Voilà à quoi invite le Verbe fait chair. Il nous donne rendez-vous dans notre propre cœur, ce lieu que nous avons déserté, mais d'où lui n'est jamais parti :

« Le Christ est parti loin de nos yeux afin que nous, nous revenions à notre cœur et l'y trouvions. Oui, il est parti, et voilà qu'il est ici... S'il est reparti, c'est vers un lieu d'où jamais il n'est parti » (Conf. IV, 12, 19).

Conclusion

Augustin aurait-il élucidé de façon définitive la question du mal ? Sa réflexion s'achève sur un point d'interrogation, nous l'avons noté. Dès lors qu'il a compris que « le libre arbitre de la volonté est la cause du mal que nous faisons », il avoue aussitôt sa perplexité : cette « cause, je n'étais pas capable de la saisir clairement ». Allant plus loin, il remonte à Adam, puis au démon, enfin à Dieu lui-même, « créateur très bon ». Mais justement, c'est là qu'il se heurte au mystère de l'origine du mal. « Si le démon

en est l'auteur, d'où vient le démon lui-même ? Et si, même lui, par une volonté dévoyée, de bon ange s'est fait démon, d'où est venue en lui aussi la volonté mauvaise qui devait le faire démon, puisqu'il avait été fait ange tout entier par un créateur très bon ? » (Conf. VII, 3, 5) Augustin se voit renvoyé de question en question, sans réussir à lever le dernier point d'interrogation. L'origine du mal reste une énigme.

Parlant du mal, Augustin a une intention plus pastorale que spéculative. Il presse l'âme de ses auditeurs à « vivre selon sa nature », ce qui signifie : vivre « au-dessous de celui auquel elle doit se soumettre, au-dessus des êtres auxquels elle doit se préférer ; au-dessous de celui par lequel elle doit se laisser gouverner, au-dessus des choses qu'elle doit gouverner ». (De Trinitate, X, 5, 7 s). Le bonheur est à ce prix. Augustin indique l'enjeu négatif pour l'âme qui prétend s'établir à son compte : « Refusant de devenir semblable à Dieu par Dieu, mais voulant par elle-même être ce qu'est Dieu, elle se détourne de lui, elle se laisse entraîner, glisser du moins au moins, alors qu'elle croit aller de mieux en mieux. » L'âme a-t-elle le moyen de résister à cette illusion ? Oui, car, même sous l'emprise du péché, elle garde la capacité de juger et de choisir son orientation. Au lieu de « glisser du moins au moins », elle peut aller de « mieux en mieux », à condition de placer sa confiance non plus en elle-même, mais en Dieu. L'âme devient ce qu'elle aime.

« Car, pour chacun, tel est son amour, tel il est lui-même. Tu aimes la terre ? Terre tu seras. Tu aimes Dieu ? Que dirai-je ? Tu seras Dieu ? Je n'ose le dire de mon propre chef ; écoutons les Ecritures : Et moi je vous dis : vous êtes des dieux et vous êtes tous des fils du Très-Haut[12]. »

Marcel NEUSCH

Augustin de l'Assomption

[1]Soliloques II, 1,1. BA 5, p. 86.

[2]Confessions X, 1,1. BA 14.

[3]Cette anthropologie est esquissée dans mon livre, *Initiation à saint Augustin*. Cerf, 1996, 2e éd. 2003, p., 163 s

[4]Confessions I, 1, 1. BA 13, p. 273.

[5]Homélies sur la première épître de saint Jean, II, 14 (BA 76, p. 143, qui traduit : « Pour chacun, tel est son amour, tel il est lui-même ».

[6]C. Epist. Fund. 37, 43. BA 17, p. 495 s.

[7]Sur l'évolution d'Augustin, voir Athanase Sage, « Péché originel. Naissance d'un dogme », *Revue des Etudes Augustiniennes* XIII, 3-4 (1967) pages 211-248.

[8]Cf *Lettres croisées de Jérôme et Augustin*. Traduction de Carole Fry. Les Belles Lettres, 2010, p.298 s. Sur l'origine de l'âme, Augustin avoue sa « perplexité » (lettre 166, 8, p. 334). La lettre 180 (de 416) résume la question,

[9]De peccatorum meritis et remissione II, 36, 59.

[10]De libero arbitrio II, 18, 47.

[11]Révisions, I, 15, 4. Cf. BA 17, p. 47.

[12]Homélies sur la première épître de saint Jean II, 14. BA 76, p. 143 s.

« Le péché originel, une invention d'Augustin ? » par Brigitte CHOLVY

Introduction : une controverse actuelle

A nous qui sommes nécessairement des modernes, il est assez spontané de souscrire aux critiques à l'adresse de la doctrine du péché originel, en considérant qu'elle est une invention désastreuse d'Augustin[1], car trop contraire à notre idée moderne de l'homme et de sa liberté. S'il s'agit d'homme et de liberté, les Lumières sont le porte-parole autorisé de ces critiques. Ainsi, nous estimons avec Kant que « quelle que soit l'origine du mal moral dans l'homme, la plus inadéquate de toutes les façons de se représenter la diffusion et la continuation de celui-ci dans tous les membres de notre espèce et dans toutes les générations consiste à se le représenter comme étant venu de nos premiers parents par hérédité »[2], et nous rejoignons Nietzsche qui, commentant Gn 3, estime que « l'antique légende biblique croit que l'homme possède la connaissance ; que son expulsion du Paradis n'en est la conséquence que pour autant que Dieu dorénavant craint l'homme et dès lors le chasse du lieu où se trouve l'arbre de vie, de l'immortalité ; [...] Le danger pour Dieu est énorme : maintenant il lui faut chasser les hommes loin de l'arbre de vie et les tenir abaissés par la détresse, la mort et le travail. La vie réelle est représentée en tant qu'une légitime défense de Dieu »[3]. Certes, si ni Kant, ni Nietzsche ne sont des Pères de l'Eglise, ils nous permettent de focaliser notre attention sur des questions majeures liées à la doctrine du péché originel, celle de l'origine du mal, de la transmission d'un état de péché, du statut de la connaissance du bien et du mal.

Ces critiques externes consonent d'ailleurs avec des critiques de théologiens contemporains qui dans les années 70 ont estimé qu'il était nécessaire de procéder à un « remaniement considérable de l'organisation théologique »[4] de la doctrine du péché originel. Ainsi, les représentations issues d'une lecture littérale des premiers chapitres de la Genèse sont ressenties comme des obstacles et les théologiens les mettent en débat : « le paradis terrestre imaginé comme un lieu relevant de la géographie [...] Adam et Eve comme des personnages historiques et individuels, l'existence historique de la justice originelle, à savoir un couple originel doté de l'immortalité corporelle et de l'intégrité [...] »[5]. Theobald peut conclure à l'issue d'un ouvrage collectif consacré au péché originel qu'« à y regarder de plus près, il apparaît en effet que le sens du dogme 'créé' par Augustin demeure controversé »[6]. Des questions majeures sont ainsi posées : celle du rapport entre un Dieu bon et le mal dans le monde, de la cohérence entre un discours dogmatique et la nouvelle vision du monde, du statut de la liberté de l'homme, de l'herméneutique des textes bibliques. Cela n'est pas sans lien avec la réserve du Concile Vatican II dont il faut, comme le propose Maldamé, « interpréter [le] silence » non comme un rejet pur et simple mais comme une « mise à distance de la formulation ancienne »[7], même si c'est sans oublier

les successives prises de position des Conciles tels que Carthage (418) et Orange (529) et Trente (décret sur le Péché Originel en 1546).

Bien que l'histoire de la réception de la doctrine du péché originel et de ses critiques, anthropologiques, cosmologiques, métaphysiques, ou sociologiques[8], soit importante pour la compréhension de cette doctrine, il est encore utile de rappeler quelques éléments qui ont amené l'évêque d'Hippone à la construire. On voudrait, dans cette contribution, examiner les conditions et les controverses dans lesquelles Augustin se trouva pris et, si possible, percevoir quelques analogies significatives entre ces situations et les nôtres, si, bien sûr, on fait effort pour discriminer entre l'état des sciences du Vème siècle et celui du XXIème siècle[9]. L'objectif sera atteint dès l'instant où les résonances évoquées manifesteront d'elles-mêmes qu'Augustin n'invente pas le péché originel, si on entend le mot 'invention' au sens d'une trouvaille entièrement nouvelle surgie d'élucubrations personnelles. En fait, la notion du péché originel rejoint bien trop d'expériences communes pour n'être qu'une pure spéculation ! En revanche, si on entend 'invention' au sens de dévoilement d'éléments cachés mais déjà existants, on pourra effectivement attribuer à Augustin l'invention de la doctrine du péché originel, dans la mesure où il en énonça la formule.

[1] La plupart des auteurs estiment que la notion de péché originel se rencontre pour la première fois dans les Questions à Simplicius, I, 1, 10 et I, 2, 16, texte écrit vers 396-397 ; BA 10, p. 425 et 481 (cf. André Vanneste, NRT 98, 1966, 590, n. 52 repris par André-Marie Dubarle, *Le péché originel, perspectives théologiques*, Coll. Cogitatio fidei n° 118, Paris : Cerf, p. 35, note 2 ; cf. également Hermann Häring, « Malheur du monde – Malheur des hommes ? Une expérience commune aux religions », in Christophe Boureau et Christoph Theobald, *Le péché originel. Heurs et malheurs d'un dogme*, coll. Concilium, Paris : Bayard, 2005, note 3, p. 80). Jean-Michel Maldamé, *Le péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Coll. Cogitatio fidei n° 262, Paris : Cerf, p. 25-26, précise que « l'expression 'péché originel' apparaît pour la première fois explicitement sous la plume de saint Augustin dans les Confessions » (cf. Augustin, *Confessions*, Livre V, IX, 16, texte écrit entre 397 et 401 ; BA 13, p. 493).

[2] Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris : Vrin, 1965, p. 61.

[3] Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes. Œuvres philosophiques complètes*, t. XIII, Paris : Gallimard, 1976, p. 45-46.

[4] Christian Duquoc, « Péché originel et transformations théologiques », *Lumière et Vie* n° 131, « Histoire d'un péché. Lectures inédites », janvier-mars 1977, p. 49. Duquoc cite Jean-Pierre Jossua, *Lectures en écho. Journal théologique*, Paris : Cerf, 1976, p. 153 pour qui « le péché originel au sens augustinien est une chimère ».

[5] Charles Baumgartner, *Le péché originel*, Paris : Desclée, 1969, p. 157.

[6] Christoph Theobald, « Le 'péché originel' – Une doctrine toujours controversée : réflexion autour d'un débat », in Christophe Boureau et Christoph Theobald, *op. cit.*, p. 169.

[7] Jean-Michel Maldamé, *op. cit.*, p. 183-184 ajoute que ce qui est « tenu à distance » par le Concile Vatican II est la « notion strictement historiciste du péché originel », *Ibid.*, p. 185.

[8] On sait que les positions d'Augustin ont entraîné des choix pastoraux confortant une vision pessimiste de la nature humaine et une sexualité réduite à la concupiscence.

[9] La question du lieu du Paradis n'était pas une question pour Augustin pas plus que la dimension historique et même historicisante des récits des premiers chapitres du livre de la Genèse. Mais ce n'était pas non plus une question pour ses contradicteurs ! C'est probablement Teilhard de Chardin qui le premier a exprimé l'impact d'une science différente sur la doctrine du péché originel, en estimant que ce dogme, et notamment l'image de la chute, appartenaient à une cosmologie statique et un univers fixiste alors que la vision contemporaine du monde était devenue évolutionniste (cf. Pierre Teilhard de Chardin, *Œuvres*, t. X, Paris : Seuil, 1969, p. 98-99).

Quelques éléments de situation

Au commencement, une question liturgique...

La toute première formulation se rencontre dans un contexte de fin de civilisation valant fin du monde, à savoir le sac de Rome par les Barbares en 410, ce qui conduit chacun à s'interroger sur les raisons de cette déroute et sur les moyens d'y remédier[10]. Dans cette situation dramatique, se pose une question pastorale : que fait l'Eglise quand elle baptise les petits enfants qui, venant juste de naître, n'ont pas de volonté propre et n'ont encore pu commettre aucun acte délictueux ? Ou bien, elle ne baptise pas vraiment ces petits enfants pour la rémission des péchés et les baptise simplement pour les intégrer dans la communion des baptisés et dans la communion des saints, ou bien, elle les baptise effectivement et sans mensonge pour la rémission des péchés, ce qui signifie alors que des enfants sans volonté, sans libre-arbitre, qui n'ont encore posé aucun acte personnel, sont déjà pécheurs.

C'est donc à l'occasion d'une question relevant de la pratique de l'Eglise qu'Augustin formule sa position. On n'est pas devant une spéculation se développant pour elle-même ! On est devant la conviction que, pour l'Eglise, la *lex orandi* est la *lex credendi*, que la manière dont l'Eglise prie, dont elle célèbre les sacrements, dont elle vit sa liturgie est un des lieux majeurs où elle apprend ce qu'elle croit. C'est justement dans le cadre d'un sermon qu'Augustin développa publiquement pour la première fois, selon les historiens de son œuvre, sa position :

« Pourquoi le Christ sera-il nécessaire aux enfants si ceux-ci ne sont pas malades ? S'ils n'ont pas de péché originel, pourquoi les apporter à l'Eglise ? Il vaudrait mieux alors répondre aux porteurs : enlevez d'ici ces innocentes créatures, car le Christ n'est pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. Or c'est ce qu'on n'a jamais fait et qu'on ne fera jamais. Donc, de deux choses l'une ; ou bien il faut cesser d'amener les enfants au médecin, ou bien il faut admettre en eux l'existence d'un péché dont ils doivent être guéris. »[11]

... qui oblige à s'interroger sur la notion de péché...

Voilà la conviction de départ énoncée : n'ayant par lui-même commis aucun péché personnel, le petit enfant est pris dès sa naissance dans les rets d'une autre faute qui, s'il ne la commet pas, lui est toutefois comptée et dont il est coupable. Il faut, et c'est la pratique de l'Eglise, le baptiser pour que le salut opéré en Jésus-Christ efface cette autre faute[12]. Trois éléments émergent de cette série d'affirmations. Ils concernent la compréhension du péché. Il y a d'abord une difficulté de vocabulaire[13] : il s'agit d'un péché que la personne n'a pas commis mais dont elle est coupable/responsable. Or, l'idée de péché implique la libre détermination pour qu'il y ait responsabilité et culpabilité. Deuxième difficulté (plus pour nous que pour Augustin) : si on ajoute que l'acte délictueux lui-même est attribué à un lointain (et incertain pour les modernes) ancêtre, la thématique de la responsabilité en est encore affaiblie. La troisième difficulté concerne la compréhension du baptême qui semble comme réduit à un acte d'effacement[14]. Ces questions impliquent une mise au point sur la notion de péché.

D'un côté, Augustin tient ferme l'affirmation selon laquelle le péché est toujours désobéissance volontaire, de l'ordre du choix et non de la nécessité. Il reprend là son combat contre les

Manichéens[15]. Mais si choisir de pécher est volontaire, en sortir n'est pas du ressort de l'homme et dépend entièrement de Dieu et de sa grâce : seule la grâce du Christ Rédempteur peut procurer le pardon des péchés et donner la justification. A cet égard, l'affirmation d'un péché chez les enfants est une manière d'affirmer l'universalité du salut et la nécessité pour tous du Sauveur. En outre, Augustin développant une compréhension large de la notion de péché (non seulement les grandes fautes comme les crimes, mais aussi les défaillances journalières ou encore les passions), tout homme, même le saint, est concerné et, excepté le Christ Jésus, personne ne peut se dire exempt de tout péché.

D'un autre côté, Augustin s'appuie sur l'idée d'un péché premier qui a affecté toute la nature humaine et concerne tous les hommes. Il rejoint une tradition juive antérieure qu'on trouve aussi bien dans le principe du bouc émissaire[16] que dans les écrits inter-testamentaires et dans les écrits de Qûmran. Le péché est universel et a quelque chose à voir avec la génération : « quelle créature d'argile a la puissance d'accomplir de telles merveilles, alors qu'elle est dans l'iniquité depuis le sein maternel, et jusqu'à la vieillesse, dans la faute d'infidélité ? »[17]. Un lien est établi entre le péché d'un seul et le péché de tous : « qu'as-tu fait Adam, à tous ceux qui sont nés de toi ? Et que dira-t-on de la première Eve, qui a obéi au serpent ? Car toute la multitude s'en va à la corruption »[18], de sorte que le péché d'Adam nous concerne tous : « ô, toi Adam, qu'as-tu fait ? Car si tu as péché, ta chute n'a pas été tienne seulement, mais aussi la nôtre, à nous, tes descendants »[19].

Augustin se situe dans ce cadre de pensée, qu'il connaisse ou non ces textes. C'est ainsi que la 'nature viciée' a son lieu de naissance dans le doute d'Adam, qui n'arrive pas à croire que Dieu veuille instaurer une relation de confiance entre Lui et l'humanité. Si la nature concrète, historique, est aujourd'hui 'nature viciée', la vérité de la nature humaine expérimentée par 'Adam au paradis', c'est-à-dire par l'homme en relation d'alliance avec Dieu, était d'être 'intègre'[20]. L'état actuel de la nature humaine dépend de ce premier péché de sorte que nous connaissons et expérimentons une nature humaine qui n'est pas la nature voulue et créée par Dieu mais une nature blessée :

« Puisque nous avons déjà appris que le péché n'est pas une substance[21], ne remarquons-nous pas que le fait de ne pas manger (pour n'en pas citer d'autres) n'est pas une substance ? Pourtant il est en rapport avec une substance, puisque la nourriture, elle, est substance. [...] Si nous nous abstenons complètement d'aliment, la substance de notre corps s'affaiblit, [...est] vidée de ses forces [...] et ne peut qu'à grand-peine être ramenée à cette nourriture dont la privation a causé son mal. Ainsi le péché n'est pas substance mais Dieu est substance, souveraine Substance, et seule véritable nourriture de la créature raisonnable. Pour s'être éloigné de cette nourriture par désobéissance, et pour n'avoir pas, dans sa faiblesse, réussi à la prendre quand elle devait faire sa joie, écoute le Psalmiste : 'j'ai été frappé comme l'herbe et mon cœur s'est desséché parce que j'ai oublié de manger mon pain' »[22]

L'argumentation éclaire la position d'Augustin : la nature humaine est changée bien que le péché ne soit pas substance. Ce devrait être absurde et c'est pourtant ce qui a eu lieu ! et la mort rend cela visible. Nature historique, péché et mort sont liés[23]. C'est non seulement Adam qui est concerné mais chacun, non que chacun soit dans la situation initiale d'Adam, mais parce que chacun naît à l'intérieur d'une nature humaine historique qui s'est déjà détournée de Dieu. C'est une même nature humaine qui est en partage et l'appartenance à l'humanité ne va pas sans une solidarité dans le péché et dans l'acquiescement au mal.

... ce qui suppose deux anthropologies

Evidemment, « l'esprit fort, l'homme raisonnable »[24] ne peut que se récrier. Si Dieu est juste, ou plutôt puisque Dieu est juste, il ne peut pas attribuer la culpabilité d'une faute[25] à celui qui n'a pas directement commis cette faute. En outre, ce n'est pas seulement la justice de Dieu que 'l'homme raisonnable' invoque, c'est tout autant, et même plus encore, la dignité et la grandeur de l'homme. En effet, l'homme a été créé par Dieu 'capable'..., capable de mener une vie juste, capable de se conformer aux préceptes de la loi divine, capable d'éviter le péché. Cette certitude, qui est celle des Pélagiens, quant à la capacité de l'être humain, implique un point de vue sur la nature humaine, à savoir que l'homme créé est doté d'une capacité de juger librement, de se déterminer par soi-même en s'appuyant sur le pouvoir de sa volonté, de choisir entre le bien et le mal par son libre-arbitre. Ce libre-arbitre est certes un don de Dieu, comme tout le créé. Mais cela n'empêche pas que la nature humaine, équipée de tous les dons de Dieu, puisse se suffire à elle-même et être capable de « faire la volonté du Père » (Mt 12, 49). Augustin a précisé, dès ses premiers écrits, l'anthropologie des Pélagiens sous forme de quatre assertions[26] qu'on peut résumer ainsi : l'homme est capable de vivre par lui-même, par sa propre décision[27], conformément à ce que Dieu veut pour lui, de choisir le bien et d'éviter le mal. Dès l'instant où il fait effort sur lui-même, l'homme a la capacité de ne pas pécher. Il ne s'agit pas de faire dire aux Pélagiens plus qu'ils ne disent (ce ne sont pas des modernes) : la création, la nature humaine, la volonté, la connaissance de la loi de Dieu, le pardon des péchés sont des dons de Dieu. Pour eux non plus, rien n'est hors de la grâce et leur notion de nature est comparable à celle d'Augustin. Mais, grâce à ces dons, l'homme est équipé de sorte que, par sa propre volonté, il puisse vivre selon le souhait de Dieu.

C'est une haute idée de l'homme qui fonde l'anthropologie pélagienne mais c'est peut-être aussi une idée naïve de l'homme. Augustin, marqué par les errances de son histoire personnelle, ne voit pas l'homme de cette façon. Il voit « un corps de péché » pour lequel :

la « faiblesse corporelle est bien proportionnée à celle de l'âme ; et l'on doit admettre que le Christ ne serait pas venu au monde dans une chair semblable à celle du péché (Rm 8, 3), si en réalité notre corps n'était pas un corps de péché qui alourdit de son poids notre âme raisonnable. Et c'est de ce corps de péché que nous délivre actuellement le baptême, par la grâce du Rédempteur. »[28]

Une telle affirmation d'Augustin fait réagir l'homme moderne en nous : le corps n'est pas péché, la finitude n'est pas péché... Essayons tout de même de comprendre ce que veut dire Augustin ! Le doute sur le fait que Dieu veuille vraiment établir une relation de confiance entre Lui et l'humanité marque l'entrée dans l'histoire. La relation déformée qui s'en suit est pensée comme séparation entre Dieu et l'âme, ce qui est la définition classique du péché. Cette séparation fait que l'âme n'est plus elle-même, mais subit un manque de vigueur, qui se manifeste dans un usage affaibli de la raison et qui en même temps affecte le corps, car l'homme est un. Ainsi, les faiblesses du corps (et non pas ses limites, selon une approche moderne) sont comme les signes de la faiblesse de l'âme, séparée de Dieu. La mort, comprise comme séparation de l'âme et du corps, parachève cette compréhension. Finalement, la faiblesse maximale du corps dans la mort manifeste le péché lui-même[29] et le corps peut alors être envisagé comme 'corps de péché'. Seul le Christ, vainqueur de la mort, peut délivrer l'humanité de l'emprise du péché (1 Co 15, 57) et renouveler l'homme dans le sacrement du baptême. L'agencement de ces divers éléments révèle que l'anthropologie d'Augustin est profondément différente de celle de

Pélage. La situation présente de chaque homme et de l'humanité toute entière est celle d'une faiblesse qui se manifeste de diverses manières, y compris par celle du corps, et qui est dû au lien rompu entre Dieu et l'humanité, du fait de l'homme, et que seul Dieu, dans son Christ, peut rétablir.

[10] C'est ce que fait Augustin dans son ouvrage *La cité de Dieu*. C'est aussi ce que font les moines et ascètes autour de Pélage en prônant un retour à une vie plus ascétique, selon le principe de toute réforme.

[11] Augustin, *Sermons*, CLXXVI, ed. Migne.

[12] Le *Catéchisme de l'Eglise catholique* (1993) précise que « naissant avec une nature humaine déchue et entachée par le péché originel, les enfants eux aussi ont besoin de la nouvelle naissance dans le Baptême, afin d'être libérés du pouvoir des ténèbres et d'être transférés dans le domaine de la liberté des enfants de Dieu », § 1250.

[13] C'est face à cette difficulté que certains théologiens ont pu suggérer de ne plus utiliser le terme de péché.

[14] Quel sens premier donné au baptême ? Dans les écrits pauliniens, le baptême est-il d'abord purification, effacement de la faute ou bien est-il d'abord libération de la puissance du péché, arrachement à une puissance du mal, passage par la mort pour une entrée dans la vie de l'Esprit ? (cf. Michel Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit*, LD 120, Paris : Cerf, 1985, notamment p. 160-169).

[15] Les Manichéens promeuvent une religion de type dualiste et d'essence gnostique (cf. Henri-Charles Puech, article « manichéisme », *Encyclopaedia Universalis*, v 9).

[16] Lors de la fête de Yom Kippur, le bouc émissaire est chargé des péchés du grand prêtre, de tout le peuple et du monde entier (cf. Lv 4 et 16). C'est cette thématique que reprend l'ouvrage de James Alison, *Le péché originel à la lumière de la résurrection*, Paris : Cerf, 2009 (éd. en américain en 1998) en s'appuyant sur la théorie mimétique proposée par René Girard.

[17] 1 QH IV, 29-30. Les textes découverts à Qumrân forment une riche bibliothèque biblique et religieuse qui appartenait probablement au groupe des Esséniens (de -150 à 68).

[18] 2 Baruch, 48, 42-43 (Deuxième Livre de Baruch ou Apocalypse syriaque de Baruch conservé uniquement en langue syriaque, dans un manuscrit du VI^e siècle à partir d'une version grecque datant du IV^e ou du III^e siècle, composé entre 75 et 100 ; mentalité pharisienne, d'inspiration messianique et eschatologique ; concordances frappantes avec le Nouveau Testament).

[19] 4 Esdras, 7, 118 (Quatrième Livre d'Esdras, ouvrage juif non biblique sans doute d'un milieu pharisien non palestinien, utilisé dans les milieux chrétiens primitifs, composé dans les dernières années du I^{er} siècle).

[20] Augustin oppose *natura vietata* à *natura sana*, nature viciée à nature saine, et estime que la nature intègre, équipée des attributs de justice et de sainteté, est nature.

[21] Dans l'affirmation « le péché n'est pas substance », on reconnaît les fruits des débats avec les Manichéens. La question est alors de comprendre comment quelque chose qui n'est pas substance peut affecter une nature.

[22] Cf. Augustin, *De natura et gratia*, XX, 22 ; BA 21, p. 283.

[23] Les références scripturaires sont pauliniennes 1 Co 15, 22 : « De même en effet que tous meurent en Adam, ainsi tous revivront dans le Christ » ; Rm 5,12 : « Voilà pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes du fait que tous ont péché ».

[24] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 280 : « L'esprit fort, l'homme raisonnable, de Pélage à Kant, Feuerbach, Marx ou Nietzsche aura toujours raison contre la mythologie ; alors que le symbole donnera toujours à penser par-delà toute critique réductrice ».

[25] Ce qui est transmis n'est pas le péché lui-même mais la culpabilité découlant de ce péché.

[26] Cf. Augustin, *De gestis pelagii*, c. XXXV, n. 61 (cf. BA 21, p. 565s) : a) pour éviter le péché et accomplir la parfaite justice, la nature humaine douée du libre-arbitre, se suffit entièrement à elle-même ; b) la grâce de Dieu consiste précisément en ce pouvoir de volonté reçu au moment de la création c) en y ajoutant un secours spécial que donne la connaissance de la loi divine et le pardon des péchés passés et d) l'homme peut vivre ici bas sans le moindre péché et observer facilement s'il le veut les préceptes de la loi divine.

[27] Nous sommes souvent aujourd'hui pélagiens !

[28] Cf. Augustin, *De peccatorum meritis et remissione*, 1er livre.

[29] Selon 1 Co 15, 56 « L'aiguillon de la mort, c'est le péché, et la force du péché, c'est la Loi ». A cet égard, un des problèmes actuels pour comprendre Augustin (comme Paul) ne proviendrait-il du fait que le lien entre péché et mort ait été désarticulé ? Nous n'associons plus la mort au péché mais au malheur, au mal physique et non plus au mal moral.

Au centre, la volonté

Même dans la volonté, c'est la grâce qui agit pour le choix du bien

La controverse sur le péché originel est donc enchâssée dans la controverse sur la grâce entre la position augustinienne selon laquelle Jésus-Christ est l'unique moyen de salut et la position pélagienne qui insiste sur la capacité de l'homme qui, par des actions moralement bonnes, peut se rendre juste. Le nœud de la controverse sur la grâce avec Pélage porte sur le sens et la portée de la grâce du Christ.

« **Nous voulons que les pélagiens confessent** une bonne fois cette grâce qui non seulement promet la grandeur de la gloire à venir, mais nous fait aussi croire et espérer ; qui ne se contente pas de nous révéler la sagesse, mais aussi de nous la faire aimer ; qui ne se borne pas à nous conseiller tout ce qui est bien, mais qui encore nous rend convaincus [...]. Ceux qui se sont laissé persuader d'aller à Lui, le Seigneur lui-même nous les a signalés quand il dit : 'personne ne vient à moi, si mon Père qui m'a envoyé ne l'attire' (Jn 6, 44) [...] Qui ne voit que venir ou ne pas venir dépend d'une décision volontaire ? Mais cette décision peut être seule, si l'on ne vient pas ; dans le cas où l'on vient elle ne peut qu'avoir été aidée. [...] Sans le Christ, c'est-à-dire sans sa grâce, nous ne pouvons rien faire de bon, tandis que pour faire le mal, il suffit de se séparer du souverain bien qui est Dieu. »[30]

Lisons bien : ce n'est ni l'importance ni la nécessité de la grâce qui sont en débat ! C'est plus subtil ! C'est la question de l'action de Dieu dans la volonté. Pour Augustin, reconnaître qu'une véritable grâce intérieure agit sur la volonté elle-même est indispensable alors que pour Pélage, quelles que soient par ailleurs toutes les grâces qu'il reconnaît, ce domaine relève de la liberté de l'homme, c'est-à-dire de son autonomie. Autrement dit, est-ce que mon assentiment le plus intime dépend effectivement de ma volonté dans le registre psychologique et de ma liberté dans le registre ontologique, ou est-ce que mes déterminations les plus personnelles dépendent de l'action de Dieu en moi et donc ne dépendent pas totalement de moi ? C'est cette question que des augustiniens extrêmes ont poussée loin au cours des siècles, au point d'être condamnés par le magistère de l'Eglise[31]. A cette question, la tradition de l'Eglise a répondu de manière complexe, que ce soit au Concile de Trente ou dans la Déclaration Commune sur la Justification[32] : Dieu fait tout, y compris illuminer la volonté, mais cela ne va pas sans une coopération du croyant, dont le signe le plus manifeste est repérable dans son possible refus de Dieu et sachant que cette coopération est elle-même une grâce. Suivant l'interpellation paulinienne aux Corinthiens « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ? » (1 Co 4, 7), Augustin pense que tout est grâce, tout est don de Dieu, la possibilité, la volonté et l'action. La décision de foi (et pas seulement la foi) qui relève de la volonté, du libre-arbitre, est aussi un don de Dieu donné gracieusement. Au cœur de la volonté, la décision pour Dieu est et reste grâce.

La volonté, entre l'ouverture à l'infini et la maîtrise des passions

Paul Ricoeur[33] **discerne qu'avec Augustin un tournant s'opère** dans la philosophie occidentale par rapport à la pensée grecque, principalement aristotélicienne. En effet, alors que la volonté pour Aristote appartient au registre de l'action et à ce titre est finie, elle passe avec Augustin dans un autre registre que Ricoeur qualifie d'infini. Si on comprend avec Augustin qu'au cœur de la volonté, Dieu illumine la décision, c'est aussi au cœur de la volonté, qu'il y a une « grandeur terrible », qui a le pouvoir de « nier l'être, de décliner et de défaillir, de se détourner de Dieu pour se tourner vers les créatures dans l'expérience du péché ». Ricoeur estime que « ce pouvoir redoutable de faire défection – ce posse peccare – est la marque de l'infini dans la volonté ». Ricoeur attribue ce pas de plus par rapport à la métaphysique aristotélicienne de l'action finie à la métaphysique du désir de Dieu[34]. Par son débat avec les Pélagiens, Augustin en arrive à formuler ce double point de vue sur la volonté : le désir de Dieu est infini mais il est en même temps entravé, tenu captif par une « orientation vers le néant », signe de l'aversion à l'égard de Dieu, de sorte que « la pensée chrétienne [fait ainsi] avancer la réflexion sur une dimension cachée du vouloir humain, où le pouvoir de faire trouve sa limite dans un non-pouvoir en quelque sorte constitutif. »[35]. C'est pourquoi la volonté joue un rôle déterminant, non seulement dans la compréhension du péché personnel, mais aussi dans le système du péché originel.

Mais, en même temps, Augustin fait appel dans son effort d'explication du péché originel à une conception de la volonté appartenant à l'anthropologie commune, en l'occurrence issue de la philosophie stoïcienne et néoplatonicienne, selon laquelle la maîtrise de soi par la raison est la marque de la grandeur de l'homme. Cette insistance sur la maîtrise de soi est culturelle, au sens où elle appartient à l'idée générale du monde partagée par Augustin et ses contemporains : « il faut se rappeler l'idée d'ataraxie et d'impassibilité du sage, tel que l'avait décrit le stoïcisme qui était un peu le bien commun des divers courants philosophiques, notamment le néoplatonisme. [...] Pour Augustin, la passion est une faiblesse, non une richesse psychique [...] Cette appréciation des passions [...] est] une conséquence d'une vue philosophique sur l'échelle des perfections dans l'univers [...]et] cette conception sur l'échelle hiérarchique des êtres [...] est l'héritage d'une pensée émanatiste »[36]. C'est dans ce contexte culturel qu'Augustin repère la trace du péché originel dans la concupiscence.

De la confession de la misère commune de l'histoire humaine à la question du 'comment' de la transmission

Reprenons ! Le péché originel provient d'une action volontaire d'Adam, action qui a été réellement un péché, car ce fut le refus volontaire de répondre positivement à la proposition divine par l'introduction de la convoitise (d'un désir mal orienté) dans la relation avec Dieu. Cette action volontaire, ce péché, a entraîné une culpabilité et une condamnation, auxquelles non seulement Adam a été soumis mais tous les hommes après lui. Il s'agit d'héritage et non d'imitation, terme défendu par les Pélagiens qui soutenaient que chacun pêche 'comme' Adam. Chose impossible, et pour une raison finalement simple : aucun homme ne s'est jamais trouvé dans la situation d'Adam, c'est-à-dire dans une relation immédiate de confiance avec Dieu, mais chacun est toujours déjà pris dans un refus qui caractérise l'histoire humaine, dans une histoire de péché. C'est pourquoi l'humanité 'hérite'[37] de la culpabilité d'Adam et 'mérite' sa condamnation. En ce sens, Augustin peut parler de *massa damnata*. C'est ce que

L'Eglise dit lorsqu'elle soutient que les enfants sans baptême ne peuvent aller 'au ciel'. Si ces positions peuvent heurter par leur radicalisme, on doit entendre ce qui est dit là, à savoir que tout homme, par sa venue au monde dans la nature historique, est déjà en situation d'aversion à l'égard de Dieu. L'expérience commune est, d'une part, que ce refus est historiquement et concrètement (ce qui n'est pas ontologique) toujours déjà là (ce que signifie le terme originel), et, d'autre part, qu'il ne relève pas d'un choix personnel.

Or, si la finalité de la vie de l'homme est de voir Dieu, si c'est bien ce que Dieu veut pour chacun et si c'est bien le désir le plus profond de tout homme, même si c'est aussi le plus secret, on est à même de mesurer l'écart gigantesque d'avec la situation présente. Cette situation peut alors être perçue comme une grande misère, celle d'un monde aux relations abîmées dont il n'est pas l'auteur, dans laquelle il se trouve immédiatement plongé, et dont il s'expérimente héritier[38], responsable. Dans ce monde marqué par le refus de la confiance à l'égard de Dieu, la grande tradition d'Israël, continuée par l'Eglise, consiste à désigner cette misère commune avec lucidité et à confesser qu'un tel monde et un tel homme ont besoin d'être sauvés.

Augustin va plus loin et aborde le comment de la transmission de cet héritage commun. Pour lui, le signe de la culpabilité venant du péché originel, même lorsque ce péché n'est plus imputé et que la culpabilité a été ôtée par la grâce du Rédempteur dans l'événement du baptême, est la concupiscence[39]. Il y a concupiscence dès l'instant où il y a attrait excessif pour les biens matériels, dès l'instant où la convoitise envahit la volonté[40]. Cet envahissement peut concerner « la chair, les yeux et la richesse » (cf. 1 Jn 2, 16), ce qui fait écho au fait que le fruit de l'arbre était « bon à manger, séduisant à voir et désirable pour acquérir le discernement » (cf. Gn 3, 6a) et ce que la tradition a interprété sous la forme de trois libido : libido amandi, libido dominandi et libido sciendi, instinct sexuel ou recherche de la volupté pour elle-même, volonté de puissance ou orgueil qui cherche à imposer sa domination et enfin désir de savoir ou curiosité effrénée à l'égard des connaissances. Chacune de ces convoitises (volupté, orgueil, et curiosité) n'a qu'un objectif, celui de la satisfaction individuelle, et chacune se déploie au-delà de tout contrôle.

Augustin, dans son effort d'explication, va privilégier le lien entre concupiscence et instinct sexuel et, sans oublier les autres sens, se focaliser sur ce lien, pour une raison finalement simple : c'est la situation emblématique où la volonté est déchue de sa position et où l'homme n'a plus la maîtrise de lui-même. D'où ses débats avec Julien d'Eclane sur la valeur à attribuer au mariage :

Son but est de « distinguer la bonté du mariage et le mal de la concupiscence charnelle, en raison duquel l'homme qui naît par son intervention contracte le péché originel. Cette honteuse concupiscence n'existerait pas si l'homme n'avait d'abord péché ; mais le mariage existerait, même si personne n'avait péché. [...] L'homme, après la première transgression de la loi de Dieu, commença d'éprouver en ses membres une autre loi opposée à celle de son esprit et il ressentit le mal de sa désobéissance quand il rencontra la désobéissance de sa propre chair [...] Où trouverait-on démonstration plus pertinente de ce que la nature humaine a été corrompue en retour de sa désobéissance, que dans la désobéissance de ces organes qui assurent, en la transmettant, la survivance de la nature elle-même. »[41]

Ainsi, la transmission de la culpabilité liée au péché d'Adam a lieu par la reproduction, principalement du fait de la caractéristique de démaîtrise propre à l'acte sexuel, qui échappe au contrôle de la volonté. Il faut reconnaître que, si l'explication ainsi proposée permet de tenir la thématique de l'héritage, et en cela elle est loin de la thématique pélagienne de l'imitation qui sous-entend encore une possibilité de choix, elle a jeté l'opprobre sur la sexualité. Le magistère a été attentif à ne pas se focaliser exclusivement sur la concupiscence de volupté, et à ne pas passer sous silence la curiosité et l'orgueil. De même, il a toujours été attentif à ne pas focaliser son propos sur la seule reproduction mais a choisi de parler en terme de génération[42] ou de propagation[43].

A l'issue de ces quelques réflexions, qu'en est-il de l'invention d'Augustin ?

On perçoit la force de sa proposition par rapport à une anthropologie de la seule liberté. On mesure également le rôle de la volonté comme critère anthropologique décisif dans la doctrine du péché originel, une volonté complexe et paradoxale : la volonté comme le lieu de la maîtrise de soi selon une approche philosophique commune ; la volonté comme le lieu où Dieu agit au plus intime de la personne, ce qui met à distance d'une anthropologie de la seule liberté ; la volonté comme le lieu où un refus radical de Dieu peut prendre racine, ce qui manifeste le caractère métaphysique et infini de la volonté. On discerne aussi finalement la pertinence de l'emploi du terme de péché car, si ce péché n'est à confondre ni avec la finitude ni avec le malheur, l'événement déterminant, qui est refus de l'alliance proposée par Dieu, produit une misère commune dans laquelle chacun et tous sont toujours déjà pris. Cet événement se situe dans l'histoire de la relation entre Dieu et les hommes et affecte pourtant la nature humaine, la trace en étant, selon les termes d'Augustin, une culpabilité héritée. En ce sens, le qualificatif d'originel n'est pas abusif.

La foi catholique affirme que seule la grâce qu'est le Christ efface ce péché originel dans l'événement du baptême et, en même temps, maintient, avec une grande lucidité, que cette libération qui est véritable (contre Luther) n'empêche pas qu'une tendance demeure, qui manifeste l'emprise actuelle de la convoitise sous toutes ses formes (à la différence d'Augustin qui se focalise sur la concupiscence de volupté). Cette aversion à l'égard de Dieu ne peut être vaincue par des mérites (contre Pélagie) et n'est pas encore manifeste dans l'histoire du monde car « si, en effet, quand nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec Lui par la mort de son Fils, à plus forte raison, réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie »[44].

Brigitte CHOLVY

*Maître de conférences à la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses
Theologicum de l'Institut Catholique de Paris*

- [30] Cf. Augustin, *De gratia Christi*, X, 11 et XIV, 15 ; BA 22, p. 77 et 85.
- [31] On pense ici à Baius et à Jansénius mais aussi à Luther et à toute la tradition réformée.
- [32] Concile de Trente, Décret sur la Justification, 1547, chap. 5 et Eglise catholique et Fédération luthérienne mondiale, Déclaration commune sur la Justification, 1999, § 22-23-24.

- [33] Paul Ricoeur, article « volonté » dans Encyclopaedia Universalis, v9 et plus largement Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté. Tome I : Le volontaire et l'involontaire, Paris : Aubier, 1950 et Philosophie de la volonté. Tome II : Finitude et culpabilité, Paris : Aubier, 1960.
- [34] L'importance accordée au désir dans la pensée augustinienne est à mettre en parallèle avec le rôle attribué à la convoitise comme élément déterminant du péché d'Adam.
- [35] Pour toutes les citations de ce paragraphe, Paul Ricoeur, art. cit..
- [36] André-Marie Dubarle, op. cit., p. 38-40. Cette Weltanschauung n'est évidemment plus la nôtre.
- [37] L'expression allemande pour « péché originel » est Erbsünde littéralement péché héréditaire.
- [38] Ces considérations rejoignent ce que la psychologie détecte lorsqu'elle met l'accent sur les histoires familiales comme des histoires qui structurent la vie de chacun, avec ses capacités et ses limites, voire ses névroses, et dont il s'agit bien au final d'être héritier. Elles rejoignent aussi l'affirmation paulinienne contenue dans Rm 7, 15-17.
- [39] La concupiscence est la trace du péché originel car elle demeure encore en acte, après que l'imputabilité ait été remise par Dieu, à l'inverse d'ailleurs des autres péchés qui, bien qu'ils aient disparu quant à leur acte, peuvent demeurer quant à leur imputation (reatus) jusqu'à leur pardon effectif.
- [40] La lecture d'André Wénin de Gn 2-3, « Le serpent et la femme ou le processus du mal selon Gn 2-3 », in Christophe Boureux et Christoph Theolbald, op. cit., p. 55-65, va dans ce sens et insiste sur la convoitise.
- [41] Cf. Augustin, De nuptiis et concupiscentia, livre I, I, 1 et VI, 7 ; BA 23, p. 55, 69 et 71.
- [42] La formule du Concile de Trente (1546) est : « transmis à tous par la génération et non par imitation » (canon 3) ; celle du Concile de Carthage (418) : « de façon qu'en eux soit guéri par la régénération ce que par la génération ils ont contracté » (canon 2).
- [43] Le Catéchisme de l'Eglise catholique précise au § 404: « Comment le péché d'Adam est-il devenu le péché de tous ses descendants ? [...] la transmission du péché originel est un mystère que nous ne pouvons pas comprendre pleinement. [...] En cédant au tentateur, Adam et Eve commettent un péché personnel, mais ce péché affecte la nature humaine qu'ils vont transmettre dans un état déchu. C'est un péché qui sera transmis par propagation à toute l'humanité, c'est-à-dire par la transmission d'une nature humaine privée de la sainteté et de la justice originelles [...] ». Le vocabulaire mérite d'être retenu : la transmission du péché originel est un « mystère » qui se fait par la « propagation » d'une nature humaine dans un « état déchu »
- [44] Rm 5, 10 (Traduction oecuménique de la Bible, version 2000).

Evolution d'Augustin sur l'hérédité du péché originel, par Marcel NEUSCH

S'il est indispensable de connaître le contexte dans lequel Augustin a développé sa théorie du péché originel, il n'est pas moins indispensable de chercher à savoir quel contenu il donne à ce péché que toute l'humanité a hérité d'Adam. La question est la suivante : quels sont les effets que le péché

d'Adam a produits en nous ? L'étude qui fait autorité en la matière est celle d'Athanase Sage. L'auteur distingue trois phases dans la pensée d'Augustin[1].

De 387 à 397 : seule la peine est héréditaire
Elle se traduit par la mort corporelle.

Telle est l'opinion d'Augustin jusqu'à l'Ad Simplicianum. La sanction du péché d'Adam est la mort corporelle, et l'alourdissement de l'âme. Pour la justifier, Augustin s'appuie en particulier sur le texte scripturaire de Sagesse 9, 15 : « Le corps, soumis à la corruption, alourdit l'âme. » L'effet sur le corps est la mort, et sur l'âme un poids de la convoitise qui l'alourdit. Dans cette première phase, les descendants d'Adam héritent la peine du péché (mort corporelle), mais non le péché d'Adam. « La peine, commente A. Sage, frappe uniquement la chair, destituée de l'immortalité qui lui était promise. » (p. 213).

Augustin s'en tient sur ce point à l'exposé traditionnel, à savoir que tout homme tient d'Adam une chair qui le condamne à la mort. Quant à l'âme, en dehors du secours du Christ, elle est alourdie d'un poids qui la tire vers le bas. Si elle doit être vouée à la réprobation éternelle, ce n'est pas en raison du péché d'Adam, mais uniquement en raison de ses propres péchés. En limitant l'héritage à la peine du péché, à savoir la mort corporelle, non au péché lui-même, Augustin est fidèle d'une part à Genèse 2, 17 : *morte morieris*, et d'autre part à son anthropologie dualiste, venue du platonisme : « Donc, l'homme, tel qu'il apparaît à l'homme, est une âme raisonnable usant d'un corps mortel et terrestre. » (De moribus eccl. I, 27, 52. BA 1, p. 213).

C'est dans l'Ad Simplicianum qu'apparaît pour la première fois sous la plume d'Augustin, on l'a dit, l'expression de péché originel, mais il s'agit du péché d'Adam (*peccatum originale originans*), non du péché originé, qui affecte toute la nature humaine. Le péché demeure personnel. La seule formule qui pourrait exprimer l'idée d'un péché originel originé se trouve en I, 2, 20 : « Alors a été constituée la masse unique de tous les hommes venant de l'intermédiaire du péché (*veniens de traduce peccati*) et du châtiment de la mortalité. » (Quæst. Ad Simpl. I, 2, 20 BA 10, p. 499). Mais cette formule laisse la question encore indécise. Tout ce que saint Augustin affirme, c'est que la masse issue d'Adam est constituée par la concupiscence charnelle, qui règne sur tous. Avec l'idée de concupiscence, un tournant s'annonce cependant. Car Augustin va l'identifier pratiquement avec le péché originel.

De 397 à 411 : inclusion de la mort de l'âme,
siège de la concupiscence (*libido*)

A partir de 397, Augustin inclut dans la peine héritée d'Adam non seulement la mort corporelle, mais encore la mort de l'âme qui, « marquée des stigmates de la concupiscence n'apparaît pas indemne de toute culpabilité » (A. Sage p. 212). Le point d'appui scripturaire est ici surtout Rm 7, 18-20 : « Je sais en effet que le péché habite en moi. » Si pendant une longue période, la question du péché originel reste encore en friche, c'est dans les derniers livres du *De genesi ad litteram*, et notamment dans la lettre 98, à propos du baptême des enfants, qu'Augustin pose la question en termes plus précis. A. Sage écrit :

« **Les formules deviennent plus techniques** et les progrès de la pensée si impressionnants qu'on se croirait déjà en pleine doctrine du péché originel. L'attention se concentre sur la libido. Celle-ci ne caractérise plus l'extrême misère spirituelle de ceux qui cédant aux entraînements d'une chair corruptible se sont enchaînés, sans pouvoir s'en délivrer, à la loi du péché ; mais ramenée à sa plus simple expression, loi du péché et péché qui habite en nous, elle affecte tout homme venant en ce monde et l'enfant déjà, pour être sauvé, doit en être délivré par la grâce du Christ. De naissance l'enfant contracte non seulement la mortalité, mais d'abord ce " péché " qu'il faut se garder de confondre avec le péché originel. » (p. 225)

En cette seconde étape, ce qui retient l'attention d'Augustin, c'est la libido. Le péché procède de la libido, mais la libido n'est pas encore le péché originel. « La libido a blessé à mort le genre humain à l'instant même où, en Adam qui se séparait de Dieu, se perpétrait le premier péché et quiconque naît d'Adam est Adam. Alors même qu'il ne s'appartenait pas personnellement au moment du premier péché, du fait de sa naissance adamique, il contracte en la nature qui lui est transmise la blessure de ce péché et parvenu à l'âge de discrétion il ajoute par ses propres péchés Adam sur Adam. Cette libido est si étroitement liée au péché qu'elle mérite la qualification de péché. Elle est aux yeux de saint Augustin : « Le péché qui habite en nous », dont parle saint Paul. » (A. Sage, op. cit. p. 233). Mais, ajoute A. Sage, « bien que la concupiscence soit dite péché, bien qu'il soit parlé de transmission du péché, la concupiscence ne s'identifie pas avec le péché originel, dont il n'est pas encore question ; dont la formule ne se rencontre pas tout au long de cette seconde étape ni la réalité que cette formule recouvre. Si près que l'on soit du péché originel, le dernier pas reste à accomplir.» (ib.)

De 412 à 413 : l'homme contracte le péché d'Adam par génération (propagation), non par simple imitation.

La première émergence de l'hérédité du péché originel figure dans le *De peccatorum meritis*. L'expression du péché originel signifie le caractère héréditaire non seulement de la peine, mais du péché d'Adam. Désormais, dès la naissance, l'homme hérite du péché des premiers parents et, s'il n'est pas remis par la grâce du baptême, il suffit à entraîner une condamnation à la mort éternelle. C'est sur la pratique du baptême que saint Augustin s'appuie ici, et il justifie cette pratique par la parole de Jésus : « Laissez venir à moi les petits enfants » (Marc 10, 14), parole qui n'a de sens à ses yeux que dans la mesure où les petits enfants sont marqués par le péché originel. Cette question deviendra particulièrement vive dans la lutte contre Pélage, comme on l'a déjà dit. Cette doctrine d'Augustin sera ratifiée au concile de Carthage en 418, et elle devient dès lors la doctrine commune de l'Eglise (le concile d'Orange en 529 en fait une doctrine de foi; reprise au concile de Trente).

[1] Athanase Sage, *Péché originel. Naissance d'un dogme. Revue des études Augustiniennes XIII, 3-4 (1967) pages 211 à 248.*

Régénération dans le baptême. Le péché dit « originel » chez les Pères grecs, par Lucian DINCA

Introduction.

Généralement, la tradition patristique d'expression grecque interprète le baptême et la nécessité de sa réception non en fonction de la théorie d'un péché dit originel, mais en insistant surtout sur la renaissance de l'homme de l'eau et de l'Esprit. La première naissance de l'être humain a lieu dans les eaux du sein maternel, naissance qui lui fait partager le sort réservé aux mortels : la contamination, ou la souillure avec le mal et sa conséquence, la mort. La seconde naissance a lieu dans les eaux du baptême au sein virginal de l'Eglise, renaissance qui lui fait partager le sort réservé aux sauvés : participation à la vie divine et sa conséquence, la vie éternelle en Dieu, ou la divinisation. Le passage biblique utilisé pour exprimer la nécessité de la renaissance est l'entretien nocturne de Nicodème, image des catéchumènes qui sont encore dans les ténèbres, avec Jésus (cf. Jn. chap. 3). Tous les hommes portent dans leur chair la trace de la désobéissance des premiers parents qui leur a fait perdre l'état de grâce et le baptême régénère l'être humain en profondeur lui redonnant l'état de grâce et la divinisation.

La triple immersion/émersion dans les eaux du baptême souligne les liens nouveaux qui unissent les hommes aux personnes de la Trinité : devenir fils d'un même Père, revêtir le Christ, recevoir le don de l'Esprit Saint qui fait de tous des frères. Un homme mort descend dans la piscine baptismale pour ressortir en homme vivant, car la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est de contempler le Dieu vivant (Irénee de Lyon, Contre les hérésies, III, 2). Désormais, cette nouvelle naissance repositionne l'homme debout devant son créateur et lui confère une existence nouvelle enracinée dans le Christ ressuscité. L'immersion dans l'eau est le symbole de la participation à la mort du Christ et à la mort au péché et aux souillures du mal, tandis que l'émersion symbolise la merveilleuse régénération pour la vie éternelle. Ainsi, le baptême inaugure en nous la véritable vie parce qu'il nous fait sortir de l'esclavage des souillures et de la mort et restaure en nous la grâce de l'image de Dieu.

Le témoignage des deux premiers siècles

Un numéro des Itinéraires augustiniens sur « l'homme pécheur » doit nécessairement faire une place privilégiée au concept du « péché originel », devenu, depuis saint Augustin, un argument majeur pour justifier la pratique du baptême des tout-petits[1]. Cependant, si nous voulons donner une vue d'ensemble, plus élargie, du soi-disant péché originel, qu'Augustin lui-même reconnaît représenter une question très obscure, quelle est l'utilité des consécration – baptêmes – des petits enfants ? C'est là une question très obscure, oscurissima quaestio (La grandeur de l'âme, 36, 80. B.A. t. V, p. 395), il faut faire appel à la tradition byzantine et voir comment les Pères de l'Orient chrétien ont compris la nécessité du baptême. L'objectif de ce parcours n'est pas de donner tort ou raison à une pratique baptismale axée sur la théologie du lavement ou purification du péché dit originel considéré comme

héréditaire. L'intention est plutôt celle de donner la voix aux Pères grecs pré-augustiniens afin d'éclairer un peu plus le rapport, reconnu comme obscur, entre la théologie du baptême et la théorie du péché originel.

Une analyse sommaire du corpus néo-testamentaire[2] nous permet de conclure que les chrétiens, dès l'origine, ont pu construire une théologie baptismale sans faire appel au concept de péché originel. En s'inspirant des Evangiles et des écrits pauliniens, les Pères Apostoliques ont centré leur prédication sur le kérygme, c'est-à-dire sur l'annonce du message salvifique apporté par le Christ. Les premiers documents chrétiens postbibliques, Didakè, Lettre de Clément de Rome, Lettre de Barnabé, Pasteur d'Herma ne présentent aucune trace ou allusion à une quelconque solidarité peccamineuse avec le péché d'Adam. L'intention des documents cités est plutôt de montrer les perspectives de la grâce ouvertes par la mort et la résurrection du Christ, prémices de la mort et résurrection de tout homme. Lorsqu'ils parlent du baptême, ils le mettent en relation avec la purification des péchés, reprenant ainsi la description néo-testamentaire du baptême pour la rémission des péchés administré par Jean le Baptiste, sans aucune mention d'un péché originel qui serait transmis par génération. La nouveauté du baptême chrétien par rapport au baptême du Baptiste est apportée par le Christ qui a inspiré le baptême dans l'eau et dans l'Esprit au nom des personnes trinitaires : Allez, faites des nations des disciples, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (Mt. 28, 19-20).

Avant le baptême l'homme est esclave du péché et de Satan, l'instigateur du mal dans le monde, tandis qu'après le baptême l'homme est libre et vit sous le règne de la grâce advenue dans le Christ. Dans la Lettre de Barnabé nous lisons : nous descendons dans l'eau de la piscine baptismale remplis de péchés et de souillures..., en recevant la rémission de nos péchés par le baptême, nous devenons des hommes nouveaux... Dieu habite réellement en nous (nos 11-16). L'auteur parle ici des péchés des adultes commis avant l'adhésion à la foi et qui maintenant sont conduits, pendant les célébrations de la vigile pascale, dans la piscine baptismale. Ainsi, le baptême remet leurs péchés personnels, non pas un péché qu'ils auraient hérité à la naissance par voie de génération. Le néophyte était invité à abandonner la voie des ténèbres, c'est-à-dire à sortir de l'esclavage du péché et de la mort, et à suivre la voie de la lumière, c'est-à-dire la voie tracée par le Christ, en vivant selon les vertus évangéliques. Dans les premiers documents chrétiens extrabibliques, il n'y a pas de mention d'un péché dit originel. Cependant on parle en termes néo-testamentaires d'un baptême pour la rémission des péchés personnels commis par les adultes avant le baptême.

Une théorie qui trouve progressivement sa place dans les écrits des Pères grecs du II^e siècle est celle de la naissance même qui introduit l'être humain dans un monde dont il devient solidaire. Dans ce monde il y a la manifestation de la domination de Satan. Seul le baptême libère l'homme de cette condition servile et l'introduit dans la condition des êtres spirituels. Par le baptême il revêt la robe blanche et reçoit sur le front la marque de l'Agneau, étant plongé avec lui dans sa mort et dans sa résurrection : L'un des vieillards prit la parole et me dit: Ceux qui sont revêtus de robes blanches, qui sont-ils, et d'où sont-ils venus? Je lui dis: Mon Seigneur, tu le sais. Et il me dit: Ce sont ceux qui viennent de la grande tribulation; ils ont lavé leurs robes, et ils les ont blanchies dans le sang de l'Agneau (Ap. 7, 13-14). C'est dans ce sens que les Pères grecs du II^e siècle justifient le baptême des enfants. Selon eux, les nouveaux-nés n'ont pas reçu une contamination ou infection avec la faute d'Adam qui nécessiterait le baptême, mais ils enseignent la théorie de la solidarité dans le péché universel. En faisant recours au chapitre 6 de la Lettre aux Romains où saint Paul oppose le Christ à Adam, ils soulignent l'universalité du péché

sans aucune référence à la transmission héréditaire du péché d'Adam. Par ailleurs, les Pères des deux premiers siècles constatent que le vase d'élection non plus n'a jamais mis en rapport la nécessité du baptême avec le péché de nos premiers parents.

En général les patrologues ne voient dans les écrits des Pères grecs aucune référence à une théologie du baptême qui remettrait un péché héréditaire. André Benoit souligne que dans le pardon accordé lors du baptême il n'est pas question du péché originel, il s'agit avant tout des péchés actuels commis par l'individu[3]. Et Gérard-Henry Baudry de conclure : Il y a deux approches de la condition misérable de l'homme. L'une en fait remonter l'origine à Adam et la présente, certes, comme la conséquence de son péché, mais non pas comme la transmission de ce même péché, nuance importante. Les Pères du IIe siècle restent fidèles à cette ligne qui est biblique, en ne parlant pas d'un péché héréditaire dans leur réflexion sur le baptême. Mais il y a aussi une seconde approche, qui prend deux formes : l'une plus discrète et plus populaire, qui considère que de fait l'homme est souillé dès sa naissance ; et l'autre, plus explicite, qu'il est esclave de Satan. Cette dernière approche, typiquement judéo-chrétienne, existe aussi surtout chez ces mêmes Pères. C'est même leur façon à eux – biblique – de comprendre l'universalité du péché. Selon cette perspective – l'esclavage de Satan –, ils n'ont pas besoin d'imaginer une transmission héréditaire du péché d'Adam[4]. Les conclusions de ces deux chercheurs nous permettent de dire que dans les écrits des Pères de l'Orient chrétien au IIe siècle il n'y a pas l'intention théologique de répondre au problème posé par l'universalité du péché en reconnaissant dans la faute d'Adam un péché qui serait transmis à toute l'humanité. Leur enseignement est plutôt de montrer comment le baptême libère de l'emprise du mal et de Satan qui depuis l'origine induit l'homme en erreur produisant la confusion entre la création et le Créateur : vous serez comme Dieu (Gn. 3, 5). Satan est l'adversaire de la race humaine, mais le Christ l'a vaincu par sa mort et sa résurrection. Si Satan avait entraîné l'humanité dans la mort, le Christ l'entraîne dans la résurrection et la vie éternelle. Le baptême célèbre cette victoire définitive sur le mal et introduit l'humanité dans la sphère de la miséricorde divine et d'une régénération toujours possible à l'image et ressemblance de Dieu.

À tout ce que nous venons d'affirmer dans cette analyse, il faut reconnaître, toutefois, une exception. En effet au IIe siècle du christianisme on voit apparaître une secte, l'encratisme[5], combattue par Clément d'Alexandrie, Irénée de Lyon, Eusèbe de Césarée[6]. Les deux principaux représentants de cette secte sont Tatien et Jules Cassien qui soutenaient que dans le péché d'Adam toute l'humanité est impliquée parce que ce péché est transmis à tous par génération. Ainsi, les partisans de l'encratisme peuvent justifier le baptême des tout-petits. Dans cette secte, en marge donc de la Grande Eglise, on constate l'émergence de l'idée qui aboutira dans le christianisme occidental, deux siècles plus tard, à la théorie du péché originel.

Le témoignage du IIIe siècle.

Comme figure emblématique du IIIe siècle, j'arrête mon choix sur le témoignage d'Origène d'Alexandrie, l'un des plus grands théologiens de langue grecque de l'antiquité chrétienne. Dans notre enquête il nous intéresse surtout par la manière dont il justifie le baptême des enfants. Prenant appui sur des textes bibliques, Lv. 12, 2-8, Ps. 50, 7, Jb. 14, 4-5, l'Alexandrin affirme que tout ce qui naît dans la

chair est corrompu par la souillure d'iniquité et du péché, sinon le baptême des tout-petits serait complètement inutile(Homélie sur le Lévitique, VIII, 3). Origène voit la pratique du pédobaptême déjà présente dans l'Eglise apostolique : l'Eglise a reçu des Apôtres la tradition de donner le baptême aux tout-petits eux-mêmes. Ils savaient en effet, ceux à qui furent confiés les secrets des mystères divins, que tout homme avait en lui, du fait de sa naissance, la souillure du péché que devaient laver l'eau et l'Esprit Saint(Homélie sur la lettre aux Romains, V, 9). Cette même idée est exprimée également dans l'Homélie sur saint Luc, XIV, 5 : C'est parce que le sacrement du baptême enlève la souillure qu'ils ont contractée en naissant que les petits enfants reçoivent le baptême.

La lecture de ces deux textes nous conduit à constater qu'Origène mélange deux traditions que nous avons déjà rencontrées dans l'analyse des deux premiers siècles : d'une part la tradition des encratites qui affirment la transmission génitale d'une souillure originelle, et, d'autre part, la tradition philosophique présente dans le milieu alexandrin selon laquelle toute âme qui vient dans la chair est contaminée par le contact avec celle-ci. Ce mélange des traditions conduit Origène à justifier le baptême des petits enfants. Cependant, nous avons tout intérêt à nous arrêter quelques instants sur la distinction fondamentale que l'Alexandrin fait, et qui le sépare de la future théologie du péché originel propagée par Augustin. En effet, Origène, dans l'Homélie sur saint Luc, XIV, 3, distingue souillure et péché. Il souligne que les petits enfants naissent en contractant une souillure, par le fait de leur solidarité avec l'humanité dans laquelle ils naissent, non pas un péché. Soulignant cette distinction le théologien alexandrin fait ressortir son humanisme qui lui permet de ne pas tomber dans les pièges, qu'Augustin n'a pas réussi à éviter, de mélanger ou de prendre pour synonymes souillure et péché. Origène ne cessera pas de répéter que le péché est un acte libre par définition : Ce n'est pas notre nature qui, en nous, est cause du mal, mais notre libre arbitre qui fait le mal sans contrainte(Commentaire sur Matthieu, X, 11). Etant donné que les petits enfants ne peuvent pas encore user de leur libre arbitre, ils ne peuvent pas commettre un péché, au sens strict du terme, uniquement à cause de leur nature humaine. La plupart de Pères byzantins adoptent un même langage qui a l'avantage d'être rigoureux et a des réminiscences bibliques.

Faisant cette distinction subtile entre souillure, non volontaire, et péché, acte libre, les Pères de l'Orient chrétien montrent, à la suite d'Origène, une position équilibrée évitant les extrêmes. Cependant il faut reconnaître que de telles positions sont difficiles à maintenir, Origène lui-même n'étant pas toujours aussi rigoureux quant à cette distinction. Toutefois, une idée est claire sous leur plume : le baptême est nécessaire pour tous, petits enfants et adultes, pour les libérer de l'esclavage de Satan et célébrer la victoire du Christ. C'est pour cela que les Pères d'expression grecque parlent volontiers du baptême le nommant : bain de régénération, le sacrement de l'illumination, le mystère qui plonge l'homme dans la mort/résurrection du Christ pour en ressortir revêtu du Christ(Jean Chrysostome, Catéchèses baptismales, II, 2). Les trois sacrements de l'initiation chrétienne, baptême-confirmation-eucharistie, réalisent dans les personnes des néophytes la mort et la résurrection du Christ dans laquelle ils ont été plongés. Désormais leur devoir est de vivre dans la lumière de cette nouvelle vie passant de l'homme ancien, Adam, à l'homme nouveau, le Christ. La vie sacramentelle dans l'Eglise a le rôle de configurer les fidèles au Christ qu'ils ont revêtu dans les eaux du baptême : le Christ est lumière, de même les chrétiens sont lumière ; le Christ est A & Ω (Alpha et Oméga) et dans le Christ les fidèles ont vaincu la mort, car le Christ a offert son corps en appât à la mort et la mort y a mordu et s'est vue prise au piège ; le Christ est Fils de Dieu par nature, les croyants sont fils de Dieu par la grâce de la

régénération à l'image et à la ressemblance du Christ dans le baptême : C'est pour cette raison que nous baptisons même les petits enfants, bien qu'ils n'aient pas de péché, pour que leur soient ajoutés la justice, la filiation, l'héritage, la grâce d'être frères et membres du Christ, et de devenir la demeure du Saint Esprit(Jean Chrysostome, Catéchèses baptismales, III, 6). Dans de telles affirmations se trouve la justification de la nécessité du baptême des enfants et des adultes. Seul le baptême nous fait passer de la solidarité contractée à notre naissance avec la souillure humaine à la solidarité des sauvés par la grâce de la régénération dans l'eau et l'Esprit Saint.

Conclusions

Au terme de ce parcours bien sommaire et pas du tout exhaustif sur la présence ou non des traces du péché dit originel dans les écrits des Pères d'expression grecque, trois remarques s'imposent. Tout d'abord nous avons eu l'occasion de souligner que la tradition chrétienne orientale ne connaît pas la notion de péché originel. Bien que dès la période apostolique on constate la pratique du baptême des tout-petits, la défense de cette pratique n'a pas comme point d'appui la notion d'un péché qui se transmettrait par génération d'Adam jusqu'à la fin du monde. La nécessité du baptême pour tous, petits et adultes, est justifiée par la grâce de la configuration de l'homme au Christ mort et ressuscité avec lequel le néophyte est revêtu, selon l'expression de saint Paul : Vous tous, qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ (Gal. 3, 27).

Deuxièmement, notre enquête nous a conduits à voir qu'une première attestation, de ce qui deviendra plus tard la théologie du péché originel, a émergé dans un milieu sectaire, les encratites, en marge de la Grande Eglise.

Voyant dans la matière l'identification avec la nature du mal, les encratites prohibaient les liens matrimoniaux afin d'éviter que des hommes naissent avec un péché transmis par génération humaine. Une telle théorie a été combattue par les hérésiologues du IIIe siècle du christianisme qui voyaient dans la matière plutôt une œuvre bonne du Dieu Créateur qui est Bon et dans la génération humaine la volonté divine de procréation afin de peupler la terre : Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il créa l'homme et la femme. Dieu les bénit, et Dieu leur dit : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre(Gn. 1, 27-28).

Enfin, un dernier aspect important à retenir est la distinction fondamentale qu'Origène fait, et à sa suite la plupart de Pères grecs en tiennent compte, entre la souillure et le péché. La souillure est transmise par génération à cause du fait même qui nous rend solidaires de l'humanité dans laquelle nous naissons, tandis que le péché est un acte personnel volontaire. Dans cette perspective le pédobaptême est justifié en insistant sur la régénération dans l'eau et l'Esprit Saint, conformément au dialogue de Jésus avec Nicodème : En vérité, en vérité, je te le dis, si un homme ne naît d'eau et d'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit. (Jn 3, 5-6).

[1] Voir Gérard-Henry Baudry, "Pédobaptême", in: *Catholicisme*, t. X, col. 1064-1067.

[2] Voir Gérard-Henry Baudry, *Le péché dit originel*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 336-346.

[3] André Benoit, *Le baptême chrétien au IIe siècle*, Paris, P.U.F., 1953, p. 223.

[3] Gérard-Henry Baudry, *Le péché dit originel*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 350-351.

[4] L'encratisme dérive du grec *enkrateia* traduit habituellement par continence. Il renvoie à la maîtrise de soi et de ses passions. A la base de cette doctrine se trouve l'identification de la matière avec le Mal. A nombre d'aspects de la vie, comme l'union matrimoniale, la consommation de viande et de vin, le bien-être matériel, l'encratisme attribue une forte valence peccamineuse

[6] Clément, *Stromates*, III, 80, 3; Irénée, *Contre les hérésies*, I, 28, 1 ; Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, IV, 29, 3.



Lucian Dîncă

Augustin de l'Assomption

Le concept augustinien de confessio. Originalité et tradition, par Arnaud ALIBERT

Plus que leur maintien en bonne place en librairie, il est remarquable que les Confessions soient encore capables de créer l'événement, comme ces dernières années, avec le duo André Mandouze – Gérard Depardieu à Notre Dame de Paris, ou avec une nouvelle traduction sous le titre : « Les Aveux » par Frédéric Boyer. La publication en français près de cinquante ans après sa parution en allemand d'un article de Joseph Ratzinger[1] n'est donc pas due seulement au fait que l'auteur est aujourd'hui pape. L'objet de l'étude intéresse. Mais il faut lever immédiatement l'ambiguïté: il ne s'agit de parler ni de la confession sacramentelle (ou des diverses formes d'exomologèse[2], dont la pratique est de plus en plus négligée, ni de la confession de stars qui, par son succès, se répand sur les écrans et qui n'est qu'une auto-publicité maquillée en confidences. Le cœur de l'étude est la dimension théologique de la confession augustinienne, avec cette question : en quoi le livre des Confessions propose-t-il une conception de la confessio qui en fasse un élément essentiel de la théologie d'Augustin ?

Joseph Ratzinger s'emploie en effet à extirper de l'usage des mots confessio et confiteri et de leur réseau sémantique non seulement leur sens classique, mais encore un sens nouveau proprement théologique, dans le double but : d'une part, assurer la place des Confessions dans le corps doctrinal de la pensée d'Augustin, et d'autre part, élargir l'esprit du lecteur sur le sens de la confession chrétienne. Pour tenir cette gageure, l'auteur pose d'emblée que la confession est davantage que le couple classique : profession de foi et glorification de Dieu. Avant d'explorer ce qui pourrait être ce surcroît de sens, constituant la spécificité de la conception augustinienne de la confession (2ème partie de l'article), l'auteur met au jour la sédimentation des significations du terme.

Une première strate appartient à la sphère non chrétienne: la confession comme aveu devant un tribunal, souvent sous la contrainte de la menace de torture. Cette vision se retrouve dans l'esprit du peuple chrétien antique. Bien des Pères, de Tertullien à Augustin, auront du mal à inculquer la deuxième dimension de la confession, celle de la glorification de Dieu. Ce qui permettra l'émergence de cette nouvelle signification sera la relecture de la Passion du Christ à la lumière de l'Église des martyrs.

Le Christ est le modèle du confessant; son silence devant Pilate est « l'aveu » chrétien type. Dès lors, les martyrs chrétiens, fidèles aux paroles de Jésus appelant au témoignage ultime de la foi en vue du jugement, publient une confession glorieuse de leur foi en refusant de se prêter à la « confession » honteuse (apostasie) d'une foi reniée sous contrainte de torture.

Un troisième mouvement porte la confession au-delà du simple aveu. Dans le monde juif déjà, une pratique ancienne d'exomologèse (aveu des fautes) visait à la réconciliation avec Dieu via l'humilité. Cette idée pénètre profondément le christianisme grâce aux Ecritures, et en particulier la littérature sapientielle: la confession de la faute ou du péril actuel du fidèle s'accompagne toujours dans la sagesse juive d'une louange et d'une prière de reconnaissance envers Dieu qui sauve. En Occident, c'est sans doute à Hilaire et à Jérôme que l'on doit cette conviction que le corpus biblique dit de Sagesse et notamment le chant des psaumes ont la charge d'exprimer à la fois l'aveu de la faute, prémices d'une pénitence sincère, la profession de foi du Salut et l'action de grâce subséquente. Le christianisme latin accueille cet héritage par l'intermédiaire de la version grecque de la Bible (Septante) laquelle utilise un lexique qui converge vers le terme de confessio.

La réflexion pourrait ici s'épuiser sur la question du choix du mot qui rendrait compte le mieux de la polysémie du terme latin de confessio. La langue allemande a ses propres difficultés sur cette question lexicale; le français de la traduction n'en a pas moins. J. Ratzinger propose alors une sortie par le haut de l'impasse sémantique en déplaçant l'interrogation du champ philologique au champ théologique. Ce déplacement est justifié par le fait de vouloir situer, chose difficilement contestable, le livre des Confessions au cœur du développement doctrinal de la pensée de saint Augustin et non comme une annexe biographique qui ne donnerait qu'un relief contextuel à sa pensée dogmatique. Ce faisant, les Confessions peuvent être examinées sous le double angle de la théologie de la grâce et de la notion de sacrifice : c'est l'objet de la seconde partie de l'article.

Le point de départ est scripturaire: « qui fait la vérité vient à la lumière » (Jn 3,21). L'auteur montre le dilemme de cette affirmation : comment faire la vérité quand on est encore dans les ténèbres du péché? La théorie augustinienne de la grâce soutient une vision de ce que nous appelons, sans que l'auteur de l'article n'utilise ses termes, la confession à la seconde puissance.

La confession première consiste à se reconnaître fondamentalement pécheur, donc de reconnaître ipso facto que seul Dieu est le bien, et corrélativement, que seul l'homme qui s'inscrit en dépendance de Dieu est capable de bien. C'est en chassant de soi tout ce qui n'est pas divin pour ne vivre que de la grâce, que l'homme va faire la vérité – confession à la seconde puissance – et par là se mettre en mouvement vers la lumière qui est le Christ lui-même. Moyennant quoi, le fidèle confessant est mis au cœur de la dynamique de la grâce : il y a la grâce inaugurale de la pénitence et de la reconnaissance de son péché, la grâce corrélée de la reconnaissance de la bonté de Dieu, la grâce subséquente de l'accession à la vérité pour sa propre vie et la grâce résultante de la venue à la lumière du Christ. La grâce de Dieu est donc l'agent qui fait de la confession à la fois un aveu et une reconnaissance de la seule bonté de Dieu, disons de sa gloire, mais aussi un « faire la vérité » qui conduit à la lumière.

Sur le plan métaphysique, la confession n'est donc pas l'expérience du néant de soi, mais l'inscription de soi dans une suite dont le principe est la lumière et la vérité rendues accessibles par la coopération

de l'homme à l'œuvre de la grâce. Cette inscription est un gain ontologique, un surcroît d'existence qui est la signature même de la grâce, et donc d'une certaine manière l'opposé de la confession comme anéantissement de soi ou comme purification de la conscience.

Reste qu'en régime chrétien, le principe de transformation du monde – et on parle bien ici dans la confession, de mouvement existentiel et de gain ontologique – n'est pas une substitution mais une conversion. J. Ratzinger rappelle opportunément que la grâce et la lumière, autrement dit le salut, sont apportées au monde par le Christ au prix de son sacrifice qui est l'acte par lequel il unit l'humanité à Dieu. Le surcroît ontologique précédent inclut donc nécessairement cette dimension de sacrifice. Or, la confessio ici décrite comporte bien, premièrement un abandon de soi à la grâce qui passe en particulier par le rejet du péché, et secondement une union à Dieu par le « faire la vérité » et la venue à la lumière qui s'en suit. La confession est donc aussi sous-tendue par une logique sacrificielle. Par là l'auteur achève de mettre au jour le sens proprement théologique de la confessio, éclairant ainsi la place centrale des Confessions dans l'œuvre et la pensée de saint Augustin. Pour autant, il ne s'interdit pas de souligner dans l'apport augustinien le manque de la profession de foi, inhérente à toute confessio. Question laissée en suspens, qui relève davantage, il est vrai, de la théologie pastorale.

[1] « Originalité et tradition dans le concept augustinien de 'confessio' », dans Saint Augustin, sous la direction de Maxence Caron, Les Cahiers d'Histoire de la philosophie, Cerf,, 2009, p. 9-36.

[2] Terme employé en différents sens. Les Grecs ont donné souvent ce nom à toute pénitence. Les Occidentaux l'ont restreint à la partie de ce sacrement qu'on nomme confession.

Arnaud ALIBERT
Augustin de l'Assomption

AUGUSTIN AUJOURD'HUI

Pardonne-nous... comme nous pardonnons... Le pardon dans les textes bibliques, par Sophie RAMOND

Le pardon dans les textes bibliques.

Dans l'évangile, Jésus révèle la joie de Dieu pour les pécheurs qui se repentent et reçoivent son pardon (Lc 15, 7). Mais il en donne aussi le corollaire : l'exigence de pardonner à son tour pour celui qui veut être parfait comme le Père (Lc 17, 4). Au vu des tentations de vengeance qui nous habitent face au mal subi, nous n'en serions sans doute pas capables si nous n'avions la conviction d'être nous-mêmes pardonnés par Celui qui est la source du pardon originel.

Pour révéler l'offre de pardon que Dieu propose aux hommes, les textes bibliques usent d'une métaphore juridique : elle révèle les manières d'être et d'agir de Dieu en même temps qu'elle interpelle l'homme qui veut emprunter les voies divines. Les textes bibliques nous montrent aussi que la patience divine ne s'épuise pas : il nous éduque et nous enseigne, nous pardonne si nous le lui demandons, Celui-là même dont l'amour nous précède et qui attend de nous que nous vivions en communion avec lui. La prière biblique est cette école où non seulement nous demandons à être pardonnés mais où nous apprenons aussi le courage de pardonner à notre tour.

1. Révélation d'un Dieu qui pardonne.

Les textes vétérotestamentaires font état d'une double modalité d'intervention juridique en cas de conflit. A côté de la structure juridique proprement institutionnalisée, le procès au tribunal, il est fait mention de la controverse bilatérale. Le procès juridique est une procédure dans laquelle la victime lésée fait appel à un tiers, le juge, pour décider qui est coupable et qui est innocent et pour établir les modalités de rétablissement du droit. En soi, dans la structure du procès, se trouve la coupure entre vengeance et justice. Il n'en reste pas moins que le juge « devra nécessairement condamner le coupable et ne pourra donc pas rétablir la justice comme réconciliation entre les parties. De ce point de vue, la procédure qui, au contraire, passe à travers le pardon apparaît plus conforme à la pleine justice ; c'est si vrai qu'en elle Israël reconnaît l'agir "divin" par excellence à son égard, et donc l'instance de sens à poursuivre dans la société et dans l'histoire des hommes »[1]. La procédure qui passe à travers le pardon, le *rîb*, est une controverse entre deux parties sur des questions de droit. Un accord ayant été bafoué, une alliance rompue, la partie offensée conteste l'autre partie, en l'accusant d'infidélité et d'injustice ; elle crie sa revendication du droit lésé. Faisant ainsi, au lieu de recourir à un procès au tribunal, elle appelle la partie adverse à revenir d'elle-même à une relation respectueuse des droits et devoirs de chacun. Si le *rîb* obtient son effet, les deux parties pourront renouer leur rapport. Dans la controverse bilatérale, le désir de la personne lésée n'est pas de vaincre l'adversaire, mais de le convaincre ; car ce qu'elle recherche véritablement ce n'est pas que l'accusé soit puni mais qu'il change de conduite, sorte de sa situation injuste et recommence à vivre une relation droite. Pour parler des relations de Dieu avec son peuple, les textes bibliques montrent souvent Dieu entrant en querelle avec son peuple parce qu'il s'est détourné de lui, a sombré dans l'idolâtrie, ou pratique un culte mensonger parce que non accompagné de justice sociale. La figure de Dieu qui ressort de ces textes n'est pas celle d'un juge, qui sanctionnerait le péché et rétribuerait la vertu, mais celle d'un Dieu qui justifie, sans se laisser désarmer par les infidélités. La justice de Dieu est offre de vie et de communion. Nous l'indiquions, la controverse bilatérale a pour visée de conduire l'accusé à changer de conduite. C'est pourquoi, le Seigneur dit à son peuple en Is 1, 18 : Allons ! Discutons ! Quand vos péchés seraient comme l'écarlate, comme neige ils blanchiront ; quand ils seraient rouges comme la pourpre, comme laine ils deviendront. Dieu n'enferme pas dans le passé ; il ouvre toujours un avenir. En entrant en *rîb* avec le peuple pécheur, en pardonnant lorsque ce dernier se reconnaît coupable et se repent, Dieu offre la promesse d'un avenir délivré du poids de l'irréremédiable.

Le pardon est inconditionnel, antérieur à toute attente, mais d'une certaine manière, il appelle une réponse à son offre. Le pardon ne peut pas être accordé s'il n'est pas demandé ou reçu. Dans les textes vétérotestamentaires usant de la métaphore du *rîb* lorsque Dieu dénonce les péchés de son peuple,

celui-ci est libre de reconnaître son tort ou de le nier. S'il le reconnaît, le rîb débouche sur le pardon. Reviens, rebelle Israël, oracle du Seigneur. Je n'aurai plus un visage sévère car je suis miséricordieux, oracle du Seigneur... Revenez fils rebelles –oracle du Seigneur – car je suis miséricordieux – oracle du Seigneur –, je ne garde pas toujours ma rancune. Reconnais seulement ta faute... (Jr 3, 12-13). En réalité, l'horizon de la réconciliation ne s'ouvre au moment du pardon que parce qu'il était déjà inscrit dans la dénonciation elle-même comme sa finalité principale. Parce que Dieu est mû par l'amour, quand il se trouve face à la confession de la faute et à la demande de rétablir la communion, il se révèle, sans ambiguïtés, dans sa dimension de pardon. Vu dans cette perspective, le pardon est un acte originaire, déjà en quelque sorte concédé unilatéralement par l'offensé, Dieu, et qui attend l'occasion de se rendre visible quand le coupable le reçoit. Dans le miroir du pardon offert d'entrée de jeu, l'accusé découvre à la fois l'ampleur du mal qu'il a fait et la possibilité de commencer une vie neuve non accablée par le souvenir, le remords. N'est-ce pas à une attitude semblable que le Christ nous appelle : Si ton frère vient à pécher, réprimande-le et, s'il se repent, remets-lui. Et si, sept fois le jour, il pêche contre toi et que, sept fois, il revienne à toi, en disant 'je me repens', tu lui remettras (Lc 17, 3-4) ?

[1] P. Bovati, Ristabilire la giustizia, Roma, Pontificio Istituto Biblico, An Bibl 110, 1986 p. 152. Ici et ailleurs je traduis.

2. Pédagogie divine.

La double dimension de l'aveu de la faute et de l'espérance du pardon trouve dans le livre de la Sagesse de Salomon un bel écho dans la confession de foi suivante : Tu as donné le bel espoir à tes fils qu'après les péchés tu donnes le repentir (12, 19). Dieu, en effet, fait preuve de miséricorde et il le fait dans un but pédagogique : Tu fermes les yeux sur les péchés des hommes, pour qu'ils se repentent (11, 23).

Dans un développement sur la justice divine (11, 15 à 12, 22), le livre affirme que la toute-puissance de Dieu s'exerce en miséricorde. Alors que les impies, idolâtres et oppresseurs du peuple de Dieu, auraient mérité d'être poursuivis par la Justice, balayés par le souffle de la puissance divine (11, 20), ils sont châtiés et avertis. L'exercice de la justice divine est attente de conversion : Tu as pitié de tous, parce que tu peux tout, tu fermes les yeux sur les péchés des hommes, pour qu'ils se repentent (11, 23). Elle découle d'une force qui est à la fois souveraine et maîtrisée : dominant ta force, tu juges avec modération et tu nous gouvernes avec de grands ménagements (12, 18). La puissance de Dieu justifie sa pitié envers les pécheurs ; sa force s'exerce en douceur et en modération. La véritable force telle qu'elle apparaît dans les manières d'être et d'agir de Dieu, telle que les hommes peuvent la reconnaître dans une relecture de leur histoire, révèle qu'il n'a d'autre projet que de se laisser connaître, d'entraîner les siens dans la voie de la justice.

Le livre de la Sagesse de Salomon révèle ainsi que la toute-puissance de Dieu justifie sa pitié envers les impies. Parce que, de mésaventure, il arrive à tout être humain de pécher, le livre cherche à maintenir dans l'espérance que la conversion est toujours attendue par Dieu, lui qui ne refuse jamais sa miséricorde. Toi notre Dieu, tu es bon et vrai, lent à la colère et gouvernant l'univers avec miséricorde. Si nous péchons, nous sommes à toi, car nous connaissons ton pouvoir, mais nous ne pécherons pas, sachant que nous sommes comptés pour tiens. (15, 1-2). Il s'agit de se laisser reprendre lorsqu'on tombe, de se laisser avertir, de se laisser instruire en somme pour, détourné du mal, croire en Dieu (cf.

12, 2). Voilà la conversion que Dieu attend des hommes dans sa bienveillante miséricorde pour qu'ils soient engendrés ses enfants.

Les récits évangéliques, et en particulier les textes de la Passion, témoignent dans la figure de Jésus de la possibilité de faire justice à la manière de Dieu, sans répondre à la violence subie et sans condamner ses adversaires, dans une logique du don et du pardon. Dans l'évangile de Luc, le narrateur fait dire à Jésus au moment où on le crucifie : Père, pardonne-leur : ils ne savent pas ce qu'ils font (23, 33). Ces paroles disent la liberté totale de Jésus face à sa mort, son renoncement au jugement de valeur sur ses agresseurs. Sans révolte, il ne laisse pas prendre sa vie, il la donne de lui-même. En restant solidaire jusqu'au bout de ceux qui subissent le mal de la croix et de ceux qui le crucifient, au moment où lui-même est en proie à l'abîme du mal, il nous montre que le pardon est à portée humaine. Ainsi, la croix révèle la vérité de Dieu quant à la violence : librement et par amour, Jésus fait du mal qu'il subit le lieu d'un don de soi, préférant être victime de la violence plutôt que d'ajouter à l'engrenage du mal. « Grâce à ce Dieu à l'amour vulnérable, il devient possible pour l'homme de reconnaître dans la souffrance du Serviteur innocent la conséquence de sa propre violence et de la violence qu'il a négligé de combattre. Celui qui ose ce pas perçoit alors un appel puissant à renoncer à cette manière si humaine d'assumer le mal-être de sa vie en faisant violence aux autres. Dans le corps torturé du serviteur victime non-violente de la méchanceté humaine, il lit alors un vibrant appel à aimer comme Dieu aime »[2].

[2] A. Wénin, L'homme biblique, Paris, cerf, 2004, pp. 159-160.

3. Recevoir la force de pardonner

Pour aimer comme Dieu aime, pardonner et être capable d'une douceur qui guérisse l'offenseur de sa violence, nous avons besoin de la grâce divine. Pour la recevoir, il nous est nécessaire de nous situer humblement devant Dieu, dans la reconnaissance de notre impuissance et de notre besoin d'être sauvés ; sans cette attitude d'humilité la miséricorde n'a pas de brèche pour s'infiltrer.

La prière des psaumes est peut-être de ces lieux où nous sommes décentrés de nous-mêmes pour entrer en colloque avec un Autre, où se fait l'expérience du pardon déjà donné et sur cet horizon, celle de la faute. Le Psautier, par lequel nous prions avec des mots donnés par Dieu, dans un entrecroisement de paroles humaines et de paroles divines, dans un mouvement de reprise d'une parole qui nous précède et sollicite notre engagement, nous ouvre la voie à un itinéraire spirituel possible, celui d'une juste appréciation de notre culpabilité sur fond de reconnaissance de la miséricorde de Dieu, d'une conversion de notre propre violence qui nous rend aptes à pardonner nous-mêmes.

De ce point de vue, les psaumes 49-50 (50-51) pris conjointement, présentent un dialogue instructif alternant accusation du peuple par Dieu pour que celui-ci puisse avouer sa faute et être libéré du péché (Ps 49) et réponse d'un orant confessant avoir besoin de la miséricorde et du pardon de Dieu (Ps 50). Il n'y a pas de doutes que ces psaumes aient été d'abord indépendants. Il est probable cependant qu'ils ont ensuite été unis en raison de leur unité thématique pour un même usage liturgique. lus et priés ensemble ils peuvent être considérés comme un psaume pénitentiel en deux temps, qui célèbre le Dieu du salut et ce que le salut réalise, c'est-à-dire le pardon.

Dans le premier psaume, Dieu est la partie offensée qui rassemble son peuple pour le juger, pour témoigner contre lui et l'accuser. Après avoir dénoncé la perversité d'offrandes cultuelles se donnant

pour but de régulariser ou de perpétuer une situation d'injustice en dissociant le repentir du culte, Dieu demande au peuple de reconnaître sa culpabilité. La péroration du discours divin offre deux issues : ou l'homme refuse l'offre de se réconcilier et il est condamné ou il y consent et reçoit la promesse de goûter le salut. Le salut n'est pas dans les sacrifices mais dans le processus douloureux d'une auto-accusation et d'une action pénitentielle. L'orant peut le faire avec le psaume qui suit.

Le psaume 50 peut être divisé en deux parties, que sépare le verbe créer (v. 12). La première partie est axée sur le règne du péché (vv. 3-11), la seconde sur le règne de la grâce (vv. 12-21). D'entrée de jeu, le suppliant s'adresse à Dieu et implore son pardon en invoquant son amour, sa fidélité à l'alliance et l'abondance de ses tendresses : Pitié pour moi, Dieu, en ta bonté, en ta grande tendresse efface mon péché (v. 2). La confession de la faute (vv. 5-6) et la supplique pour obtenir le pardon (vv. 3-4) sont articulées. La déclaration de la faute est à l'indicatif, la demande de pardon à l'impératif et les deux sont reliées par la particule car : ... de ma faute purifie-moi. Car mon péché, moi, je le connais... Le fondement de l'impératif contenu dans la supplication réside dans la reconnaissance que l'intention de Dieu était de pardonner, lorsqu'il accusait. L'orant avoue qu'il a péché et, en reconnaissant la justice de Dieu, laisse ouverte une espérance de salut. Confesser que Dieu est juste, en effet, ce n'est pas seulement accepter que Dieu dénonce le coupable, c'est aussi supposer que Dieu aura pitié du pécheur qui humblement reconnaît sa propre culpabilité. L'orant confesse son péché et dans un même mouvement l'amour divin. Il reste convaincu que si son Dieu est un Dieu juste, il est aussi un Dieu qui pardonne.

La prière que Jésus a enseignée à ses disciples formule elle aussi une demande de pardon. Sans la grâce de Dieu, nous sommes devant lui comme des débiteurs insolvables. Mais la formule qui suit : comme nous-mêmes avons remis à nos débiteurs (Mt 7, 12), sous une forme conditionnelle, enseigne que le pardon fraternel est la condition préalable au pardon divin, comme signe d'une prise de conscience lucide de notre propre condition de pécheurs.

Les textes bibliques nous révèlent que notre Dieu ne cesse de proposer son offre de pardon.

Cette révélation advient de manière éminente lorsque sur la croix Jésus demande au Père de pardonner aux hommes. La croix est violence et elle est le signe que cette violence peut être vaincue. Mais les textes bibliques nous enseignent également qu'il n'y a pas de violence évangélisée sans une reconnaissance de sa présence en nous, ni de pardon demandé et reçu sans la reconnaissance du mal qui est en nous. Il nous est possible d'aimer de l'amour que nous avons reçu mais ce processus implique que le mal soit démasqué et que le courage de pardonner soit reçu de Celui-là seul qui est la source du pardon originel.



Sophie RAMOND
Religieuse de l'Assomption

Péché, finitude et culpabilité, par Vincent LECLERCQ

Péché, finitude et culpabilité

Un véritable soupçon s'est développé à l'encontre du péché dans notre culture contemporaine. Perçu comme une auto-accusation ou réduit au seul sentiment de culpabilité, le péché est souvent compris comme une affaire qui se passe de soi à soi. Les textes d'Augustin invitent à retrouver la signification théologique et relationnelle du péché, plus exactement sa dimension anti-théologique et anti-sociale.[1] En d'autres termes, Augustin nous aide à sortir de la « fausse-culpabilité » pour accéder au véritable sens de la conversion chrétienne.

Comme le soulignait le théologien Xavier Thévenot, le péché est fondamentalement un acte « théo-excentrique » qui porte atteinte à l'alliance entre Dieu et l'humanité en détournant l'homme de son Créateur et Sauveur. S'agissant du péché, l'erreur serait de déployer une sorte de théologie du salut à l'envers. Fort heureusement, le péché nous révèle aussi que la miséricorde de Dieu est plus grande que la faute. Felix culpa ! La faute est heureuse parce qu' « elle élargit notre horizon, quittant la seule considération de nous-mêmes pour lever les yeux vers le Seigneur ».[2]

Dans un premier temps, le lien entre l'Écriture et la morale mis en œuvre par les Pères de l'Église sera présenté comme une des grandes caractéristiques de leur époque. Augustin place en particulier l'Écriture au cœur d'une anthropologie de la finitude. À l'inverse lorsque l'homme se préfère à Dieu, il se coupe de la seule source qui lui donne consistance et vitalité. Lorsque l'homme se prend pour le centre de tout, il tombe dans le péché. Cette découverte lui permet de penser le péché comme une expérience libérante. La perspective d'Augustin nourrit le travail de la conscience morale de l'homme et de sa conscience spirituelle qui en est le centre. Elle ouvre au discernement et à la responsabilité éthique.

De l'intériorité à l'extériorité : agir en cohérence avec le Christ

Les Pères de l'Église étaient des commentateurs assidus de l'Écriture. Origène (185-254), Jean Chrysostome (347-407), Augustin (354-430), ou Jérôme (345-420), qui se sont distingués par leurs commentaires bibliques, discutaient les problèmes pratiques de la vie chrétienne dans un langage spontanément biblique.[3]

Aux premiers siècles de l'Église, le principal souci était de clarifier les questions du dogme relatif au Christ et aux trois personnes de la Trinité. Un tel souci va évidemment marquer leurs énoncés sur la vie morale. Parce que le Christ rassemble en Lui, et en une seule personne, la nature humaine et la nature divine, les premiers chrétiens sont invités par analogie à penser le corps et l'esprit ensemble. Le terme d' « intégration » est en quelque sorte le mot clef de la période patristique. La christologie est à l'arrière-plan de la lecture des Pères. La tâche des premiers chrétiens est « d'être une seule entité de corps et d'âme, à l'exemple du Christ ».

Plus qu'à un code de lois constitué, c'est donc à l'intériorité des chrétiens que les Pères font d'abord appel. Dans la mesure où l'intériorité est essentielle, l'agir humain qui la prolonge acquiert toute son importance. La conduite extérieure de l'homme sera examinée dans la mesure où elle témoigne de la vie intérieure et divine de l'homme ou la dément.

Ajoutons que ce modèle du Christ est appelé à s'incarner dans les communautés et pas seulement sur un plan individuel. La vie morale intègre l'appel à suivre personnellement le Christ, mais aussi à devenir ensemble ses « disciples ». Comprise comme une réponse à la Parole de Dieu, la vie morale appelle à imiter et invite à porter le Christ. Pour Augustin, loin d'être une liste de lois ou d'interdits, la vie morale met en œuvre et en action ce qui est reçu des Ecritures.

A travers l'Écriture, l'homme reçoit le don d'éprouver sa propre finitude

Une telle proximité entre Écriture et morale soutiendra la créativité et la générosité des premières communautés. Cette morale spontanément biblique va donner lieu à un moment particulièrement créatif pour une chrétienté alors en pleine expansion.

Dans le De Doctrina Christiana (I, 39, 43), où il commente I Co 13, 8-13, Augustin place l'Écriture au cœur d'une anthropologie relationnelle, qui lui fait d'emblée expérimenter sa finitude et son imperfection. « [...] possédant un bien parfait, [les hommes] ne cherchent pas un bien partiel ; parfait, bien entendu, autant qu'il peut l'être en cette vie, car, comparée à la vie future, la vie d'aucun homme juste et saint n'est parfaite ». Comme le souligne Guy Lafon, pour Augustin, « l'Écriture est donc le trait par lequel se dessine dans l'humanité, toujours sociale, une différence, un rapport à l'autre, que rien, jamais, ne peut effacer, pas même l'éternité [...] » Une telle anthropologie tournée vers autrui ne va pas sans rencontrer la limite de soi : « Ces Ecritures, rappelons-le, ont pour effet de nous détourner de l'illusion d'une perfection, de nous maintenir dans un affrontement à la limite, dans une finitude sans contrepartie »[4].

C'est à cette finitude de l'homme qu'Augustin se heurte dès lors qu'il cherche à clarifier sa relation à Dieu. L'homme ne se rapporte pas à Dieu comme à « un objet auquel on croit, que l'on espère et que l'on aime » mais plutôt comme à « une limite que rencontre tout homme lorsqu'il croit, espère et aime ». L'épreuve de sa finitude informe en permanence Augustin de la qualité de sa relation à Dieu. Comme le résume Guy Lafon, « Augustin nous a donné la version théologique de notre finitude »[5].

Le péché à l'épreuve de la confiance en Dieu

Au cœur même du soi, se loge cette césure entre le « moi idéal » et sa réalité. Parce qu'il n'est pas celui qu'il rêve d'être, le soi ne peut que constater son insuffisance. Le danger est pour lui de se soustraire à la confiance aimante de Dieu[6]. Cette méfiance lui ouvre la porte à un péché plus radical encore : l'orgueil.

« **Le péché refuse le fait que nous soyons aimés (loveable)** en dehors de notre vertu. Au lieu de fonder notre valeur sur l'amour de Dieu, le péché tente d'établir notre valeur sur la base d'amours de substitution, amours que nous créons pour nous-mêmes et par nous-mêmes dans le but de nous donner la sécurité d'être aimables et acceptables ». [7]

Tout péché revient finalement à un acte d'idolâtrie. Séparés de Dieu, nous inventons des compensations. Nous en venons à vénérer notre propre talent, notre bonté, notre efficacité, nos idées, notre position sociale ou tout ce qui semble garantir notre propre valeur. Le péché consiste alors à vouloir s'attribuer les biens qui nous viennent de Dieu.

« **Elle (l'âme) voit la beauté de certaines choses dans la nature souveraine en Dieu.** Alors qu'elle devrait demeurer dans la jouissance de ces biens, elle prétend se les attribuer à elle-même : refusant de devenir semblable à Dieu par Dieu mais voulant par elle-même être ce qu'est Dieu, elle se détourne de lui, elle se laisse entraîner, glisser du moins au moins, alors qu'elle croit aller du mieux au mieux parce qu'elle ne se suffit pas à elle-même, et que rien ne lui suffit quand elle s'éloigne de celui qui peut seul suffire» (De Trinitate X, 5, 7).

Lorsqu'il n'existe aucun interlocuteur pour entendre la réalité de nos vies, celle de nos limites et de nos fautes, leur poids en devient vite insupportable. La conception augustinienne du péché est capable de nous libérer de cette lourdeur stérile. Celui qui a compris son péché n'a plus besoin de se justifier lui-même. Et son âme ne peut se reposer qu'en Dieu.

Fuir une culpabilité morbide pour une saine responsabilité

En reconnaissant sa finitude et la miséricorde divine, l'homme acquiert une vision toute autre de la culpabilité. En effet, celle-ci est comparable à une fonction de veille « pour autant qu'elle empêche de perdre de vue le décalage entre l'idéal et la réalité ».[8] Un tel décalage entre « ce qui est » et « ce qui devrait être » de sa vie conduit facilement l'homme soit au déni, soit au cynisme. Mais elle peut être aussi le moteur d'une plus grande responsabilité éthique. Le véritable repentir ne se contente pas d'un sentiment vague de culpabilité. Il pousse l'homme à répondre de ses actes devant ses frères et devant Dieu (coram Deo).

Nous expérimentons la réalité du mal de bien des manières : conflits relationnels, matrimoniaux, nationaux ou internationaux, violences verbales et incivilités, corruption politique, sexisme, cléricisme, racisme... Mais dans le même temps, nous nous montrons fort réticents à reconnaître le péché que nous commettons ou celui qui est perpétré contre notre prochain. Que nous manque-t-il pour que nous retrouvions un sens adulte du péché, sinon le « sens de la responsabilité » ?

En effet, les théologiens chrétiens trouvent dans la notion de « responsabilité » le thème principal de la foi chrétienne et un des traits centraux de la vie morale. [...] Puisque Dieu est présent au milieu de nous, dans et à travers tout ce qui fait nos existences de sorte que nous ne sommes jamais en dehors de la présence de Dieu, notre réponse à tout ce qui nous arrive inclut d'emblée notre réponse à Dieu. "[9]

Cette idée moderne d'associer la responsabilité du frère et la conversion à Dieu est un héritage d'Augustin. La conscience souffre des actes posés à l'encontre d'autrui et la culpabilité prend alors une valeur structurante et positive. Une saine culpabilité porte sur le mal commis plutôt que sur la blessure

narcissique à l'encontre de ce moi idéal. Elle permet à l'homme d'assumer la responsabilité de ses actes mais aussi de regretter leur il-logisme devant la présence aimante du Dieu créateur.

De la culpabilité à la responsabilité éthique, retrouver le véritable sens du péché

En nous ouvrant aux autres et au Tout Autre, en distinguant mais sans les séparer la dimension morale et théologique du péché, la mauvaise conscience nous éloigne du cynisme et de la résignation. Elle libère du narcissisme et d'une culpabilité morbide. Un tel enjeu est essentiel pour la responsabilité éthique. Comme le rappelle Paul Ricoeur, celui qui n'a pas été libéré de cette fausse culpabilité reste indisponible aux besoins de l'homme.

« [...] le « pécheur » vit dans l'angoisse, non de ce qu'il fait, mais de ce qu'il est comme être en représentation. Il devient d'autant plus insensible à la destruction effective de l'homme par l'injustice et la violence, qu'il est plus enfoncé dans sa culpabilité pensée, attirante et redoutée ». [10]

De son côté, Xavier Thévenot souligne que « Dieu, en sa vie trinitaire, ne fait pas nombre avec les réalités du monde [...] Le théologal ne se vit pas à côté du moral, ou au-dessus de lui, mais en lui, et réciproquement » [11] Une saine herméneutique des travaux d'Augustin exige de retrouver le véritable sens qu'il donnait au péché. Celui-ci permet de contrer à la fois une fausse culpabilisation de l'homme mais aussi une complaisance trompeuse sur le plan spirituel et dé-responsabilisante sur le plan éthique. La vision d'Augustin est autant un antidote contre le moralisme que contre l'illusion d'une morale sans péché.

A travers le péché originel, le péché est compris comme un état venu s'imposer à l'homme. Un tel conditionnement constitue un premier rempart contre une conception solipsiste du péché. Il invite l'homme à reconnaître humblement sa propre finitude. Sa liberté est une liberté seulement ou « purement humaine » et non une auto-détermination absolue. Pour autant, une vision suffisamment théologique du péché vient relever l'homme de son impuissance « devant une apparente fatalité du mal moral ». [12] En pointant l'intériorité de l'homme et sa complicité au mal commis, la conscience du péché éclaire la racine même de l'agir. Se sentant près de coopérer au péché du monde, l'homme peut choisir de s'en remettre à la toute puissance du Christ pour sortir du péché.

« **En ce sens une morale de l'intention n'est pas le contraire d'une morale de l'action** » avec et pour l'homme » mais une méditation radicale sur cette morale, je veux dire une remontée à son principe. Qui soutiendra que la découverte de l'intention marque une régression par rapport à une simple comptabilité sociale des bienfaits et des méfaits ? » [13]

Associer la culpabilité à l'expérience du péché est aussi dangereux que nécessaire. Dangereux car une culpabilité morbide risque d'enfermer le sujet éthique sur son propre sentiment ou sur son illusion de toute-puissance. Mais elle est aussi nécessaire car elle seule permet de comprendre la responsabilité éthique de l'homme sur les plans relationnel et socio-politique. Augustin nous rappelle que le registre du péché est avant tout théologal. Plus que la morale, le péché vient surtout nier la foi. Comme le rappelle Gaston Piétri, il est un « mal croire » avant d'être un « mal faire ».

Conclusion

L'enseignement moral de saint Augustin, comme le rappelle un peu trop sévèrement John Mahoney dans son ouvrage *The Making of Moral Theology* n'échappe pas à une dose de pessimisme anthropologique.[14] Ce pessimisme lui vient probablement de son expérience personnelle relatée de manière si profonde dans les *Confessions* mais aussi et peut-être surtout de sa propre conversion à la vie spirituelle. Le problème du péché et du mal a obsédé Augustin,[15] mais il a aussi libéré son expérience humaine et spirituelle en le conduisant vers Dieu.



Vincent LECLERCQ
Augustin de l'Assomption
Paris

[1] Le terme «social » est repris d'une réflexion d'Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité* [La Haye, Nijhoff, 1971], Paris, Le Livre de Poche 1987, p. 76.

[2] Paul De Clerk, "Heureuse faute" in *Le sacrement du Pardon : entre hier et demain*. Louis-Marie CHAUVET et Paul De Clerk, ed, Paris : Desclée, 1993, p. 152.

[3] Cf. James Keenan « The Histories of Moral Theology and New testament ethics » in D. Harrington and J. Keenan, *Jesus and Virtues Ethics: Building bridges Between New Testament Studies and Moral theology*. Lanham and Chicago: Sheed and Ward, 2002, p. 2-3.

[4] Guy Lafon. « Eloge de la limite : sur un texte de saint Augustin » in *Ethique, Religion et foi*. Joseph Doré dir. (Paris, Beauchesne, 1985) : 151.

[5] Guy Lafon, op. cit. p. 151.

[6] « [...] pour le croyant, le péché en son essence est d'abord dans le refus de se fier à la Parole de Dieu ». Gaston Piétri, « Qu'est-il arrivé au péché ? » *Etudes* 2006/3. p. 360 .

[7] Richard M. Gula, S.S. *Reason Informed by Faith: Foundations of Catholic Morality* (New York: Paulist Press, 1989), 93.

[8] Gaston Piétri, « Qu'est-il arrivé au péché ? » *Etudes* 2006/3, Tome 404, p. 354

[9] Richard M. Gula, S.S. *Reason Informed by Faith: Foundations of Catholic Morality*, New York: Paulist Press, 1989, p. 93.

[10] Paul Ricoeur, « Morale sans péché ou péché sans moralisme ? » *Esprit*, août-septembre 1954, p. 299.

[11] Xavier Thévenot, « Quelques clarifications sur la théologie du péché », in Louis-Marie Chauvet et Paul De Clerk *Le sacrement du Pardon : entre hier et demain*, ed, Paris : Desclée, 1993, p. 142.

[12] Xavier Thévenot, « Quelques clarifications sur la théologie du péché », in Louis-Marie Chauvet et Paul De Clerk *Le sacrement du Pardon : entre hier et demain*, ed, Paris : Desclée, 1993, p. 149.

[13] Paul Ricoeur « Morale sans péché ou péché sans moralisme ? » *Esprit*, août-septembre 1954, p. 301.

[14] John Mahoney, *The Making of Moral Theology : A Study of the Catholic Moral Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

[15] Paul GUILLY, *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Paris, 1975).

English (Anglais)

Français