

L' « Ecclesia-Virgo » et la « Virginitas Mentis » des fidèles dans la pensée de Saint Augustin

Chez saint Augustin, l'idée de la *virginitas mentis* ou virginité spirituelle des fidèles est étroitement liée à l'interprétation de 2 Cor. 11, 3 ¹⁾. A plusieurs reprises, il en appelle à ce texte pour prouver le bien-fondé de son assertion : les membres de l'Eglise sont vierges. D'ailleurs, sa manière de voir était déjà postulée, plus ou moins, par sa conception des relations entre l'*Ecclesia-Virgo* et les fidèles. Car, pour le Docteur africain, c'est dans la virginité des croyants que réside la virginité de l'Eglise ²⁾ et la façon dont est fait appel à 2 Cor. 11, 3 illustre fort bien ses vues.

Dans un de ses sermons, l'Evêque d'Hippone applique à l'Eglise les vocables de vierge et de mère. Qu'elle est mère, il le prouve en montrant que les fidèles sont ses enfants. Qu'elle est vierge, il prend l'Apôtre à témoin en recourant à 2 Cor. 11, 2, verset dans lequel il est question de la vierge pure, fiancée au Christ. Après quoi il s'interroge : « Où trouver la virginité de l'Eglise ? Où craindre la corruption ? ». Il le fait dire par la bouche de saint Paul qui discernait à l'Eglise le titre de vierge, et il cite les versets 2 et 3 desquels il conclut : « Gardez donc la virginité dans votre esprit » ³⁾.

¹⁾ Selon la Vulgate: « Timeo autem ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri et excidant a simplicitate, quae est in Christo ».

²⁾ Telle était la conclusion de notre article: *Saint Augustin exégète de l'Ecclesia-Virgo*. — *Augustiniana* VIII (1958), surtout les pp. 261-263.

³⁾ S. Den. 25, 8 (Misc. Ag. I, 163. 164): « Probavi parientem, probabo virginem: non me deserit divinum testimonium, non me deserit. Procede ad populum, beate Paule, esto testis assertionis meae: exclama, et dic quod volo dicere: Sponsavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Ubi est ista virginitas?... ipse dicat, qui virginem dixit. Sponsavi vos uni viro virginem castam

En examinant de près l'argumentation d'Augustin, nous pouvons donc affirmer : la virginité de l'Eglise réside dans les esprits des fidèles.

Nous retrouvons un ordre d'idées analogue dans le *Sermo* 93, 4. Voici ce que dit Augustin : saint Paul décerne l'épithète « vierge » à toute l'Eglise ; et afin que nous nous mettions en garde contre le démon, corrupteur de la virginité ecclésiale, l'Apôtre s'empresse de lancer l'avertissement du verset 3 qui nous exhorte à ne pas perdre la virginité qu'un chacun doit posséder *in corde* quand bien même il ne la posséderait pas *in corpore*. Nous voyons donc que la virginité des individus et celle de l'Eglise sont à situer dans la même ligne. En conséquence, lorsque nous, membres de l'Eglise, nous perdons la virginité spirituelle, c'est la virginité de l'Eglise qui en pâtit ⁴⁾.

Une lecture attentive de ces textes nous permet de constater une transition implicite due au fait que l'Eglise est simultanément une multitude et une unité. La transition de *vos* à *virgo*, faite au verset 2, se prolonge logiquement dans la transition de *virgo* à *vos* ⁵⁾. Toute l'Eglise est une seule vierge, mais elle est menacée dans sa virginité pour la bonne raison que tous les fidèles sont sujets aux tentations. En effet, ainsi que nous l'avons déjà dit, la virginité ecclésiale, c'est-à-dire celle par laquelle l'Eglise est *virgo*, réside dans les *mentes* des fidèles ⁶⁾. Relevons qu'Augustin omet souvent, pour ce motif, de distinguer entre l'Eglise et les fidèles. Le passage

exhibere Christo; timeo autem, inquit, ne sicut serpens Evam seduxit versutia sua, sic et vestrae mentes, inquit, corrumpantur a castitate quae est in Christo. Tenete in mentibus virginitatem... ».

⁴⁾ S. 93, 4 (P. L. 38, 575) ; « tota Ecclesia... uno nomine virgo est appellata. Unde hoc probamus ? Apostolum audi dicentem, non solis sanctimonialibus, sed universae prorsus Ecclesiae: Desponsavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Et quia hujus virginitatis corruptor, diabolus cavendus est, continuo ipse apostolus cum dixisset, Desponsavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo; adjunxit et ait, Timeo autem, ne sicut serpens Evam seduxit in versutia sua, sic et vestri sensus corrumpantur a castitate quae est in Christo. In corpore virginitatem paucae habent; in corde omnes habere debent ».

⁵⁾ Cfr. notre article précédent, l. c., p. 262.

⁶⁾ Encore qu'Augustin parle aussi bien de *virginitas cordis* que de *virginitas mentis*, pour plus de facilité, dans la suite, nous parlerons uniquement de *virginitas mentis*. D'ailleurs *cor* et *mens* étant synonymes chez Augustin, ils sont interchangeables, ainsi que l'a fait remarquer E. HENDRIKX dans son étude: *Augustins Verhältnis zur Mystik* (Würzburg, 1936) pp. 42-43. Plus loin, nous reviendrons sur l'emploi de *mens* par rapport à notre sujet.

du *Sermo* 93, 4 est très suggestif sous ce rapport : le diable est le corrupteur de la virginité de l'Eglise en tant qu'il essaie de séduire les fidèles. Ailleurs, la mise en garde contre le démon, corrupteur de la pureté de notre esprit, telle qu'elle est énoncée au verset 3, est entendue non pas comme étant directement adressée aux fidèles mais à l'Eglise, à la vierge fiancée au Christ ⁷⁾. Tantôt donc cet avertissement devient une exhortation pour l'âme individuelle ⁸⁾, tantôt le verset paulinien lui semble s'adresser à l'Eglise elle-même ⁹⁾.

De ce qui précède, il s'ensuit qu'au verset 3 il s'agit de la même virginité qu'au verset précédent ; donc la virginité de l'Eglise s'identifie sans plus avec la virginité spirituelle des fidèles. Ainsi, lorsque nous examinerons cette *virginitas mentis* de plus près, il s'agira indirectement de la virginité de l'Eglise. Précisément parce que la virginité de l'*Ecclesia-Virgo* consiste dans la *virginitas mentis* des fidèles, il nous sera possible de préciser davantage la nature de la virginité de l'Eglise, même si la question de savoir comment une multitude peut constituer une seule vierge reste un mystère. Pour illustrer ceci, Augustin compare, en passant, l'Eglise à un fleuve formé de petits affluents ¹⁰⁾. L'eau du fleuve n'est-elle pas la même que l'onde des ruisseaux ? Quiconque connaît l'eau de l'affluent, connaît également celle du fleuve. Or, pour le Corps Mystique, il en va de même : car dans la mesure où nous connaissons la vie des divers membres, dans la même mesure nous connaissons celle du Corps tout entier. Ces idées si caractéristiques d'Augustin nous aideront maintenant à pénétrer plus avant dans les différents aspects de notre sujet.

LE PARALLÈLE PAULINIEN ENTRE L'EGLISE ET EVE

Ce parallélisme est le premier à sauter aux yeux d'Augustin lorsqu'il cite 2 Cor. 11, 2. L'idée de l'*Ecclesia-Virgo* du verset 2

⁷⁾ S. 105, 6 (P. L. 38, 621) : « Propterea desponsatae huic dicit Apostolus, Desponsavi vos... et : Timeo ne sicut serpens... ».

⁸⁾ Cfr. S. 341, 5 (P. L. 39, 1496) : « Modo perge, anima, virginitatem tuam serva... ».

⁹⁾ Cfr. S. 213, 7 (P. L. 38, 1064) = S. *Guelferb.* 1, 8 (Misc. Ag. I, 447) : « Caveat seductorem, ne inveniat corruptorem ».

¹⁰⁾ *En. in ps.* 64, 14 (P. L. 36, 783) : « Multae Ecclesiae, et una Ecclesia; multi fideles, et una sponsa Christi; sic multa flumina, et unus fluvius ».

appelle spontanément la comparaison entre l'Eglise et Eve au verset 3. Motivant pourquoi, dans sa sainte jalousie, il éprouve de la crainte, saint Paul déclare que l'Eglise-vierge est tentée dans ses enfants par le même serpent et de la même façon qu'Eve le fut dans le paradis, de sorte que, à l'instar de celle-ci, elle court le risque de se voir ravir sa simplicité et sa chasteté.

Cette idée paulinienne, Augustin ne pouvait la regarder comme un menu détail. En théologien averti, il était familiarisé, dès le début de sa carrière, avec le parallèle Eve-Eglise et sa richesse doctrinale. De fait, dans le *De Genesi contra Manichaeos*, qui date de 388-389, nous lisons un passage où il est déjà question de l'Eglise dans un sens vraiment théologique ¹¹⁾. Ce texte ne manque pas de surprendre, tant il fait un vif contraste avec les vues, encore toutes imprégnées de néoplatonisme, d'Augustin sur l'Eglise, surtout que, même par après, ses vues sur l'Eglise paraîtront parfois influencées par le néoplatonisme ¹²⁾.

Ce passage accuse, pour l'époque, une intelligence assez approfondie du parallélisme Eglise-Eve. Augustin considère ici le récit de la Genèse tout entier comme une prophétie : « Ce qui historiquement s'est opéré en Adam, se rapporte prophétiquement au Christ » ¹³⁾. Et de nouveau, c'est saint Paul qui lui a suggéré d'y voir une prophétie. En reprenant le texte génésiaque : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair » ¹⁴⁾, l'Apôtre parle d'un mystère de grande portée qui s'applique au Christ et à l'Eglise ¹⁵⁾. Augustin n'entrevoit même pas la possibilité d'entendre ces paroles dans un sens littéral. Comment Adam pouvait-il

¹¹⁾ Cfr. ZARB, *Chronologia operum S. Augustini*, p. 32. Pour le passage en question voir *De Gen. c. Man.* II, 24, 37 (P. L. 34, 215-216).

¹²⁾ Sur les idées d'Augustin concernant l'Eglise pendant cette période, cfr. F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* (München, 1933), surtout pp. 49-75. Que dans ce passage, il soit question de l'Eglise dans un sens théologique, tient incontestablement dans le fait qu'Augustin s'est familiarisé davantage, vers la même période, avec les idées spécifiquement chrétiennes sur le Christ, ainsi que l'a démontré, à partir du même passage, T. VAN BAVEL, O. E. S. A., *Recherches sur la christologie de saint Augustin* (Fribourg, 1954) pp. 10-12.

¹³⁾ *De Gen. c. Man.* II, 24, 37 (P. L. 34, 215) : « Quod per historiam impletum est in Adam, per prophetiam significat Christum... ».

¹⁴⁾ *Gen.* 2, 24.

¹⁵⁾ Cfr. *Eph.* 5, 32.

bien quitter ses père et mère ? ¹⁶). Non, c'est l'anéantissement du Christ dans et par l'Incarnation que ces termes visent ¹⁷). En s'incarnant, le Christ quitta son Père. Et parce que, selon la chair, Il était de la race davidique, la Synagogue peut être considérée comme sa mère. Celle-ci aussi le Christ la quitta pour s'unir à l'Eglise, son Epouse, et ne plus faire qu'une seule chair avec elle, car l'Eglise est le Corps dont Il est le Chef ¹⁸). Ainsi, sans la mentionner, Augustin voit Eve revivre dans l'Eglise. D'ailleurs, tout comme Eve, l'Eglise est issue du côté d'Adam endormi. Cette image désigne le flanc ouvert du Christ endormi, c'est-à-dire mourant sur la croix ¹⁹). Ainsi apparaît la Nouvelle Eve aux côtés du Nouvel Adam. Inutile pour notre sujet d'exploiter tous les détails de ce riche parallélisme. Il suffit d'avoir mis en évidence que le récit de la Genèse, aux yeux d'Augustin, décrit prophétiquement ce qui s'est pleinement réalisé dans le Christ et l'Eglise. Ce texte du jeune Augustin prélude

¹⁶) Cfr. *De Gen. c. Man.* II, 13, 19 (P. L. 34, 206): « Quod autem additum est, 'Relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae; et erunt duo in carne una', quomodo referatur ad historiam non invenio, nisi quod plerumque in genere humano ista contingunt; sed tota prophetia est cujus Apostolus meminit, dicens: 'Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae; et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia' (Eph. 5, 31-32) ».

¹⁷) Cfr. *De Gen. c. Man.* II, 24, 37 (P. L. 34, 215): « Non loco relinquit, quia Deus loco non continetur, neque aversione peccati, sicut apostatae relinquunt Deum; sed apparendo hominibus in homine, cum Verbum caro factum est, et habitavit in nobis (Joan. I, 14). Quod ipsum non commutationem naturae Dei significat, sed susceptionem naturae inferioris personae, id est humanae. Ad hoc valet etiam quod dicitur, 'Semetipsum exinanivit' (Philipp. II, 7)... ».

¹⁸) *Ibid.*: « Quid est ergo quod diximus, relinquit patrem, nisi, relinquit apparere hominibus sicut est apud patrem? Item relinquit et matrem, id est Synagogae veterem atque carnalem observationem, quae illa mater erat ex semine David secundum carnem, et adhaesit uxori suae, id est Ecclesiae, ut sint duo in carne una. Dicit enim Apostolus ipsum esse caput Ecclesiae, et Ecclesiam corpus ejus (Coloss. I, 18) ».

¹⁹) *Ibid.* (P. L. 34, 216): « Ergo et ipse soporatus est dormitione passionis, ut ei conjux Ecclesia formaretur, quam dormitionem cantat per prophetam dicens 'Ego dormivi, et somnum cepi; et exsurrexi, quoniam Dominus suscepit me (Psal. III, 6)'. Formata est ergo ei conjux Ecclesia de latere ejus id est de fide passionis et Baptismi ». Notons que la naissance de l'Eglise du flanc du Christ est employée, à son tour, comme figure. La réalité signifiée, c'est que l'Eglise est issue de fide passionis et baptismi, c'est-à-dire, par la foi à la passion salvatrice du Christ qui devient féconde pour nous par le baptême.

déjà aux grands développements ultérieurs du même thème, en particulier ceux des *Enarrationes in psalmos* ²⁰).

Pour Augustin, tout le contenu de la *Genèse* concerne le Christ et l'Eglise, tantôt dans les bons, tantôt dans les mauvais chrétiens ²¹). En effet, le drame qui se jouait entre Adam, Eve et le serpent dans le paradis est le type, l'ombre de ce qui arrivera lors de la plénitude des temps. Ce ne sont pas deux événements indépendants mais interdépendants, encore que l'un soit survenu sous la Loi Ancienne et l'autre sous la Nouvelle. Ils se tiennent comme quelque chose qui s'opère d'abord en figure, puis en réalité. Ce qui arriva dans le paradis, se reproduit dans l'Eglise, fait observer Augustin ²²).

En voyant en 2 Cor. 11, 3, saint Paul mettre Eve et l'Eglise sur le même pied ²³), Augustin y voit une confirmation de ses vues antérieures qui, à leur tour, peuvent lui servir de point de départ dans son interprétation de ce verset. En général, Augustin ne fait pas explicitement état du principe : « Ce qui arriva dans le paradis, se reproduit dans l'Eglise », mais il le suppose toujours et, sans peine, on décèle que le récit de la *Genèse* lui sert de norme. Qui était le serpent séducteur d'Eve, quel était son rôle, que visait-il et quelles étaient les conséquences de son intervention ? Autant de questions qu'Augustin voudrait élucider avant d'expliquer ce verset. Ainsi, il pourra mieux dénoncer les dangers qui nous guettent car, d'après lui, ce qui était arrivé jadis, se renouvelle quotidiennement.

LE SERPENT, SÉDUCTEUR D'EVE ET NOTRE TENTATEUR

Au dire d'Augustin, le serpent qui séduisit Eve nous tente encore ; sa tactique et son but sont demeurés inchangés. Que repré-

²⁰) Par exemple: *En. in ps.* 138, 2 (P. L. 37, 1784-1785).

²¹) Cfr. *C. Faustum* XII, 8 (P. L. 42, 258): « Et omnia quae illic leguntur enucleate minutatimque tractata, Christum et Ecclesiam prae loquuntur, sive in bonis christianis sive in malis ». De nouveau, l'idée remonte à saint Paul: « Neque enim frustra dixit Apostolus, Adam, qui est forma futuri (Rom. 5, 15); et illud, Relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una ».

²²) *S.* 341, 6 (P. L. 39, 1496): « Quod gestum est in illo paradiso, hoc geritur in Ecclesia ».

²³) Eve n'est mentionnée que deux fois dans le Nouveau Testament: ici et en *1 Tim.* 2, 13. Cfr. ALLO, *Saint Paul, seconde épître aux Corinthiens* (Paris, 2, 1956), p. 277.

sente le serpent ? Dans ses sermons, Augustin présume simplement que le serpent qui a séduit Eve, personnifie le démon. Cette supposition paraît évidente. Pourtant, on sait que la question de savoir qui est le serpent constituait un sujet de controverse avec les Manichéens. Ceux-ci n'enseignaient-ils pas que le Christ en personne était intervenu dans le paradis sous la forme d'un serpent pour amener nos premiers parents à manger de l'arbre de la science du bien et du mal ? ²⁴). De cette controverse, on ne trouve aucune trace dans les sermons. Dans l'œuvre augustinienne, le serpent est désigné de différentes manières : *virginitatis corruptor diabolus* ²⁵) ; *contrarium fidei serpentem* ²⁶) ; *diabolum fidei* ²⁷) ; *peccati suasor, fidei eversor* ²⁸) ; *perversitatis persuasor* ²⁹) ; *adulter antiquus* ³⁰). Toutes valables qu'elles soient, ces épithètes n'ont rien perdu de leur actualité. Certes, Adam est bien mort, affirme Augustin, mais le serpent vit toujours. Il siffle encore et ne cesse de chuchoter à l'oreille ³¹). Même si à l'opposé du premier Adam et de la première Eve il y a, en vue de notre rédemption, un nouvel Adam et une nouvelle Eve, le serpent n'a pas changé, il reste l'*antiquus adulter*.

Voyons d'abord le rôle de ce dernier dans l'Eden. Il a trompé Eve par son astuce et par ses suggestions perverses ³²). Les paroles du serpent ont réussi à corrompre l'esprit d'Eve ³³). Ici, l'accent tombe évidemment sur le langage du serpent, lequel était un *sua-dere*, une tentative pour entraîner Eve dans le péché ³⁴). Avec toute la subtilité qu'on lui connaît, Augustin a analysé les paroles du serpent : « Vous ne mourrez pas de mort. Dieu sait, en effet, que le

²⁴) Cfr. *De Gen. c. Man.* II, 26, 39 (P. L. 34, 217).

²⁵) *S.* 93, 4 (P. L. 38, 575).

²⁶) *S.* 105, 6 (P. L. 38, 620).

²⁷) *Ibid.*

²⁸) *S. Guelferb.* 31, 1 (Misc. Ag. I, 558).

²⁹) *De Gen. c. Man.* II, 14, 20 (P. L. 34, 207).

³⁰) *En. in ps.* 39, 1 (P. L. 36, 431).

³¹) *S.* 299, 12 (P. L. 38, 1376) : « Mortuus est Adam, sed serpens ille nondum est mortuus. Susurrat, et insibilare non cessat. Extremum illi supplicium reservatur ; sed comites suae damnationis inquirunt ».

³²) *S.* 138, 8 (P. L. 38, 768) : « ... ne malis colloquiis, sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic... ».

³³) *S. Den.* 25, 8 (Misc. Ag. I, 164) : « Tenete in mentibus virginitatem... ubi corrupta est Eva sermone serpentis, ibi debet esse virgo... ».

³⁴) *S.* 6, 7 (P. L. 38, 62) : « ... quod vulnus inflictum est per suasionem serpentis ».

jour où vous mangerez de l'arbre, vos yeux se dessilleront et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal » (Cfr. *Gen.* 3, 4). Ces paroles, dit Augustin, nous montrent que le péché est suggéré par l'orgueil, car, c'est à cela que tendent les paroles : « Vous serez comme des dieux ». Il en va de même pour les termes : « Dieu sait, en effet, que le jour où vous mangerez de l'arbre, vos yeux se dessilleront ». Quel en serait le sens sinon que le démon voulait persuader à Adam et Eve de secouer l'autorité de Dieu et de revendiquer leur autonomie vis-à-vis de Lui ? Ce à quoi ils furent amenés par le démon, c'était à trop aimer leur propre puissance ³⁵). Nous pouvons alors caractériser l'intervention du serpent auprès d'Eve de la façon suivante : il fait miroiter sous de belles apparences une erreur, une idée fallacieuse pour séduire. A cette fin, il éveille l'orgueil qu'Eve porte en elle afin qu'elle rompe avec Dieu et adhère à ses paroles.

Où et comment, d'après Augustin, le serpent intervient-il à l'heure actuelle ? Partout où Augustin voit que par la dialectique ou par la persuasion, les chrétiens sont alléchés vers une foi erronée, il y reconnaît ce même serpent à l'œuvre selon la tactique déjà essayée dans le paradis. Si l'on se demande quels courants d'idées ou quels faits peuvent être regardés *in concreto* comme paroles séductrices et fourbes du serpent, on en arrive à une réponse quelque peu surprenante. De fait, toutes les hérésies auxquelles Augustin eut affaire sont considérées comme telles. Déjà dans les premiers écrits, l'erreur des Manichéens est stigmatisée de séduction diabolique. Selon Augustin donc, rien de plus évident que dans ce serpent on reconnaisse les Manichéens, ou mieux encore, que dans les Manichéens on doive redouter le serpent. Personne, en effet, ne promet avec plus de verbiage et de jactance la science du bien et du mal ³⁶).

³⁵) *De Gen. c. Man.* II, 15, 22 (P. L. 34, 207) : « Videmus his verbis per superbiam peccatum esse persuasum: ad hoc enim valet quod dictum est, 'Eritis sicut dii'. Sicut etiam hoc quod dictum est, 'Sciebat enim Deus quoniam qua die manducaveritis ex eo, aperientur oculi vestri', quid hic intelligitur, nisi persuasum esse, ut sub Deo esse nollent, sed in sua potestate potius sine Domino, ut legem ejus non observarent... Hoc est ergo quod persuasum est, ut suam potestatem nimis amarent ».

³⁶) *De Gen. c. Man.* II, 25, 38 (P. L. 34, 216) : « Etenim serpens ille secundum prophetiam, haereticorum venena significat, et maxime istorum Manichaeorum, et quicumque Veteri Testamento adversantur. Non enim aliquid manifestius praenuntiatum arbitror, quam istos in illo serpente, vel potius illum in istis esse vitandum. Nulli enim loquacius atque jactantius promittunt scientiam boni et

Spontanément, à force de réflexion sur leur doctrine, l'admonition de l'Apôtre lui vient à l'esprit et elle lui semble dirigée contre les adversaires de l'intégrité chrétienne, en particulier contre les Manichéens ³⁷). Ainsi, 2 Cor. 11, 3 reste le *leitmotiv* de toute sa réfutation de leur doctrine dans le XV^e livre du *Contra Faustum*.

Quelques passages des *Enarrationes in psalmos* dépeignent l'activité du diable sous deux images différentes. A propos du verset psalmique « *Et conculcabis leonem et draconem* », Augustin distingue entre l'ère des persécutions et l'heure actuelle. Au temps des martyrs, le démon se comportait comme un lion. Ce temps révolu, il agit maintenant comme un dragon que l'Evêque d'Hippone identifie avec le serpent de 2 Cor. 11, 3 ³⁸). Dans les hérétiques, le diable joue désormais au serpent ³⁹). Parmi les types de cette activité plus voilée et secrète ⁴⁰), qui vise surtout à faire renier le Christ par endoctrinement, nous reconnaissons facilement, dans la description de l'*Enarratio in ps.* 39, 1, la doctrine et les agissements des donatistes ⁴¹).

En fin d'un sermon qui traite tout entier de l'erreur pélagienne, nous voyons l'admonition de 2 Cor. 11, 3 également appliquée à cette hérésie ⁴²).

L'identification du serpent avec l'hérésie revient dans le

mali; et in ipso homine, tamquam in arbore quae plantata est in medio paradisi, eam dignoscentiam demonstraturos se esse praesumunt ».

³⁷) C. *Faustum* XV, 3 (P. L. 42, 304): « Illa vero est mirabilis impudentia, cum Manichaeorum sacrilega et immunda societas etiam castam sponsam Christi se jactare non dubitat: in quo adversus sanctae Ecclesiae vere casta membra quid proficit, nisi ut veniat in mentem adversus apostolica illa admonitio: Aptavi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo. Timeo autem, ne sicut serpens Evam fefellit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a castitate, quae est in Christo? Quid enim agunt isti evangelizantes nobis praeter quod accepimus, nisi ut nos a castitate corrumpant, quam Christo servamus... ».

³⁸) Cfr. *En. in ps.* 39, 1 (P. L. 36, 431).

³⁹) Cfr. *En. in ps.* 90, s. 2, 9 (P. L. 37, 1168): « Aperte saeviens leo quaerebat quem devoraret: draco quomodo insidiatur? Per haereticos. Tales timens Paulus, ne ab illis corrumpetur Ecclesia a virginitate fidei, quam gestat in corde, ait: 'Desponsavi enim vos'... ».

⁴⁰) *En. in ps.* 39, 1 (P. L. 36, 431): « Hostis ille noster, tunc leo fuit, cum aperte saeviebat: modo draco est, cum occulte insidiatur ».

⁴¹) *Ibid.* (P. L. 36, 432): « Illo tempore cogeabat christianos negare Christum; isto autem tempore docet christianos negare Christum: Tunc cogeabat, nunc docet ».

⁴²) Cfr. S. 299, 12 (P. L. 38, 1376).

Sermo 341, dirigé contre l'arianisme. Sans ambages, Augustin y déclare que le serpent demeure fidèle à lui-même : le serpent chuchote toujours et ne cessera jamais. En nous promettant la connaissance, il s'évertue à nous éloigner du paradis de l'Eglise ⁴³). Il est le serpent qui inspire sans cesse l'iniquité et l'impiété et qui promet quelquefois que le châtiment ne viendra pas, comme il l'avait fait jadis dans le paradis, en disant : « Est-ce que vous mourrez de mort ? ». Il suggère de pareilles choses afin d'amener les chrétiens à une vie déréglée. « Est-ce que Dieu perdra tous les hommes ? Dieu damnerait-il tout le monde ? ». C'est donc lui qui murmure et chuchote à l'oreille : « Voici l'endroit où est écrit : 'Le Père est plus grand que Moi', et vous prétendez que le Fils est égal au Père ! » ⁴⁴).

Enfin, nous voyons certaines tendances païennes identifiées avec le serpent. Les païens clament : « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons ». Ces mauvais discours peuvent corrompre l'esprit des chrétiens en leur faisant perdre la foi en la résurrection ⁴⁵).

Donc, Augustin voit logiquement le serpent à l'œuvre dans toutes les hérésies auxquelles il se heurtait et il les stigmatise toutes d'œuvre diabolique. En cela, il suit docilement saint Paul qui, dans le contexte de 2 *Cor.* 11, 3, comparait déjà tous les hérétiques de son siècle au serpent qui séduisit Eve.

Après avoir considéré où le serpent exerce sa principale activité, il nous reste à mettre sa tactique en lumière. Or, sa méthode est essentiellement la même que celle employée au jardin d'Eden. Aujourd'hui encore, l'accent tombe sur le parler, sur la doctrine et point sur la persécution. Les paroles diaboliques prennent corps dans la théorie fausse de l'hérésie. Mais, pour Augustin, une hérésie

⁴³) *S.* 341, 5 (P. L. 39, 1496) : « Et adhuc mussitat serpens, et non tacet. Quae-rit pollicitatione quadam scientiae dejicere de paradiso Ecclesiae, quem non permittat redire ad illum paradisum, unde primus homo dejectus est ».

⁴⁴) *Ibid.*, 6 : « Ipse est serpens, qui semper suggerit iniquitatem et impietatem. Ipse aliquando promittit impunitatem, quemadmodum et ibi promisit, dicens : Numquid morte moriemini (Gen. 3, 4) ? Ipse talia suggerit, ut modo male vivant Christiani... Numquid omnes damnaturus est Deus ?... Ipse est ergo qui murmurat et mussitat, et dicit : Ecce ubi scriptum est, Pater major me est ; et tu dicis aequalem Patri ? ».

⁴⁵) *S.* 361, 4 (P. L. 39, 1600) : « Pagani vero et irrisores resurrectionis quotidie in auribus Christianorum immurmurare non cessant : 'Manducemus et bibamus ; cras enim morimur' ». *Ibid.*, 5 (P. L. 39, 1601) : « Horum autem mentes corrumpunt illa colloquia. 'Manducemus et bibamus'... ».

est beaucoup plus qu'une erreur purement intellectuelle ⁴⁶). Tout comme au paradis, les opinions hérétiques font appel à notre orgueil ou à notre sensualité. Dans la promesse des Manichéens d'amener leurs adeptes à l'intelligence plutôt qu'à la foi, il y voit la répétition des paroles du serpent promettant la connaissance du bien et du mal ⁴⁷). Dans leur doctrine sur l'âme, qui est à leurs yeux de la même nature que Dieu, il redécouvre les dires du démon : « Vous serez comme des dieux » ⁴⁸).

Ce n'est pas seulement chez les Manichéens qu'Augustin croit retrouver les paroles du démon-serpent. Aussi bien tous les autres hérétiques essaient d'induire en erreur en promettant la science et en blâmant les gens à la foi ingénue ; ils essaient tous de les gagner aux choses charnelles ⁴⁹). Toujours, Augustin a gardé cette vue sur l'hérésie. Il suffira de souligner que trente ans plus tard, il verra

⁴⁶) Les différents aspects de l'hérésie sont énumérés par M. PONTET S. J., *La notion de schisme d'après saint Augustin*, dans : 1054-1954. *L'Eglise et les Eglises*, Editions de Chevetogne, t. I, p. 169 : « On sort de l'Eglise quand on interprète mal l'Ecriture, où se trouve contenue la foi, et qui prédit avec éclat l'existence et les caractères de cette Eglise. Alors, on perd la charité, qui n'existe que dans l'unité, fruit de l'Esprit. On perd la communion avec son évêque, avec les autres Eglises occidentales ou orientales, avec l'évêque de Rome. On garde en partie la foi, on garde les sacrements et d'autres trésors, mais amoindris... L'hérétique se trompe mais quelle est la cause de son erreur ? Saint Augustin y est cent fois revenu. Fort de ce que dit l'Ecriture même : *Initium peccati superbia* (Eccli. 10, 15), il n'attribue qu'à l'orgueil le germe des hérésies et des schismes ».

⁴⁷) *De Gen. c. Man.* II, 25, 38 (P. L. 34, 216) : « Nulli enim loquacius atque jactantius promittunt scientiam boni et mali... ». La doctrine de cette secte prétendait pouvoir résoudre toutes les énigmes du monde et toutes les questions vitales. Comment Augustin lui-même a été séduit par cette promesse : cfr. *Conf.* III, 6, 10 ; *De util. cred.* 2.

⁴⁸) *De Gen. c. Man.* II, 25, 38 (P. L. 34, 216) : « Et etiam illud quod dictum est 'Eritis sicut dii', qui alii magis dicunt quam isti, qui per suam superbam vanitatem, eandem superbiam persuadere conantes, affirmant animam naturaliter hoc esse quod Deus est ? ».

⁴⁹) *Ibid.* (P. L. 34, 217) : « Et omnes quidem haeretici generaliter scientiae pollicitatione decipiunt, et reprehendunt eos quos simpliciter credentes invenerint ; et quia omnino carnalia persuadent, quasi ad carnalium oculorum apertionem conantur adducere ut interior oculus excaecetur ». Cfr. *De utilit. cred.* I, 1 (P. L. 42, 65) : « Quandoquidem haeticus est, ut mea fert opinio, qui alicujus temporalis commodi, et maxime gloriae principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit, vel sequitur ».

encore dans l'arianisme une théorie fallacieuse qui, toute prometteuse de science qu'elle soit, invite à l'iniquité et à l'impiété ⁵⁰⁾.

Etant donné cette attitude en face de l'hérésie, les épithètes décernées au diable ⁵¹⁾ prennent plus de relief. Car le serpent est l'adversaire de la foi, le *diabolus fidei*, l'*eversor fidei*, qui nous propose une doctrine pernicieuse pour nous y faire adhérer. Il est à la fois le *peccati suasor*, et le *perversitatis suasor*, puisque l'adhésion à son enseignement implique la chute dans l'orgueil et dans la sensualité. Jusqu'ici, nous nous sommes abstenus de justifier les épithètes *virginitatis corruptor* et *adulter*. Leur emploi s'explique du fait que prêter l'oreille au serpent comporte la perte de la virginité de notre esprit.

L'EFFET DE L'ACTION DU SERPENT

Cet effet consiste dans l'adoption d'une fausse doctrine qui nous entraîne simultanément dans l'orgueil et la sensualité. Il ne fait pas de doute qu'Augustin veuille dire la même chose lorsqu'il parle de la perte de la *virginitas mentis vel cordis*. Ici, les textes sont très explicites ⁵²⁾ et ils suggèrent en même temps que ses vues se fondent surtout sur l'autorité de 2 Cor. 11, 3 ⁵³⁾. Nous verrons

⁵⁰⁾ Cfr. S. 341, 5-6, déjà cité à la page 230. Ce sermon date du 12 décembre 418-419.

⁵¹⁾ Cfr. p. 227.

⁵²⁾ S. 93, 4 (P. L. 38, 575): « In corpore virginitatem paucae habent, in corde omnes habere debent ». S. 341, 5 (P. L. 39, 1496): « Sed custodite aures vestras et virginitatem mentis vestrae... Virginitas enim vestra in mente. Virginitas corporis in paucis Ecclesiae: virginitas mentis in omnibus fidelibus esse debet. Hanc virginitatem vult serpens corrumpere ». S. Den. 25, 8 (Misc. Ag. I, 164): « Tenete in mentibus virginitatem... ubi corrupta est Eva sermone serpentis, ibi debet esse virgo Ecclesia dono omnipotentis ». Cfr. également S. 361, 5 (P. L. 39, 1601): « Horum autem mentes corrumpunt illa colloquia ». En. in ps. 39, 1 (P. L. 36, 431): « ... virginitatem corrumpendam non carnis, sed cordis inquit ». In Joan. tr. 13, 12 (P. L. 35, 1499): « ... sed omnia in mente servant virginitatem... sic seductio linguae violat virginitatem cordis ».

⁵³⁾ Il est vrai, l'idée de la *virginitas mentis* est déjà contenue dans le rapport mystique entre Yahweh et son peuple exprimé, dans l'Ancien Testament, sous la figure de l'Époux et l'épouse. Ceci apparaîtra davantage lorsque nous parlerons de la *fornicatio animae*. Cependant, les textes augustiniens au sujet de la *virginitas mentis* font sans cesse appel à 2 Cor. 11, 3; la raison en est, sans doute, que ce texte est le plus évident et le plus suggestif.

par la suite pourquoi ce verset lui inspirait tellement l'idée de la *virginitas mentis*. Mais où trouver le motif de l'assimilation entre l'action du démon et la perte de la virginité ? Analysons d'abord la notion de virginité d'esprit chez Augustin. Alors nous comprendrons mieux pourquoi l'adhésion à de fausses théories, impliquant erreur et péché, ravit la virginité spirituelle.

QUELQUES ASPECTS ESSENTIELS DE LA « VIRGINITAS MENTIS »

Jusqu'à présent nous avons fait connaissance avec quelques éléments indispensables à une bonne intelligence de la virginité d'esprit. Sous peine d'arriver à des interprétations insuffisantes, on ne peut les négliger. En constatant que la virginité d'esprit se perd par hérésie, on aurait tendance à croire que l'accent doit tomber sur l'intégrité de la foi. Par des concessions à l'hérésie, la foi perd de son intégrité, mais en ne succombant pas à la tentation, le fidèle conserve dans son esprit quelque chose d'intact et d'intègre, puisque sa foi embrasse toutes les vérités. Tout comme une femme est vierge par le fait qu'elle possède quelque chose d'intègre, à savoir son corps, ainsi le fidèle peut être appelé vierge au sens figuré, aussi longtemps qu'il ne prête pas l'oreille à l'hérésie, car alors il possède quelque chose d'intègre, à savoir sa foi.

Voici une première objection contre pareille interprétation incomplète. Augustin identifie notre virginité spirituelle avec celle d'Eve. Eve jouissant de la virginité d'esprit avant la chute et ne la perdant que par le péché, l'identification augustinienne suggère que l'état de virginité spirituelle correspond et est propre à l'état de justice. Naturellement, il y a une différence du fait que la virginité d'esprit d'Eve est originelle, tandis que la nôtre est l'un des fruits de la Rédemption. Pour nous, l'intégrité matérielle de la foi n'est ni directement ni nécessairement liée à l'absence de péché mortel. Si l'on cherche la virginité d'esprit uniquement dans l'intégrité matérielle de la foi, cette virginité d'esprit peut rester intacte, même après la perte de l'état de justice. Il nous semble donc que dans l'interprétation susdite, la comparaison avec Eve n'est pas estimée à sa juste valeur.

Une autre objection est celle-ci : en voyant la virginité d'esprit uniquement dans l'intégrité de la foi, nous réduisons l'hérésie, en tant qu'atteinte à cette virginité, à une tentation contre l'un ou

l'autre point de foi. Mais nous avons vu que l'hérésie est plus, pour Augustin, que la négation de l'une ou l'autre vérité. Outre une fausse doctrine, l'hérésie est en même temps un péché. Précisons tout de suite qu'il s'agit d'un péché d'orgueil et de concupiscence. Dans la perte de la virginité d'esprit par l'hérésie, trois éléments entrent en jeu : l'erreur, l'orgueil, la concupiscence. Si la virginité d'esprit consistait simplement dans l'intégrité de la foi, l'hérésie ne serait une atteinte à la virginité d'esprit que dans la mesure où elle détruit l'intégrité de la foi, et les aspects d'orgueil et de concupiscence seraient perdus de vue. Par la doctrine hétérodoxe, l'esprit cesserait d'être vierge, et l'orgueil et la concupiscence ne joueraient apparemment plus aucun rôle. Or, il est à priori invraisemblable que dans les exposés d'Augustin sur la perte de la virginité d'esprit, les deux derniers éléments ne seraient que des aspects accidentels. Non, Augustin a relevé explicitement dans le péché la triade orgueil-concupiscence-erreur et, plusieurs fois, il a même esquissé systématiquement leur connexion nécessaire ⁵⁴). Ces éléments ne peuvent donc être dissociés. L'un suppose toujours l'autre. Il est frappant de voir ces trois éléments appliqués, dans leur ensemble, à la fornication de l'âme. Par conséquent, il est exclu qu'il en soit fortuitement question à propos de la perte de la virginité d'esprit. En effet, la fornication de l'âme annihile cette dernière ⁵⁵). Ainsi, fornication de l'âme et hérésie désignent une seule et même chose, à savoir la perte de la virginité d'esprit, et dans les deux cas, on ne sera plus surpris de rencontrer la triade : orgueil-concupiscence-erreur.

⁵⁴) Cfr. la note de P. AGAËSSE, *De Trinitate*, Œuvres de S. Augustin, 16 (Paris, 1955) note complémentaire 35, p. 618 : « Dans les chapitres 9, 10, 11 du livre XII, saint Augustin esquisse une sorte d'explication métaphysique du péché qui se retrouve, plus développé, dans les livres XII et XIV du *de Civitate Dei*. Il montre par quelles étapes l'âme qui est image de Dieu devient image de la bête et comment, dans ce mouvement de dégradation, chaque étape conduit à la suivante par une dialectique nécessaire et irrésistible. On peut distinguer trois moments : le péché d'orgueil — la concupiscence — l'ignorance et l'erreur ».

⁵⁵) S. Mai 94, 7 (Misc. Ag. I, 339) : Voici comment ce passage interprète 2 Cor. 11, 3 : « Amicitia quae est hujus mundi adulterat animas et fornicare facit ab uno et vero et legitimo coniuge... ». Ceci indique nettement qu'Augustin songe à la *fornicatio animae* dès qu'il parle de la perte de la virginité d'esprit.

LA FORNICATION DE L'ÂME

La fornication de l'âme est un concept très voisin de celui de virginité d'esprit, et l'étude de l'un permettra d'éclairer le sens de l'autre. Tous deux sont empruntés aux Livres Saints. Outre la fornication corporelle, l'Écriture Sainte connaît une « fornication générale » qui apparaît surtout dans le *Psaume* 73 (72), 27-28 : « *Quoniam ecce qui longe se faciunt a Te peribunt, perdidisti omnem qui fornicatur abs Te* ». Et le Psalmiste ne tarde pas à nous enseigner, comment éviter cette fornication générale : « *Mihi autem adhaerere Deo bonum est* »⁵⁶).

Remarquons que cette fornication est regardée comme une fornication de l'âme. Elle est appelée « générale » parce qu'elle embrasse tout ce qui, en nous attachant au monde, nous détache de Dieu⁵⁷). En vue d'éclaircir l'adhésion à Dieu et l'attachement au monde, Augustin se réfère aux textes où l'Écriture parle de l'amour du monde en opposition à l'amour de Dieu. L'opposition est la suivante : « Quiconque veut être l'ami du monde, est l'ennemi de Dieu »⁵⁸). On serait maintenant enclin à croire que l'adhésion à

⁵⁶) S. 162, 3 (P. L. 38, 887) : « Generalis igitur fornicatio aperte manifestatur in Psalmo, ubi dicitur : 'Quoniam ecce qui longe se faciunt a Te, peribunt; perdidisti omnem qui fornicatur abs Te'. Ubi subsequenter, qualiter ista generalis fornicatio evadi et effugi possit, adjunxit dicens : 'Mihi autem adhaerere Deo bonum est'. Ut exinde facile advertamus, illa esse generalem fornicationem animae humanae, qua non adhaerens quisque Deo, adhaeret mundo ». Cfr. également S. Wilm. 2, 4 (Misc. Ag. I, 677). La signification de *generalis* peut être rendue par : « quo cuncta complexus est », définition empruntée au *De Spir. et Lit.* 4, 6 (P. L. 44, 203). Ce passage est important aussi en raison de l'idée que tout péché est commis *concupiscendo* : « Et utique non figurate aliquid dicitur, quod accipiendum non sit secundum litterae sonum, cum dicitur : 'Non concupisces', sed apertissimum saluberrimumque praeceptum est, quod si quis impleverit, nullum habebit omnino peccatum. Nam hoc ideo elegit Apostolus generale quiddam, quo cuncta complexus est, tanquam haec esset vox legis ab omni peccato prohibentis, quod ait 'Non concupisces' neque enim ullum peccatum nisi concupiscendo committitur... ».

⁵⁷) S. 162, 3 (P. L. 38, 888) : « Ista est ergo generalis, ut dictum est, animae fornicatio, omnia omnino in se continens, qua non adhaeretur Deo, dum adhaeretur mundo... ».

⁵⁸) S. 162, 3 (P. L. 38, 887) : « Unde beatus apostolus Joannes dicit : 'Si quis dilexerit mundum, dilectio Patris non est in eo' (I Joan. 2, 15). Et apostolus Jacobus dicit : 'Adulteri, nescitis quia amicitia hujus mundi inimica est Deo' (Jac. 4, 4) ? Breviter ergo definitum est, non posse habere dilectionem Dei, qui

Dieu se réalise avant tout par l'amour ⁵⁹). Néanmoins, l'intention d'Augustin est de considérer la fornication de l'âme, en accord avec l'Écriture Sainte ⁶⁰), surtout comme une apostasie de Dieu impliquant un abandon de la foi. L'apostasie n'est pas un fait isolé, mais elle apparaît de nouveau accompagnée des deux autres éléments : l'orgueil et la concupiscence. L'âme, liée et enchaînée par la concupiscence, se tourne vers la terre et se désolidarise de Dieu. Le commencement de l'orgueil de l'homme est d'apostasier Dieu ⁶¹). Dans l'analyse de la fornication de l'âme et ses trois éléments constitutifs ⁶²), l'accent tombe tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre, mais quand bien même un seul aspect est explicité, les deux autres n'ont pas pour cela disparu de l'esprit d'Augustin ⁶³).

Afin de comprendre l'idée de la fornication de l'âme, il nous faut partir du fait que l'âme doit être orientée totalement vers Dieu. Surtout pour le fidèle, Dieu est à vrai dire l'Époux légitime de son âme ⁶⁴). Par la foi, l'homme se livre réellement à Dieu comme à

habuerit dilectionem mundi; et inimicum esse Dei, qui amicus esse voluerit mundi ».

⁵⁹) Les textes qui voient la fornication de l'âme dans l'amour déréglé pour le monde et dans le manque d'amour pur pour Dieu, semblent le confirmer. Cfr. par exemple S. 142, 2 (P. L. 38, 779): « Recedere enim ab illo simplici et singulari bono, in istam multitudinem voluptatum, in amorem saeculi corruptionemque terrenam, fornicari est a Domino ». S. 142, 3 (P. L. 38, 779): « Amor mundi adulterat animam, amor fabricatoris mundi castificat animam ». *Ad Gal. exp.* 51 (P. L. 35, 2141): « Inhaeret autem charitate. Recte igitur fornicationi opponitur charitas, in qua sola est custodia castitatis ».

⁶⁰) A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Fribourg-en S., 1955³), p. 21, cite nombre de textes bibliques qui montrent avec évidence que l'Écriture Sainte se sert souvent de cette image pour traduire l'apostasie de Dieu.

⁶¹) S. 162, 4 (P. L. 38, 889): « (anima), in corpus proprium peccat, cujus universaliter concupiscentiae serviens, incurvatur mundo, et alienatur a Deo; quod est, ut dictum est, initium superbiae hominis, apostatare a Deo ».

⁶²) Cfr. par exemple *Conf.* II, 6, 14 (P. L. 32, 681), où l'on trouve ces trois éléments réunis: « Ita fornicatur anima, cum avertitur abs te, et quaerit extra te quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te. Perverse te imitantur omnes qui longe se a te faciunt, et extollunt se adversum te ».

⁶³) Certains textes parlent simultanément d'apostasie de la Vérité et d'asservissement au terrestre: S. 10, 2 (P. L. 38, 92): « Omnis enim anima quae deserta aeternitate veritatis, terrenis sordibus delectatur, fornicatur a Domino ». *C. Adim.* 7, 4 (P. L. 42, 138): « Est autem animae fornicatio, aversio a fecunditate sapientiae, et ad conceptum temporalium illecebrarum corruptionumque conversio ».

⁶⁴) S. 137, 9 (P. L. 38, 759): « ... quia legitimum maritum anima Deum habet ».

son unique Epoux et reçoit de Lui l'anneau du Saint Esprit ⁶⁵). Quiconque détrône Dieu pour mettre un autre à sa place, commet une fornication. Paganisme et polythéisme sont donc considérés comme fornication ⁶⁶). Mais il est encore question de fornication quand la confiance, qui doit aller de pair avec la foi en Dieu, est accordée aux divinateurs de toute espèce. En ce dernier cas, Augustin est plus enclin à parler d'adultère que de fornication, parce qu'ici les chrétiens se méconduisent sans vouloir rompre pour cela avec l'Epoux légitime ⁶⁷). D'où il ressort clairement que la possession intellectuelle de la foi ne saurait suffire à elle seule, mais qu'il importe plutôt d'avoir cette disposition d'âme que l'Ecriture désigne sous le seul nom de foi, alors qu'en réalité ce terme embrasse foi, espérance et charité. Notre attachement à Dieu n'est plus intègre dès que nous ne croyons plus tout ce qu'il a révélé, dès que nous n'attendons plus tout notre salut de Lui ou dès que nous Lui préférons quelque chose d'autre.

L'apostasie de Dieu chez nos premiers parents s'est opérée par un péché d'orgueil ⁶⁸). La concupiscence en fut la séquelle nécessaire et naturelle aussi bien pour leur descendance que pour eux-mêmes. L'ordre tel qu'il devait être fut perturbé. Nos premiers parents furent repliés sur eux-mêmes, mais l'homme ne peut se suffire puisque Dieu seul suffit à l'homme. On connaît la suite : l'homme commence par vouloir égaler Dieu et il finit par ressembler à l'animal ⁶⁹). L'homme qui refuse de chercher son bonheur en Dieu,

⁶⁵) S. Mai 94, 7 (Misc. Ag. I, 338) : « ... et fornicare facit ab uno et vero et legitimo coniuge, a quo anulum sancti Spiritus accepistis ».

⁶⁶) S. 15, 3 (P. L. 38, 117) : « Fornicariae animae sunt, multis diis falsis quodam modo prostitutae... Pagani anima fornicaria est ». Voir également l'argumentation curieuse du *De div. quaest. LXXXIII*, q. 83 (P. L. 40, 100) : « Si Dominus dimittendae conjugis solam causam fornicationis admittit, et paganum conjugium dimitti non prohibet, consequens est ut paganismus fornicatio deputetur ».

⁶⁷) S. 9, 3 (P. L. 38, 76) : « Tu vis dimisso uno Deo tanquam legitimo viro animae, fornicari per multa daemonia : et quod est gravius, non quasi aperte deserens, et repudians, sicut apostatae faciunt ; sed tanquam manens in domo viri tui admittis adulteros : id est, tanquam christianus non dimittis Ecclesiam, consulis mathematicos, aut aruspices, aut augures, aut maleficos ; quasi de viri domo non recedens adultera anima, et manens in eius conjugio fornicaris ». Cfr. S. 15, 3 (P. L. 38, 117) : « Christiani autem mali anima quare adultera est ? Quia nec castitatem diligit, nec virum deserit ».

⁶⁸) Cfr. *De Civ. Dei* XIV, 13 (P. L. 41, 420-421).

⁶⁹) Cfr. *De Trinit.* XII, 11, 16 (P. L. 42, 1006) : « Et incipiens a perverso appetitu similitudinis Dei, pervenit ad similitudinem pecorum ». Voir l'exposé des

ne peut le trouver en soi, c'est pourquoi tout l'élan de sa recherche est centré sur les choses inférieures, le corporel et le sensible ⁷⁰). Ainsi, la concupiscence, comme signe et comme châtiment d'un désordre plus profond dans la volonté, va régner en l'homme ⁷¹). Dès lors, on comprend pourquoi Augustin insiste si souvent sur le fait que la concupiscence humaine n'était point la cause, mais bien la conséquence et le châtiment du péché ⁷²).

Pour nous, il n'en va plus de même. Nous naissons déjà avec la concupiscence dont le *reatus* nous est enlevé au baptême ; mais elle demeure *actu* en nous comme une force qui pousse au péché, même si elle ne domine plus ⁷³). Quand le chrétien apostasie Dieu par orgueil, la concupiscence s'ensuit nécessairement, ce qui signifie la perte de notre affranchissement partiel vis-à-vis de celle-ci. De notre non-adhésion à Dieu dépend notre asservissement à la concupiscence ⁷⁴).

On comprend maintenant pourquoi Augustin voit une fornication de l'âme là où l'homme suit sa concupiscence, comme c'est le cas dans certains péchés. Il fait la distinction entre deux sortes de péchés. Les uns sont commis sans adultère de la part de l'âme humaine, autrement dit, l'âme garde ici l'attachement à Dieu. Ces péchés proviennent de la faiblesse de l'homme en tant que mortel. Touchant ces péchés, il n'y a pas lieu de parler de concupiscence

idées augustinienes sur la chute du premier des humains dans E. DINKLER, *Die Anthropologie Augustins* (Stuttgart, 1934) pp. 82-90.

⁷⁰) *De Trinit.* XII, 11, 16 (P. L. 42, 1006-1007) : « Cupiditate vero experiendae potestatis suae, quodam nutu suo ad seipsum tanquam ad medium proruit. Ita cum vult esse sicut Ille sub nullo, et ab ipsa sui medietate poenaliter ad ima propellitur, id est, ad ea quibus pecora laetantur ».

⁷¹) P. AGAËSSE, *l. c.*, p. 619.

⁷²) Spécialement contre les Manichéens ; par exemple *De Cont.* 7, 18 (P. L. 40, 360) : « Languorem autem istum culpa meruit, natura non habuit ». *Ibid.* 8, 21 (P. L. 40, 362) : « Quod ergo caro concupiscit adversus spiritum... non est duarum naturarum ex contrariis principiis facta commixtio, sed unius adversus seipsam propter peccati meritum facta divisio ».

⁷³) Cfr. *De nupt. et conc.* I, 25, 28-26, 29 (P. L. 44, 429-430). La distinction *reatu-actu* remonte également à Augustin : *Ibid.*, 29 : « Sic itaque fieri e contrario potest, ut etiam illud maneat actu, praetereat reatu ».

⁷⁴) Cet asservissement est décrit comme suit dans le S. 162, 3 (P. L. 38, 888) : « ... quia corporali concupiscentia in quaeque temporalia et carnalia, carnali sensu et prudentia humanus animus trahitur, atque distrahitur, creaturae serviens potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula ».

corporelle ou terrestre ⁷⁵). Voici la définition augustinienne de l'homme qui commet la fornication de l'âme : celui qui aime et convoite toutes choses temporelles, pèche effectivement contre son propre corps, car adonné et soumis à la concupiscence charnelle, il devient l'esclave de la créature et s'écarte du Créateur ⁷⁶). Augustin, on le voit, a tendance à identifier la fornication de l'âme avec la concupiscence illicite. Déjà, pareille tendance se faisait jour dans le *De Sermone Domini in monte* ⁷⁷), et reviendra plus tard dans le *De Trinitate* ⁷⁸).

Dans le *De Trinitate* et le *Sermo* 162, cette identification de la fornication de l'âme avec le péché dû à la concupiscence, lui est suggérée par l'envie d'étendre la teneur de *1 Cor.* 6, 18 ⁷⁹) à la fornication de l'âme. Dans les *Retractationes*, il est un passage relatif au *De Trinitate*, — aussi bien valable pour le *Sermo* 162 —, lequel restreint l'interprétation du texte paulinien au *concubitus illicitus* ⁸⁰).

⁷⁵) *S.* 162, 3 (P. L. 38, 888) : « Quia si non fornicetur anima humana, adhaerendo Deo, nec adhaerendo mundo, quaecumque alia peccata, a concupiscentia carnali prorsus aliena potuerit pro ipsa fragilitate mortalitatis, vel ignorando, vel negligendo, vel obliviscendo, vel non intelligendo homo incurrere... ». Cfr. *De Trinit.* XII, 10, 15 (P. L. 42, 1006).

⁷⁶) *S.* 162, 4 (P. L. 38, 888) : « ... qui adhaeret mundo, omnia temporalia diligens et concupiscens, merito in corpus proprium peccare dicatur, id est, universae concupiscentiae carnali deditus et subditus factus, tanquam totus creaturae servus ab ipso Creatore alienus... ».

⁷⁷) *De S. Dom. in monte* I, 45-46 (P. L. 34, 1252-1253) : « Quia scilicet idololatria quam sequuntur infideles, et quaelibet noxia superstitio fornicatio est... Porro si infidelitas fornicatio est, et idololatria infidelitas, et avaritia idololatria, non est dubitandum et avaritiam fornicationem esse. Quis ergo jam quamlibet illicitam concupiscentiam potest recte a fornicationis genere separare, si avaritia fornicatio est ? ».

⁷⁸) *De Trinit.* XII, 10, 15 (P. L. 42, 1006) : « Cum vero propter adipiscenda ea quae per corpus sentiuntur, propter experiendi vel excellendi vel contrectandi cupiditatem, ut in his finem boni sui ponat, aliquid agit, quidquid agit, turpiter agit; et fornicatur in corpus proprium peccans... ».

⁷⁹) D'après la Vulgate : « Omne peccatum, quodcumque fecerit homo, extra corpus est : qui autem fornicatur, in corpus suum peccat ».

⁸⁰) *Retract.* II, 15, 3 (P. L. 32, 636) : « ... nec sic puto intelligendum quod dictum est, Qui autem fornicatur, in corpus proprium peccat, tanquam ille hoc faciat, qui propter adipiscenda ea quae per corpus sentiuntur, ut in his finem boni sui ponat, aliquid agit. Hoc enim longe plura peccata complectitur, quam illa fornicatio quae concubitu perpetratur illicito, de qua locutum, cum hoc diceret, Apostolum apparet ». Cfr. M. J. LAGRANGE, *Les Rétractations exégétiques de S. Augustin*, dans *Misc. Agost.* II, p. 381.

Mais ceci ne signifie aucunement que l'identification de la concupiscence avec la fornication générale est révoquée. Le passage des *Retractationes* relatif au *De Sermone Domini in monte*, où Augustin était si ouvertement enclin à accepter pareille identification, montre assez qu'il n'a nullement l'intention de la rejeter. Dans les *Retractationes*, il avoue tout simplement que son opinion ne doit pas être considérée comme définitive, vu la difficulté qu'il éprouve à définir cette fornication et à trancher la question de savoir si oui ou non il est permis de répudier sa femme pour cause de fornication générale ⁸¹). Le fait d'appliquer à la fornication générale les paroles du Christ : « Aussi je vous dis que quiconque répudie sa femme, si ce n'est pour motif d'adultère, et en épouse une autre, commet un adultère », montre combien Augustin prenait cette fornication au sérieux ⁸²).

L'association de la fornication de l'âme et de la concupiscence nous semble bien traduire l'intérêt qu'il y porte. Pour Augustin, en effet, fornication corporelle et fornication générale s'inscrivent dans la même ligne, en tant qu'elles sont toutes deux des manifestations de la même concupiscence. N'oublions pas tout ce qu'il y a de particulier dans la conception augustinienne de la concupiscence. Sans aucun doute, la concupiscence est pour lui une idée très complexe. Elle intervient dans chaque désir sensuel tout comme dans l'amour-propre, mais elle se fait valoir le plus sur le plan sexuel. Même là où la concupiscence se fait valoir en dehors de la sexualité, l'aspect sexuel n'est jamais complètement absent ⁸³).

⁸¹) *Retract.* I, 19, 6 (P. L. 32, 616) : « Nec volo in re tanta tamque ad dignoscendum difficili putare lectorem, istam sibi nostram disputationem debere sufficere... Non quia omne peccatum fornicatio est; neque enim omnem peccantem Deus perdit, qui quotidie sanctos suos exaudit dicentes: 'Dimitte nobis debita nostra', cum perdat omnem qui fornicatur ab eo. Sed quatenus intelligenda atque limitanda sit haec fornicatio et utrum etiam propter hanc liceat dimittere uxorem, latebrosissima quaestio est ».

⁸²) Ceci appert aussi du *De conj. adult.* I, 17, 19 (P. L. 40, 462) : « Nam si propter fornicationem carnis permittitur homo a conjuge separari; quanto magis in conjuge mentis fornicatio detestanda est ». Concernant cette fornication comme motif de divorce, on pourra consulter B. ALVES PEREIRA, *La doctrine du mariage selon S. Augustin* (Paris, 1930), pp. 136-140.

⁸³) Pour la notion *concupiscentia* chez Augustin, nous renvoyons à l'ouvrage de MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus II* (Freiburg, 1929), pp. 174-178, où se lit : « Augustinus versteht unter Konkupiszens die ungebundene, sittlich nicht geordnete Lust und Begier zum Geschöpflichen, die eben wegen dieser Regel-

A proprement parler, la fornication est l'acte par excellence qui soumet l'âme aux désirs charnels. Nul péché n'entraîne plus l'âme humaine dans la concupiscence charnelle que la luxure. Dans ce péché, d'après Augustin, la violence de la passion fait dissoudre l'âme dans le corps pour ainsi dire. L'homme, au moment du péché, n'est plus à même de penser à autre chose ⁸⁴). Par le péché, l'âme est donc étouffée par et dans la concupiscence charnelle, à tel point que l'âme n'est plus elle-même. Alors, on peut affirmer de l'homme tout entier qu'il est chair, qu'il est absorbé complètement dans le corps ⁸⁵). La concupiscence charnelle, au sens strict, constitue donc le degré le plus bas de la concupiscence générale. Il n'y a donc rien d'étrange à désigner sous le terme « fornication » le péché d'une âme qui se laisse asservir à la concupiscence générale, laquelle, aux yeux d'Augustin, revêt toujours une couleur sexuelle. Vraiment, nous sommes en présence d'une fornication générale dont la fornication corporelle est l'expression la plus intensive ⁸⁶). Plus d'une fois d'ailleurs, Augustin étend à tout le domaine de la vie intérieure des termes qui, dans nos oreilles, ne s'appliquent qu'aux actes purement sexuels. Augustin regardera par exemple comme absolument chaste, l'homme qui s'abstient non seulement de toute jouissance sensuelle illicite mais se garde encore de tout autre péché.

losigkeit zum Bösen reizt; er sieht sie nicht ausschliesslich, aber vorwiegend im sinnlichen Teile der Seele, am speziellsten in der Geschlechtssphäre » (p. 174). E. DINKLER, o. c., pp. 113 ss., fait une trop grande distinction entre une « religiöse Konzeption » qui serait propre à Paul, et une « physische Konzeption » qui serait au centre de la pensée augustinienne. Pour les rapports entre Paul et Augustin, voir ci-dessous.

⁸⁴) S. 162, 2 (P. L. 38, 886): « ... quemadmodum in solo opere fornicationis corporalis, commisceri facit animum vis ingens libidinis cum ipso corpore, et unum cum ipso quodam modo agglutinari et devinctum esse; in tantum ut nihil aliud ipso momento et experimento hujus tam magni flagitii cogitare homini liceat, aut intendere, nisi quod sibimet addicit mentem, quam captivam subdit ipsa submersio et quodam modo absorptio libidinis et concupiscentiae carnalis ».

⁸⁵) *Ibid.*: « Sic enim totus homo absorbetur ab ipso et in ipso corpore, ut jam dici non possit ipse animus suus esse, sed simul totus homo dici possit quod caro sit, et spiritus vadens, et non revertens ».

⁸⁶) Cfr. *Retract.* I, 19, 6 (P. L. 32, 616): « Sed quam velit Dominus intelligi fornicationem, propter quam liceat dimittere uxorem, utrum eam quae damnatur in stupris an illam de qua dicitur: 'Perdidisti omnem qui fornicatur abs Te' (Ps. 72, 27), in qua utique et ista est (neque enim non fornicatur a Domino, qui tollens membra Christi, facit ea membra meretricis) etiam atque etiam cogitandum est atque requirendum ».

Qui a le regard fixé sur Dieu et ne s'attache rien qu'à Lui, celui-là est vraiment chaste ⁸⁷). De même, la continence consistera non seulement à s'abstenir de toute sexualité, mais dans la parfaite maîtrise de toute concupiscence y compris l'orgueil ⁸⁸). Nous allons voir qu'il en va de même pour la virginité.

LA « VIRGINITAS MENTIS » ET LA « VIRGINITAS » AU SENS STRICT

Pour autant que la virginité d'esprit élève l'homme au-dessus

⁸⁷) *De beat. vit.* 3, 18 (P. L. 32, 968): « Is mihi videtur, inquit, immundum spiritum non habere, qui caste vivit. Sed castum, inquam, quem vocas ? Eumne qui nihil peccat, an eum qui ab illicito tantum concubitu temperet. Quomodo, inquit, castus potest esse, qui ab illicito tantum concubitu abstinens sese, caeteris peccatis non desinit inquinari ? Ille est vere castus, qui Deum attendit, et ad ipsum solum se tenet ».

⁸⁸) A notre connaissance, il n'existe pas de monographie sur la *continentia* chez Augustin. Nous avons l'impression qu'il s'est d'abord familiarisé avec *continentia* comme terme technique pour désigner la continence chez les Manichéens, puis chez les chrétiens: *De cont.* 2, 5 (P. L. 40, 352): « Ac per hoc illa quae genitalibus membris pudicitia refrenatis, solet maxime ac proprie continentia nominari... ». Il avait rencontré, en outre, ce concept dans la philosophie antique. La définition de Cicéron dans le *De invent.* II, 164: « ... continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur », se retrouve dans le *De div. quæst.* LXXXIII, q. 31 (P. L. 40, 21). Nous la rencontrons à nouveau dans le *De cont.* 13, 28 (P. L. 40, 369): « ... generaliter libidinem sive cupiditatem regendam dicunt ad continentiam pertinere ». Le concept philosophique lui permet de donner une signification plus générale au terme *continentia*, car le passage du *De continentia*, 13, 28 (P. L. 40, 369) est comme l'écho de ses réflexions: « Cujus ut breviter complectar actionem, omnibus prorsus delectationibus concupiscentiae, quae adversantur delectationi sapientiae, coercendis atque sanandis invigilat officium continentiae. Unde angustius eam sine dubitatione metiuntur qui solas libidines corporis cohibere definiunt ». Le sens élargi, donné ici à la continence, est plus teinté de sexualité que celui de la pensée antique. La continence constitue en effet le pendant de la concupiscence, et tout comme la concupiscence relève principalement du domaine sexuel, ainsi la continence consiste, en premier lieu, à s'abstenir du sexuel. La propre expérience d'Augustin, laquelle lui faisait apprécier la continence surtout du point de vue chasteté, sera bien à la base de cette vue. Cfr. *Conf.* VIII, 7, 17 (P. L. 32, 757): « Da mihi castitatem et continentiam »; et *Ibid.* VIII, 11, 27 (P. L. 32, 761): « ... casta dignitas continentiae ». La continence au sens plus général doit normalement aboutir à la continence au sens plus strict: *De cont.* 2, 5 (P. L. 40, 352): « ... illa quae genitalibus membris pudicitia refrenatis... nulla transgressione violatur, si superior continentia, de qua jamdiu loquimur in corde servetur ». Et vice-versa, la continence par laquelle on renonce au mariage, est considérée comme la plus sublime: *De cont.* I, 1 (P. L. 40, 349): « ... de ipsa majore et gloriosiore continentia, qua a conjugali vinculo continetur... ».

de la chair et de la concupiscence, elle peut être considérée comme une virginité. Afin de bien le comprendre, il faut tenir compte des détails suivants. Aux yeux d'Augustin, le texte de 2 Cor. 11, 3 a surtout trait à la chasteté. Fort de l'autorité de ce verset, succomber aux séductions du serpent revient, pour lui, à perdre la virginité d'esprit. La Vulgate met fort bien simplicité et astuce en opposition ⁸⁹). Augustin donnait la préférence à la leçon ἀπὸ τῆς ἀπλότητος καὶ τῆς ἀγνότητος qui, d'après les manuscrits, ne manque certes pas de probabilité ⁹⁰). Le fait que dans les références à notre verset, les deux termes *simplicitas* et *castitas* sont souvent ramenés à un seul, notamment à celui de *castitas* et jamais à celui de *simplicitas*, démontre combien, dans son intelligence du verset, l'idée de *castitas* prédominait ⁹¹). Selon Augustin, il ne fait aucun doute que ce verset traite de la perte de la virginité d'esprit, car le verset 3 s'adresse aux mêmes fidèles que le verset précédent, et une vierge chaste qui perd sa chasteté cesse d'être vierge.

L'EMPLOI DE LA LOCUTION « VIRGINITAS MENTIS »

Il est manifeste que le concept « virginité d'esprit » est en relation étroite avec la virginité au sens strict. Tout comme dans la

⁸⁹) C. SPICQ, *Epîtres aux Corinthiens*, dans *La Sainte Bible*, t. XI, 2 (Paris, 1951), p. 377: « Il (le serpent) agit, en effet, par ruse, fourberie: πανουργία qui n'a, dans la bible, de sens favorable que dans le livre des Proverbes, est l'opposé de ἀπλοτής, simplicité ».

⁹⁰) La leçon plus longue est tellement bien fondée que personne ne la rejette catégoriquement. SPICQ a une préférence marquée pour la leçon courte o. c., p. 377: « Il semble qu'ἀγνότητος aura été d'abord substitué par un copiste à ἀπλότητος soit par inadvertance, soit sous l'influence du v. 2: παρθένον ἀγνήν, puis inséré ensuite dans le texte à une place incertaine ». Son opinion est partagée, entre autres, par J. BELSER, *Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther* (Freiburg i. Breisgau, 1910), p. 314 et J. SICKENBERGER, *Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer*, 4. Aufl. (Bonn, 1932), p. 142. Suivant W. ROBERTSON NICOLL, *The Expositor's Bible V* (Grand Rapids Mich., 1947), p. 793 et H. PLUMMER, *A critical and exegetical commentary on the second epistle of St. Paul to the Corinthians* (Edinburgh, 1948), p. 296 la leçon longue pourrait très bien être authentique. R. CORNELY, *Commentarius in S. Pauli apostoli epistolas, altera epistola ad Corinthios et ad Galatas* (Parisii, 1909), p. 283, n. 2, est d'avis que la leçon longue mérite la préférence.

⁹¹) Cfr. *Saint Augustin exégète de l'Ecclesia-Virgo*, dans *Augustiniana VIII*, 1958, p. 253, note 58 f.

fornication de l'âme, nous avons affaire à un terme spécifique, courant dans le domaine sexuel, mais qui, sans perdre pour cela son sens fondamental, est ici appliqué par extension à l'ensemble de la vie intérieure de l'homme. La virginité de l'âme est donc conçue comme une sorte de virginité. De là s'explique que virginité de l'âme et virginité du corps se complètent mutuellement, puisqu'elles se supposent, en ce sens que la virginité de la chair est la forme la plus haute de la virginité d'esprit. Parce que l'image de la virginité d'esprit nous paraît quelque peu étrange, nous aimerions en avoir une justification explicite par les textes. La différence entre la mentalité d'Augustin et la nôtre, c'est d'établir — autrement que nous — des traits communs entre la virginité de la chair et celle de l'esprit dans leurs relations réciproques. Déjà l'emploi des termes en témoigne. L'expression « virginité de l'âme » montre qu'Augustin réunit dans une seule formule deux sortes de virginité, si bien que leur affinité devient manifeste. Peu de femmes possèdent la virginité de corps, mais celle du cœur, toutes doivent la posséder. La virginité d'esprit est aussi une imitation de la virginité de Marie : Ce que vous admirez dans la chair de Marie, accomplissez-le à l'intérieur de votre âme ⁹²). En effet, Marie a conçu et enfanté le Christ, tout en étant vierge et féconde à la fois. Le même processus doit se reproduire dans votre intérieur : « Celui qui croit de cœur en vue de la justice, conçoit le Christ ; celui qui confesse de bouche en vue du salut, enfante le Christ. Ainsi dans votre esprit et la fécondité abondera et la virginité sera constante » ⁹³).

Au début du *De sancta virginitate*, se rencontre une argumentation théologique pour établir la valeur de la virginité au sens strict.

⁹²) S. 93, 4 (P. L. 38, 575) : « In corpore virginitatem paucae habent : in corde omnes habere debent ». On retrouve une formule similaire dans le S. 341, 5 (P. L. 39, 1496) : « Virginitas corporis in paucis Ecclesiae : virginitas mentis in omnibus fidelibus esse debet » ; *En. in ps.* 147, 10 (P. L. 37, 1930) : « Paucorum est virginitas in carne, omnium debet esse in corde » ; *En. in ps.* 90, s. 2, 9 (P. L. 37, 1168) : « Virginitatem corporis paucae feminae habent in Ecclesia ; sed virginitatem cordis omnes fideles habent » ; *In Joan. tr.* 13, 12 (P. L. 35, 1499) : « Paucorum feminarum est, et si dici virginitas in viris potest, paucorum virorum sancta integritas etiam corporis est in Ecclesia, et honorabilius membrum est : alia autem membra non in corpore, sed omnia in mente servant virginitatem ».

⁹³) S. 191, 4 (P. L. 38, 1011) : « Quod miramini in carne Mariae, agite in penetralibus animae. Qui corde credit ad justitiam, concipit Christum : qui ore confitetur ad salutem, parit Christum. Sic in mentibus vestris et fecunditas exuberet, et virginitas perseveret ».

Ici, la virginité de la chair apparaît comme un degré de virginité supérieur à celui que tous doivent avoir. Or, puisque, au dire de l'Apôtre, l'Eglise tout entière est une seule vierge fiancée à un seul homme, le Christ, de quel honneur ne sont pas dignes les membres qui gardent dans leur chair ce que l'Eglise tout entière garde dans la foi ? ⁹⁴). Toute l'Eglise est sainte de corps et d'esprit, ajoute Augustin. Si elle n'est pas entièrement vierge selon le corps, mais seulement selon l'esprit, combien plus grande sera sa sainteté en ceux de ses membres où elle est tout à la fois vierge de corps et d'esprit ⁹⁵).

Quoique la virginité de la chair soit considérée comme un prolongement de la virginité de l'esprit, il est possible qu'elle se présente sans la virginité d'esprit. Augustin songe ici surtout aux vierges que l'on rencontre dans le camp des hérétiques. Leur virginité d'esprit, nous l'avons vu, est perdue par l'hérésie. A quoi bon, remarque Augustin, garder la virginité de corps, quand la virginité d'esprit est corrompue ? Et, de nouveau, il met les deux virginités sur le même plan, en exaltant la virginité d'esprit car, sans elle, la virginité corporelle ne sert de rien, tandis qu'unie à celle-là, cette dernière en constitue le plus bel épanouissement ⁹⁶). La virginité d'âme est donc la réalité d'où la virginité de la chair doit tirer sa vertu. Une fois perdue, la virginité de la chair est irréparable. On ne

⁹⁴) *De sanct. virg.* 2, 2 (P. L. 40, 397) : « Cum ipsa igitur universa Ecclesia virgo sit desponsata uni viro Christo, sicut dicit Apostolus, quanto digna sunt honore membra eius, quae hoc custodiunt etiam in ipsa carne, quod tota custodit in fide ? ».

⁹⁵) *Ibid.* : « Proinde cum Ecclesia universa sit sancta et corpore et spiritu, nec tamen universa sit corpore virgo, sed spiritu; quanto sanctior est in his membris, ubi virgo est et corpore et spiritu ? ».

⁹⁶) *En. in ps.* 90, s. 2, 9 (P. L. 37, 1168) : « In ipsa fide virginitatem cordis timebat corrupti a diabolo; quam qui perdiderint, sine causa sunt virgines corpore. Corrupta corde quid servat in corpore ? Adeo mulier catholica praecedit virginem haeticam. Illa enim non est virgo in corpore, ista mulier facta est in corde... ». Voir également quelques textes de l'*In Joan. Ev. tr.* 13, 12-14 (P. L. 35, 1499-1500), où Augustin reproche aux Donatistes, à propos de leurs vierges, qu'elles sont vierges *sine causa*. Ici, la perte de la virginité d'esprit est plus spécialement attribuée à la corruption de l'amour. 12 : « In mente non corrumpatur, quae non vult sine causa tenere corporis virginitatem ». 14 : « O si placeres sponso, o si non corrupta loquereris, et corrupta, quod pejus est, corde, non corpore ? Amas hominem pro Christo, amas dicentem : Ego baptizo... ». 15 : « Evidenter ergo, fratres mei, nihil prodest istis servare virginitatem... quia consciscunt unitatem, id est, tunicam illam charitatis ».

peut que la regretter ; mais mieux vaut, dit Augustin, garder dans le cœur ce que l'on a perdu de corps. Que l'« intérieur » soit vierge dans la foi, là où la chair n'est plus intègre. La densité de la formulation insinue clairement que la même réalité qui est perdue dans le corps, peut être gardée dans l'esprit : *quod amisistis in corpore, in corde servate* ⁹⁷).

La virginité de la chair ne résulte pas toujours de la virginité d'esprit. Il se pourrait que cette dernière soit à l'origine d'une autre virginité, par exemple la chasteté des époux ou de la veuve. Ainsi, pour Augustin, la virginité d'esprit conserve toujours des rapports avec la chasteté. Même chez les époux, on la voit au service de la chasteté conjugale ⁹⁸). Et lorsque nous entendons l'Evêque d'Hippone affirmer que l'Eglise doit posséder tous ses membres, hommes et femmes, comme vierges dans la foi, — étant donné que tous doivent posséder chasteté, pureté et sainteté, — il est évident que, même à propos de la virginité intérieure, il songe à une pureté apte à être rendue avec des termes empruntés au domaine sexuel ⁹⁹).

L'emploi de la notion « virginité de l'âme » indique que nous avons affaire à un concept analogue à celui de fornication de l'âme. Car comme l'impureté sexuelle constitue le degré le plus bas de la fornication générale, de même la virginité au sens strict constitue le degré le plus éminent de la virginité de l'âme.

L'IDÉE DE CONCUPISCENCE ET LA VIRGINITÉ SPIRITUELLE

Nous avons déjà soulevé la question des relations entre la concupiscence et la fornication générale. On constate maintenant que l'idée de virginité spirituelle connote l'exemption de la concupiscence et que la virginité corporelle va même jusqu'à exclure les jouissances charnelles licites. Le jour où la virginité de l'esprit fut

⁹⁷) S. 192, 2 (P. L. 38, 1012) : « Exulta etiam, castitas nuptialis, omnes fideliter viventes cum coniugibus vestris: quod amisistis in corpore, in corde servate. Ubi iam non potest esse a concubitu caro integra, sit in fide virgo conscientia, secundum quam virgo est omnis Ecclesia ». La traduction de *conscientia* par « intérieur » sera justifiée plus loin.

⁹⁸) S. 93, 4 (P. L. 38, 574) : « ... tamen etiam ibi fidei virginitas, quae exhibet pudicitiam conjugalem ».

⁹⁹) S. 213, 7 (P. L. 38, 1063) = S. *Guelferb.* 1, 8 (Misc. Ag. I, 477) : « In carne paucas habet virgines sanctimoniales: in fide omnes virgines debet habere et feminas et viros. Ibi enim debet esse castitas, et puritas et sanctitas ».

perdue au paradis, la concupiscence faisait irruption et Eve éprouvera désormais la concupiscence dans sa chair. Contre Julien d'Eclane, Augustin insiste sur le fait que le serpent a corrompu l'esprit d'Eve. La preuve, c'est que la *libido peccandi*, en tant que conséquence du péché, a envahi l'esprit de la femme. Après qu'Eve eut séduit Adam, ils sentirent aussi dans leur chair la *libido* qui leur inspirait de la honte et les forçait à se couvrir. La privation de la grâce de Dieu est signalée comme cause de tout ceci ¹⁰⁰). Sans doute, l'emprise de la concupiscence n'est pas l'unique aspect de la corruption de l'esprit d'Eve. Déjà, nous avons insisté sur la connexion entre la superbe, la concupiscence et l'erreur. Ici encore, l'origine de tout péché, c'est l'orgueil. Mais ce que Dinkler dit au sujet du péché d'Adam, vaut tout aussi bien pour Eve : « La voie de l'homme déchu est un 'kausalnexus' continu, commençant et finissant dans la volonté, débutant avec l'orgueil et atteignant son apogée dans la concupiscence. Tous les détails contribuent à illustrer l'ampleur de la corruption. C'est pourquoi, il s'avère difficile de départager le terrain en disant que le péché de l'âme c'est l'orgueil, et que la concupiscence était celui du corps. Le péché qui provoqua la chute résidait uniquement dans l'âme, mais vu la compénétration des causes, l'âme entraîna le corps dans sa chute et donna naissance à la concupiscence comme un simple effet d'abord, puis comme une force indépendante qui engendre le péché » ¹⁰¹).

De la même manière que s'est accomplie la fornication de l'âme d'Eve, ainsi se réalise la nôtre. L'homme est dominé par la concupiscence. L'*ambulare secundum hominem*, ce qui pour Paul comme pour Augustin revient à un *ambulare secundum carnem*, se substitue à l'*adhaerere Deo* ¹⁰²). Dinkler qui, tout au long de son étude, croit pouvoir déceler une profonde divergence entre Paul et Augustin, pense que le terme « chair » de Paul a subi une modification notable chez Augustin, bien que Paul l'ait aussi employé pour

¹⁰⁰) C. Jul. VI, 22, 68 (P. L. 44, 864) : « Ex ista utique corruptione serpentis, qualis fit etiam quando corrumpunt mores bonos colloquia mala, pervenit libido peccandi in mentem mulieris; ut et viro praevaricatione corrupto, deinde illa, de qua erubuerunt et pudenda texerunt, sequeretur in carne, non diaboli accedente concubitu corporali, sed spirituali Dei gratia recedente ».

¹⁰¹) E. DINKLER, o. c., pp. 86-87.

¹⁰²) Cfr. par exemple l'exposé donné par Augustin dans le *De cont.* 4, 11 (P. L. 40, 355-356).

désigner l'homme « irrédimé ». « Chez Paul, le domaine de la *sarx* signifie le domaine du monde essentiellement opposé au spirituel ; il est donc l'antithèse du *pneuma*. Bien qu'un aspect sensuel soit impliqué dans la terminologie paulinienne, il constitue un élément de peu de poids dans l'ensemble. Augustin va maintenant détacher ce détail et lui conférer un caractère fondamental. La sphère de l'humain, du terrestre, du charnel devient à ses yeux, la force du sensible : la cupidité, la concupiscence » ¹⁰³).

A mesure que la modification du sens de « chair » chez Augustin se trouve davantage dans la ligne indiquée par Dinkler

¹⁰³) E. DINKLER, o. c., pp. 85-86. Il nous semble que Dinkler exagère la divergence entre Paul et Augustin. Concernant la doctrine paulinienne, les opinions des exégètes sont partagées. L'interprétation avancée par certains spécialistes se rapproche beaucoup de la conception augustinienne. Il est indéniable que Paul établit souvent un rapport entre *sarx* et péché. Afin de définir ce rapport, C. H. LINDIJER, *Het begrip Sarx bij Paulus* (Assen, 1952), p. 225 avance le souci de Paul d'opposer au *pneuma* divin quelque chose qui caractérise la vie sous le joug du péché. S'il en est ainsi, le début de l'énumération des œuvres de la chair, *πορνεία ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια*, dans l'opposition entre la chair et l'esprit de Gal. 5, 16 ss., prend beaucoup de relief. Pour la signification sexuelle des deux derniers termes en Gal. 5, 19, voir KITTEL, III, p. 432 (HAUCK) et KITTEL, I, p. 488 (BAUERNFEIND). Ce que DINKLER considère comme un élément accessoire, est, pour d'autres, d'une importance capitale. Ainsi pour P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer*, 6. Aufl. (Göttingen, 1949), p. 74: « Paulus denkt bei Fleisch offenbar an die Macht des Leibes über das ganze Sein und Handeln des Menschen, und er findet diese Macht nicht nur in den stärksten leiblichen Trieben, dem Nahrungs- und Geschlechtstrieb, die das Leben offen und heimlich über alles Mass hinaus beherrschen, sondern auch in den « geistigen » Sünden, wie Götzendienst und Lieblosigkeit, die er « Werke des Fleisches » nennt (Gal. 5, 19) ». Selon Althaus, il est vrai, ce sont surtout la mortalité du corps et la peur de la mort qui amènent, d'après la théologie paulinienne, l'homme à pécher. Mais selon E. LOHMEYER, c'est la cupidité sensuelle et surtout le désir sexuel qui, chez Paul, sont à l'origine de tout péché. Ainsi LOHMEYER, *Probleme paulinischer Theologie*, III *Sünde, Fleisch und Tod*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 29 (1930), p. 34 de déclarer à propos de Gal. 5, 19: « Aus solchen Zeugnissen, die ohne Ausnahme dastehen, ergibt sich, dass für Paulus die sinnliche Begierde und insbesondere die sexuelle Lust die Wurzel aller Sünde ist. Nur unter dieser Voraussetzung gilt es, dass mit dem Gebot: Du sollst nicht begehren, 'jedwede Begierde geweckt und die Sünde lebendig werde'; in ihr aber ist auch die gesuchte Verbindung von Sünde und Fleisch klar gegeben, die den Grund aller paulinischen Aussagen bildet ». Il n'y a pas lieu ici d'examiner ces opinions en détail sur leur justesse. Elles montrent toutefois qu'il y a, dans la doctrine de l'Apôtre, des éléments qui pourraient bien être à la base de l'anthropologie augustinienne.

d'autant plus le *pneuma* peut-il revendiquer l'épithète « virginal », en raison de son opposition et de son affranchissement vis-à-vis de la chair. Cette virginité d'esprit se rapproche très fort de la virginité corporelle qu'Augustin regardait également comme une victoire sur la chair et la concupiscence, une victoire plus grande encore que dans le premier cas. Il décrit la vierge comme une âme pieuse et chaste qui n'a pas laissé le champ libre à l'appétit de la chair, pas même jusqu'à contracter un mariage permis ¹⁰⁴). Aux continents, il déclare : « Vous qui vous êtes astreints à la chasteté, vous devez châtier votre corps plus sévèrement encore, et ne pas lâcher le frein à la concupiscence, même pas pour les choses permises. Il ne suffit pas de vous abstenir de toute relation sexuelle illicite, il faut vous interdire même un regard permis » ¹⁰⁵). Par conséquent, l'âme qui possède la virginité proprement dite, mène un combat des plus glorieux avec la concupiscence charnelle et remporte sur elle une victoire des plus éclatantes ¹⁰⁶).

L'interprétation de *Matth.* 25, 1-13 comporte une description positive de la virginité d'âme en tant que résultat du silence imposé à toute convoitise illicite ¹⁰⁷). Cette maîtrise des activités illicites des sens consiste à dominer la concupiscence charnelle, ainsi qu'il appert de l'*Epistola* 140. Ici, Augustin se demande : pourquoi y a-t-il donc cinq vierges ? La première réponse, c'est que les fidèles sont appelés *virgines* en raison de la continence résidant dans les cinq sens ¹⁰⁸). L'autre réponse fait observer qu'il est question de

¹⁰⁴) *De sanct. virg.* 37, 38 (P. L. 40, 417) : « ... anima pie pudica, quae appetitum carnalem nec usque ad concessum conjugium relaxasti, quae decessurum corpus nec successorii propagando indulsisti, quae fluitantia membra terrena in coeli consuetudinem suspendisti... ».

¹⁰⁵) *S.* 132, 3 (P. L. 38, 736) : « Qui vero jam vovistis, corpus arctius castigate, et concupiscentiae frenos nec ad ipsa quae permissa sunt, patiamini relaxare; ut non solum a concubitu illicito divertatis, sed etiam licitum contemnatis aspectum ».

¹⁰⁶) *C. Jul.* III, 21, 43 (P. L. 44, 724) : « Quae sunt autem sanctarum virginum, sicut appellas 'gloriosa certamina'; nisi quia non vincuntur a malo, sed vincunt in bono malum ? Quae non gloriosa ego, sed gloriosiora dicere malui. Habet enim palmam de hujus mali subjectione, quamvis minorem, pudicitia etiam conjugalis. Belligerat enim etiam ipsa contra carnalem concupiscentiam... ».

¹⁰⁷) Quant à l'interprétation augustinienne de *Matth.* 25, 1-3, voir notre article *Saint Augustin exégète de l'Ecclesia-Virgo*, *Augustiniana* VIII (1958), pp. 241 ss., où nous nous sommes attachés à montrer que la péripécie de Matthieu constitue l'élucidation et le complément des commentaires de 2 *Cor.* 11, 3.

¹⁰⁸) *Ep.* 140, 33, 77 (P. L. 33, 573) : « Virgines propter continentiam nuncupavit. Decem vero, id est quinque et quinque, propter numerum quo censentur

cinq vierges en raison de la concupiscence charnelle qu'on est parvenue à maîtriser et qui a les cinq sens à son service ¹⁰⁹).

Il importe de savoir que lorsqu'Augustin parle de dominer les sens, il entend par là la concupiscence. Pour lui, il n'y a pas de raison de voir le corps comme un danger en soi. Que nous sommes loin du dualisme grec ou néoplatonicien ! Augustin a bien compris que l'âme ne se souille pas par l'usage des sens, mais par l'abus des sens sous l'emprise de la concupiscence. A cet égard, la pensée augustinienne a certainement connu une évolution. On se rappellera ici les formules des *Soliloquia*, lesquelles s'inspirent beaucoup du principe ascétique de Porphyre : *omne corpus fugiendum esse* ¹¹⁰). Surtout par sa réflexion sur la doctrine chrétienne de la résurrection de la chair, Augustin en est venu plus tard à l'idée que notre corps doit être guéri et non pas fui comme un mal. En pénétrant plus avant dans la doctrine de la résurrection, il a fait sienne la conception biblique de l'homme, au point d'en faire son principal argument contre les Manichéens et les Platoniciens : « Je ne veux pas », dit-il, « que ma chair soit séparée de moi pour toujours comme une chose qui m'est étrangère, mais qu'avec moi, elle soit guérie tout entière » ¹¹¹). Cette vue nouvelle sur l'homme s'est approfondie au contact de l'Écriture Sainte, au début de son sacerdoce ¹¹²), et le premier texte sur la virginité de l'âme, en tant que

corporis sensus, in quibus habitat continentia, cum a voluptatibus turpibus et illicitis abstinetur ».

¹⁰⁹) *Ibid.* 37, 83 (P. L. 33, 576) : « Utrasque virgines dixit, propter continentiam : et quinque propter concupiscentiam carnis edomitam, quinario praeditam sensu... ». Cfr. *En. in ps.* 147, 10 (P. L. 37, 1920) : « Per quinque enim januas intrat aliquid per corpus ad animam : aut per oculos intrat quod concupiscas male, aut per aures... ».

¹¹⁰) Cfr. *Solil.* I, 14, 24 (P. L. 32, 882) : « Unum est quod tibi possum praecipere nihil plus novi. Penitus esse ista sensibilia fugienda, cavendumque magnopere, dum hoc corpus agimus, ne quo eorum visco pennae nostrae impediuntur, quibus integris perfectisque opus est, ut ad illam lucem ab his tenebris evelemus : quae se ne ostendere quidem dignatur in hac cavea inclusis, nisi tales fuerint ut ista vel effracta vel dissoluta possint in aures suas evadere ». Cfr. *Retract.* I, 4, 3 (P. L. 32, 590) où Augustin regrette que le passage rappelle trop l'idée que Porphyre se faisait du corps. Une autre réfutation de Porphyre se trouve dans le *Sermo* 241, 7 (P. L. 38, 1137).

¹¹¹) S. 30, 4 (P. L. 38, 189) : « Nolo ut a me caro mea, tanquam extranea, in aeternum separetur, sed ut mecum tota sanetur. Si hoc tu non vis, nescio quid de carne sentias ». Cfr. S. 256, 2 (P. L. 38, 1192) ; S. 277, 3 (P. L. 38, 1259).

¹¹²) Cette évolution d'Augustin comporte également un changement d'attitude

continence des sens, date de la même période ¹¹³). Aussi serait-il absurde de conférer à la dernière idée un caractère exclusivement platonicien. Dans ses *Retractationes*, Augustin ne voyait aucun motif de la corriger. Ce n'est donc pas l'usage des sens qui est dangereux pour la pureté de l'âme, mais c'est bien l'abus des sens par la concupiscence qui cause la perte de la virginité d'âme. Ainsi, ces idées cadrent-elles parfaitement avec l'anthropologie ultérieure d'Augustin qui, dans le fond, est biblique ¹¹⁴).

En résumé : la virginité de l'esprit se définit comme l'intégrité d'une âme qui ne se souille pas par consentement à la concupiscence. Donc, désignant un affranchissement de la concupiscence, le terme *virginitas* doit être entendu dans un sens beaucoup plus strict qu'il ne sonne à l'oreille moderne.

LA « VIRGINITAS MENTIS » ET LA « MENS » AUGUSTINIENNE

Plus d'une fois, nous avons vu Augustin parler d'une virginité de la *mens* : l'esprit, affranchi de la chair, de la concupiscence, peut être considéré comme virginal. Voyons un peu maintenant ce qu'Augustin entend ici par *mens*, par esprit.

La « *resurrectio mentis* » et le salut du fidèle ¹¹⁵). Le vieil homme, au dire d'Augustin, est totalement charnel ¹¹⁶). De par la

vis-à-vis de l'idéal de l'*apatheia* et de l'évaluation des passions. Cfr. T. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de Saint Augustin* (Fribourg-en-Suisse, 1954), pp. 119 ss.

¹¹³) Il s'agit de la q. 59 du *De diversis quaestionibus LXXXIII* remontant aux années 391-395. Cfr. G. BARDY, *De div. quaest. LXXXIII*, Œuvres de Saint Augustin, t. X (Paris, 1952), p. 29.

¹¹⁴) Plus loin, nous reviendrons en détail sur l'anthropologie biblique d'Augustin. La structure biblique de l'anthropologie augustinienne a été bien mise en lumière par E. HENDRIKX, *Augustinus en de reintegratie van theologie en geloofsverkondiging* (Nijmegen, 1952) et *Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus*, dans *Augustinus Magister I* (Paris, 1954), pp. 285-292. Il ne nous semble pas exagéré d'insister sur la grande importance des présentes publications pour l'étude de saint Augustin.

¹¹⁵) Il n'entre pas dans nos intentions de donner ici une synthèse complète. Jusqu'à présent l'anthropologie d'Augustin a été peu étudiée. L'étude de E. DINKLER, louable sous maint rapport, est insuffisante sur des points essentiels.

¹¹⁶) S. 154, 8 (P. L. 38, 836): « Noli mirari, quisquis es, quicumque carnalibus concupiscentiis cedis atque consentis, qui eas vel bonas putas ad explendam libidinis saturitatem, vel certe sic jam vides malas, ut eis tamen cedendo consentias, et quo ducunt sequaris, et ea quae mala suggerunt perpetres; totus car-

Loi, il sait qu'il ne doit pas convoiter, mais la force pour obéir à cette Loi lui manque : il est l'esclave du péché et de sa concupiscence ¹¹⁷). Concupiscence, péché, corruption et mort, tout cela caractérise la situation du vieil homme, de l'homme non-racheté ¹¹⁸). Mais un jour viendra où l'homme sera guéri complètement. Tel est le terme de l'économie divine du salut et alors la paix règnera en lui ¹¹⁹). Un passage de la mort à la vie aura eu lieu, à la vie au sens absolu, qui comprend aussi bien la vie de l'âme en Dieu que la vie du corps ¹²⁰). Alors, l'homme sera spirituel selon le corps et selon l'âme ¹²¹).

nalis es ». On reconnaît facilement, dans cette description, les hommes qui se trouvent aux deux premiers des quatre stadia: *ante legem, sub lege, sub gratia, in pace*, desquels Augustin parle souvent, par exemple: *De cont.* 3, 7 (P. L. 40, 353); *De div. quaest. LXXXIII*, q. 66, 3-7 (P. L. 40, 62-66). « Etre entièrement charnel » s'entend par extension aussi de l'esprit, de sorte qu'on peut dire « un esprit charnel »: *C. duas ep. Pelag.* I, 10, 17 (P. L. 44, 559): « ... si potuit esse in hac vita, in his qui adhuc carnalia sapiunt, etiam spiritus ipse carnalis ».

¹¹⁷) *De cont.* 3, 7 (P. L. 40, 353): « Sunt autem qui legem Dei omnino nescientes, malas concupiscentias nec in hostibus deputant, eisque miserabili caecitate servientes, insuper etiam beatos se putant, satiando potius quam domando. Qui vero per legem cognoverunt eas (« Per legem enim cognitio peccati » *Rom.* 3, 20 et « Concupiscentiam » inquit « nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces » *Rom.* 7, 7), et earum tamen oppugnatione vincuntur, quia sub lege vivunt, quia jubetur quod bonum est, non et datur; non vivunt sub gratia, quae dat per Spiritum sanctum quod per legem jubetur... ».

¹¹⁸) La connexion de tous ces éléments est mise succinctement en lumière par E. HENDRIKX, *Platonisches und biblisches Denken...*, pp. 288 ss.

¹¹⁹) *S.* 242, 11 (P. L. 38, 1142): « Nihil tibi contradicet ex te, nihil in te rebellabit adversus te. Non ibi erit quod Apostolus gemit, « Caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem » (*Gal.* 5, 17). Non erit ibi, « Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae » (*Rom.* 7, 23). Haec bella non ibi erunt: pax ibi erit, perfecta ibi erit ».

¹²⁰) E. HENDRIKX, *Platonisches und biblisches Denken...*, p. 292: « Die Wiederherstellung des Lebens durch die Auferstehung des Leibes kann Wirklichkeit werden durch den Erlösungstod Christi, der uns das göttliche Leben dadurch wiedergeschenkt hat, dass er uns von neuen auf Gott hingeordnet hat. Genau so wie der Tod der Seele und der Tod des Leibes auf gleicher Ebene, nur in einer Weiterführung liegen und zusammen fließen in den einen Begriff des Todes, so liegen auch das Leben der Seele und das Leben des Leibes in gleicher Weiterführung, und fließen zusammen in den einen Begriff des Lebens, das das göttliche Leben ist. Dieses göttliche Leben als ein einem Menschen mitgeteiltes ewiges Auferstehungsleben hat zum ersten Male Gestalt angenommen in der Person unseres Erlösers... ».

¹²¹) *C. duas ep. Pelag.* I, 10, 17 (P. L. 44, 559): « Tunc enim ex toto se, id est ex utraque parte qua constat, spiritualis homo erit, quando spirituale etiam

Dès à présent, Dieu a commencé à réaliser le salut de l'homme. Au baptême une rénovation eut lieu, mais tout du vieil homme n'a pas disparu ; il reste toujours des *reliquiae vetustatis* ¹²²). Ainsi, l'homme appartient à deux mondes à la fois : pour autant qu'il est encore *in vetustate*, il demeure enfant du monde ; mais là où la rénovation est intervenue, il est déjà enfant de Dieu. Voulant décrire concrètement la rénovation, Augustin fait observer qu'elle inclut : le pardon des péchés, le goût pour les choses spirituelles, une vie morale conforme et l'ouverture à la motion du Saint Esprit ¹²³).

Malgré cela, l'homme continue à pécher ¹²⁴), la concupiscence demeure en lui ¹²⁵). Il existe une dualité de l'ancien et du nouveau dans l'homme, dualité de ce qui a été déjà racheté et de ce qui ne participe pas encore à la rédemption. Cette dualité de l'ancien et du nouveau dans l'homme amène Augustin à voir une certaine opposition entre le corps et l'esprit, non pas une opposition essentielle, mais une opposition fondée sur le fait que l'un participe à la

corpus erit ». Dans l'*Ep.* 147, 22, 51 (P. L. 33, 620), Augustin combat la thèse d'une transformation du corps en *spiritus*.

¹²²) Cfr. *De pecc. mer. et rem.* II, 8, 10 (P. L. 44, 157) ; S. 30, 4 (P. L. 38, 189) ; S. 267, 2 (P. L. 38, 1230) : « Carnalitas vetustas est, gratia novitas est ».

¹²³) *De pecc. mer. et rem.* II, 7, 9 (P. L. 44, 156) : « Non enim ex qua hora quisque baptizatur, omnis vetus infirmitas ejus absumitur : sed renovatio incipit a remissione omnium peccatorum, et in quantum quisque spiritualia sapit, qui jam sapit. Caetera vero in spe facta sunt, donec etiam in re fiant, usque ad ipsius corporis renovationem in meliorem statum immortalitatis et incorruptionis, qua induemur in resurrectione mortuorum ». *Ibid.* (P. L. 44, 157) : « Proinde ex hoc quod adhuc in vetustate sunt, quamvis jam baptizati, ex hoc etiam adhuc sunt filii saeculi. Ex hoc autem quod in novitate sunt, hoc est, ex plena et perfecta remissione peccatorum, et quantumcumque illud est quod spiritualiter sapiunt, eique congruos mores agunt, filii Dei sunt ». Cfr. S. 363, 2 (P. L. 39, 1636). L'idée d'être sous la motion du Saint Esprit apparaît notamment dans *1^a De cont.* 13, 28 (P. L. 40, 369) ; S. 128, 9 (P. L. 38, 718).

¹²⁴) S. 351, 6 (P. L. 39, 1542) : « Unde utrumque verissime scriptum est : et, 'Qui natus est ex Deo non peccat' (*1 Joh.* 3, 9) ; et quod in eadem Joannis Epistola legimus, 'Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosmetipsos decipimus et veritas in nobis non est' (*1 Joh.* 1, 8). Illud enim ex primitiis novi hominis, hoc ex reliquiis veteris dictum est : utrumque enim agimus in hac vita. Paulatim autem novitas accedit, et paulatim vetustate cedente succedit ». Cfr. *De pecc. mer. et rem.* II, 8, 10 (P. L. 44, 157).

¹²⁵) *Ep. ad Gal. exp.* 47 (P. L. 35, 2139) : « Quippe non eas (scil. concupiscentias) omnino non habere, non jam certamen, sed certaminis praemium est, si obtinuerimus victoriam perseverando sub gratia ».

rénovation et l'autre n'y participe pas encore. Il avait découvert surtout cette idée dans le texte paulinien : « Si au contraire le Christ est en vous, le corps est mort en raison du péché, mais l'esprit vit en raison de la justice. Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité d'entre les morts le Christ Jésus donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous » ¹²⁶). Un témoignage très explicite, selon Augustin ¹²⁷). A cause du péché, le corps reste voué à la mort, car aussi longtemps qu'il n'est pas renouvelé par la résurrection, le *meritum peccati* ou la *necessitas mortis* continue de subsister. L'esprit, au contraire, est vie par la justice, parce que nous avons déjà commencé à nous renouveler selon l'homme intérieur et nous respirons pour la justice de la foi ¹²⁸).

En vertu de ce texte, Augustin peut parler d'une résurrection de l'esprit qui est déjà un fait acquis, tandis que nous devons encore espérer la résurrection du corps ¹²⁹). Le chrétien est co-res-

¹²⁶) Rom. 8, 10.

¹²⁷) Cfr. *De pecc. mer. et rem.* I, 6, 6 (P. L. 44, 112) : « Mirum si aliquid quaeritur hac manifestatione liquidius ». Cfr. S. 362, 24 (P. L. 39, 1627-1628).

¹²⁸) *De pecc. mer. et rem.* I, 6, 6 (P. L. 44, 112) : « Cum enim praesentis temporis gratiam determinans diceret, mortuum quidem esse corpus propter peccatum, quia in eo nondum per resurrectionem renovato, peccati meritum manet, hoc est, necessitas mortis; spiritum autem vitam esse propter justitiam, quia licet adhuc corpore mortis hujus oneremur, jam secundum interiorem hominem coepta renovatione in fidei justitiam respiramus ».

¹²⁹) S. 362, 24 (P. L. 39, 1628) : « Habemus autem alio loco apertissime ipsius apostoli Pauli testimonium de resurrectione secundum spiritum, et de resurrectione secundum carnem. Corpus enim mortale, quod animatum est vel animatum fuit, caro dicitur. Sic ergo Apostolus loquitur : ' Si autem Christus in vobis, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus autem vita est propter justitiam '. Ecce jam resurrectio spiritus per justitiam facta intelligitur : vide utrum speranda sit etiam corporis resurrectio. Mortale enim corpus noluit appellare mortale, sed mortuum ; et tamen hoc se significasse in consequentibus aperit. Sequitur itaque, et dicit : ' Si ergo spiritus ejus qui suscitavit Jesum a mortuis, habitat in vobis : qui suscitavit Dominum nostrum Jesum, vivificabit et mortalia corpora vestra, per habitantem Spiritum ejus in vobis ' (Rom. 8, 10-11) ». La *resurrectio animae* ou *mentis ab iniquitate infidelitatis per fidem* se rattache à l'interprétation de Rom. 8, 10 : cfr. *En. in ps.* 70, s. 2, 10 (P. L. 36, 899). Le 2 *Tim.* 2, 17 fournit également l'occasion à Augustin d'avancer la même doctrine : *Ep.* 55, 3, 4 (P. L. 33, 206) : « Ex quibus est, inquit, Hymenaeus et Philetus, qui circa veritatem aberraverunt, dicentes resurrectionem jam factam esse, et fidem quorundam subverterunt (2 *Tim.* 2, 17). Idem Apostolus eos arguentes detestatur, qui tamen dicit nos resurrexisse cum Christo. Unde, nisi quia hoc per fidem et spem et dilectio-

suscité avec le Christ *nondum utique carne, sed mente* ¹³⁰). Ici sont opposés d'une part *spiritus* ou *mens* ¹³¹) et *caro* ou *corpus* d'autre part ¹³²). C'est donc à cause de son corps que le fidèle est appelé *carnalis* ¹³³) tandis que de l'esprit on peut désormais prétendre qu'il vit ¹³⁴). Attendu que l'esprit possède déjà la vie qui sera notre apanage grâce à la résurrection, nous pouvons attribuer toutes les caractéristiques de la vie nouvelle à l'esprit. Ainsi, la rénovation est attribuée au *spiritus mentis*, alors que la rénovation de la chair est toujours une espérance ¹³⁵). L'adoption est réalisée selon l'esprit mais pas encore selon le corps ¹³⁶). Le chrétien est un homme libre *in mente*, mais il est encore esclave *in carne* et la partie qui a été délivrée dans une certaine mesure, fait front aux *reliquiis*

nem factum esse dicit in nobis, secundum primitias Spiritus ? ». Cfr. *In Joh. tr.* 19, 14 (P. L. 35, 1552). Augustin traite in extenso de cette doctrine lorsqu'il exégète le passage de *Joh.* 5, 19-31. Cfr. *In Joh. tr.* 19, 8-18 (P. L. 35, 1546-1555); *tr.* 22, 3 et 12 (P. L. 35, 1575 et 1580); *tr.* 23, 6-7 et 12-15 (P. L. 35, 1585-1586 et 1590-1592). Un adage tiré de cet exposé fut étudié par B. SPEEKENBRINK, *De heils-betekenis van Christus' Verrijzenis, formulering en betekenis van een Verrijzenis-adagium vanaf St. Augustinus tot St. Thomas*, dans *Studia Catholica* 30 (1955), pp. 1-34; 81-98; 161-184.

¹³⁰) *De cont.* 13, 29 (P. L. 40, 370). Cfr. *S. Wilm.* 9, 1 (Misc. Ag. I, 693): « ... mutando corpore, mutata mente faciamus ».

¹³¹) Pour l'instant, nous supposons que *spiritus* et *mens* ont le même sens. Il en sera question ci-dessous.

¹³²) Dans ce contexte, *caro* ne peut signifier l'homme tout entier, précisément parce qu'il est toujours question de l'homme en tant que mortel.

¹³³) *C. duas ep. Pelag.* I, 10, 17 (P. L. 44, 559): « Sic ergo ideo dixit: 'Ego autem carnalis sum': quia nondum spirituale corpus habebat Apostolus. Sicut posset dicere: 'Ego autem mortalis sum': quod utique non nisi secundum corpus intelligeretur dixisse, quod nondum fuerat immortalitate vestitum ».

¹³⁴) *De pecc. mer. et rem.* I, 7, 7 (P. L. 44, 113): « Attendere quippe debent, corpus quidem adhuc peccati meritum gerere, quod conditioni mortis obstrictum est; sed jam spiritum coepisse vivere propter justitiam fidei qui et ipse in homine fuerat quadam morte infidelitatis extinctus ».

¹³⁵) Cfr. *De Gen. ad lit.* VI, 24, 35 (P. L. 34, 353).

¹³⁶) *Prop. ex ep. ad Rom.* 53 (P. L. 35, 2075): « ... sed etiam nosmetipsi qui credimus, et spiritus primitias habemus, quia jam spiritu adhaeremus Deo per fidem, et ideo non jam creatura, sed filii Dei appellamur: tamen 'et ipsi in nobismetipsis ingemiscimus, adoptionem expectantes, redemptionem corporis nostri'. Haec enim adoptio, quae jam facta est in iis qui crediderunt, spiritu, non corpore facta est. Nondum enim etiam corpus reformatum est in coelestem illam immutationem, sicut spiritus jam mutatus est reconciliatione fidei ab erroribus conversus ad Deum ».

servitutis ¹³⁷). Maintenant, nous comprendrons pourquoi Augustin peut dire : le chrétien est *ex parte spiritualis, ex parte carnalis ; ex parte meliore spiritualis, ex parte inferiore carnalis* ¹³⁸).

LA « MENS » RESSUSCITÉE PEUT ÊTRE APPELÉE VIRGINALE

Après avoir établi qu'il est question de virginité là où un affranchissement du charnel et de la concupiscence est acquis, il est évident que la *mens* ressuscitée à la vie peut être appelée virginale, puisqu'elle possède déjà la vie divine et n'est plus charnelle. Mais cette « vie virginale » nouvelle n'a pas encore envahi complètement le corps. La vivification par le Saint Esprit atteint l'homme dans son esprit (*spiritus* ou *mens*) ¹³⁹). Le corps reste toujours sous

¹³⁷) Cfr. S. 30, 4 (P. L. 38, 189).

¹³⁸) S. 154, 8 (P. L. 38, 837). Nous devons bien nous rendre compte que le fait qu'Augustin concrétise l'aspect non-racheté du corps, n'empêche pas le corps de participer tant soit peu déjà à la sanctification: C. *Jul.* VI, 13, 40 (P. L. 44, 844): « Gratia perfecte hominem novum facit quandoquidem et ad corpus immortalitatem plenamque felicitatem ipsa perducit ». Dès à présent, le corps est aussi sanctifié inchoativement: *Ibid.* (P. L. 44, 844-845): « Sanctificatio ergo per baptismum etiam nunc confertur et corpori, non tamen nunc corruptio ejus auferetur, quae ipsam quoque aggravat animam. Et ideo quamvis casta sint corpora, cum desiderii peccati membra non serviunt, propter quod ad templum Dei pertinere coeperunt: est tamen quod gratia in tota ista aedificatione perficiat, quamdiu caro concupiscit adversus spiritum ut motus malos qui refrenandi sunt incitet, et spiritus adversus carnem ut sanctitas perseveret ». Cfr. *De nupt. et concup.* I, 18, 20 (P. L. 44, 425): « Quamvis et ipse exterior per lavacrum regenerationis sanctificatus sit, et spes futurae incorruptionis acceperit, propter quod et templum Dei merito dicitur: 'Corpora vestra', inquit Apostolus, 'templum in vobis Spiritus Sancti est, quem habetis a Deo: et non estis vestri; empti enim estis pretio magno; glorificate ergo et portate Deum in corpore vestro?' (I Cor. 6, 19). Hoc totum non solum propter praesentem sanctificationem sed maxime propter illam spem dictum est, de qua idem alio loco dicit: 'Sed et nos ipsi primitias spiritus habentes, et ipsi in nobismetipsis ingemiscimus, adoptionem expectantes, redemptionem corporis nostri' (Rom. 8, 23) ».

¹³⁹) Comme le lecteur l'aura déjà compris, nous ne pouvons pas souscrire entièrement à la « systématisation des sens de *spiritus* », telle que la présente J. PÉPIN, *Primitiae spiritus. Remarques sur une citation paulinienne des « Confessions » de Saint Augustin*, dans *Revue de l'Histoire des Religions* 140 (1951), pp. 177-182. Le savant auteur y distingue trois significations que voici:

Spiritus I sert à désigner, par rapport à l'homme: l'*anima*, l'*animus*, le *spiritus* imaginatif et la *mens*. L'auteur conclut: « Or, dans le précédent relevé, les emplois de *spiritus* concernant l'homme en décrivaient les fonctions *psycholo-*

l'emprise de la mort et du péché jusqu'à ce qu'il soit vivifié par l'Esprit qui habite déjà dans le fidèle. La nouvelle existence du chrétien se réalise surtout dans l'homme intérieur, dans ces facultés grâce auxquelles il vit pour Dieu en toute conscience ¹⁴⁰). De là, elle

giques, susceptibles de plus ou de moins, mais essentielles à sa nature empirique, communes à tous les hommes, et sans lesquelles ils ne seraient pas hommes. On peut exprimer cette généralité obligatoire en disant que *spiritus* ainsi employé avait un sens *anthropologique* » (a. c., p. 179).

Spiritus II est un *spiritus* « qui, sans être pour autant extra-humain, n'existe pas dans tous les hommes, mais seulement en quelques-uns, qui s'acquiert, se perd et se retrouve; on exprimera la précarité de ce *spiritus* qui, pour n'avoir pas la constance du fait, s'apparente à la valeur, en disant qu'il est entendu ici dans un sens *axiologique* » (a. c., p. 179). Ce *spiritus* excède sans aucun doute la *mens* « par sa puissance de perception » et « domine toutes les autres composantes de l'homme ». L'auteur croirait volontiers « que c'est par ce *spiritus* que l'on a accès au troisième (monde = le *caelum novum* de l'Evangile), qui pourrait être dit monde surnaturel ». Le *spiritus II* « se définit par opposition à *caro* » (a. c., p. 180).

Ici, nous éprouvons des difficultés à accepter les vues de J. PÉPIN car, à notre avis, il n'est pas question ici d'une sorte de « fonction du surnaturel » (a. c., p. 182), une fonction qui serait une réalité différente de la *mens* ou du *spiritus I*. D'aucune manière, on ne peut invoquer, pour prouver une « puissance de perception » plus grande du *spiritus* comparé à la *mens*, le texte du *De Civ. Dei* XXII, 29 (a. c., p. 180, note 2). Là, Augustin partant du fait que l'esprit perçoit aussi les choses corporelles, rejette simplement l'opinion suivante de certains philosophes: « Ita mentis ad aspectu intellegibilia videri et sensu corporis sensibilia, id est corporalia, ut nec intellegibilia per corpus nec corporalia per se ipsam mens valeat intueri ». Qu'il y a, dans ce chapitre, équivalence entre *spiritus* et *mens* ne fait pas de doute. Par ailleurs, il s'avère impossible que *spiritus II*, qui se définit par opposition à *caro* et qui pour cela n'existe pas où la chair règne absolument, serait bien présent en d'autres personnes chez qui la *caro* a tellement l'esprit à sa discrétion que ce dernier devient proprement *carnalis* (a. c., p. 180). Dans le texte du *C. duas ep. Pel.* I, 10, 17, qui doit étayer cette assertion (a. c., p. 181, note 1), *caro* désigne le corps après la résurrection et *spiritus* l'esprit par lequel nous sommes hommes: « Neque enim absurdum est, ut sit in illa vita etiam caro spiritualis, si potuit esse in hac vita, in his qui adhuc carnalia sapiunt, etiam spiritus ipse carnalis ». On devra donc admettre que l'esprit humain existe bien en d'aucuns, mais qu'il est incapable de résister à la chair précisément à cause du péché originel. Chez d'autres, le même esprit humain s'est livré, pour ainsi dire, à Dieu, dont il a reçu la vie, par qui il a été doté de la grâce et été uni au Saint Esprit, pour devenir ainsi principe d'actes surnaturels.

Donc, tandis que pour Pépin il y a encore possibilité pour un troisième sens de *spiritus*, à savoir « l'esprit surnaturalisé », pour nous il n'y a pas de place pour un *spiritus* opposé à la *caro*, sauf là où l'esprit humain a été surnaturalisé par l'Esprit de Dieu.

¹⁴⁰) Ne perdons pas de vue que la rénovation de l'homme intérieur ne se réalise pas d'un coup: cfr. *De pecc. mer. et rem.* II, 7, 9 (P. L. 44, 156-157):

s'étendra également aux autres facultés ¹⁴¹). En même temps que ce nouveau mode d'existence, la virginité atteindra d'abord l'homme intérieur, pour apporter ensuite, sur le niveau corporel, la victoire

« Nam in baptismo quamvis tota et plena fiat remissio peccatorum, tamen si continuo tota et plena etiam hominis in aeternam novitatem mutatio fieret, non dico et in corpore, quod certe manifestum est adhuc in veterem corruptionem atque in mortem tendere, in fine postea renovandum, quando vere tota novitas erit: sed excepto corpore, si in ipso animo qui est homo interior, perfecta in baptismo novitas fieret, non diceret Apostolus: 'Et si exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem' (2 Cor. 4, 16). Profecto enim qui de die in diem adhuc renovatur, nondum totus est renovatus... ». Ce qui n'empêche pas Augustin, dans le même ouvrage, d'opposer de nouveau le corps à l'esprit: II, 8. 10 (P. L. 44, 157): « Adoptio ergo plena filiorum in redemptione fiet etiam corporis nostri. Primitias itaque spiritus nunc habemus unde jam filii Dei reipsa facti sumus... ».

¹⁴¹) Cfr. *De div. quaest. LXXXIII*, q. 67, 6 (P. L. 40, 69): « Et bene dixit 'primitias habentes spiritus': id est, quorum jam spiritus tanquam sacrificium oblatis sunt Deo, et divino charitatis igne comprehensi sunt. Hae sunt primitiae hominis; quia veritas primum spiritum nostrum obtinet, ut per hunc aeterna comprehendantur ».

L'expression *primitiae spiritus* qui, en dehors de ce texte, apparaît encore souvent sous la plume d'Augustin (cfr. les notes 124, 129, 136, 138 et 140), ne désigne pas la partie supérieure de l'esprit comme J. PÉPIN (*a. c.*, surtout les pp. 182-190) l'a démontré de façon péremptoire. Il appert également que *mens* et *spiritus* sont ici employés comme synonymes: cfr. *De fide et symb.* 23 (P. L. 40, 193-194); *Prop. ex ep. ad Rom.* 53 (P. L. 35, 2074-2076); *De div. quaest. LXXXIII*, q. 67, 6 (P. L. 40, 69); *En. in ps.* 70, s. 2, 10 (P. L. 36, 900); *En. in ps.* 125, 2 (P. L. 37, 1657); *En. in ps.* 137, 13 (P. L. 37, 1781). Ceci non plus n'a pas échappé à J. PÉPIN (*a. c.*, p. 188). Il n'est donc pas permis de détacher les *primitiae spiritus* du *spiritus* ou de la *mens*. Dans quelques textes, il est vrai, Augustin oppose l'*anima* aux *primitiae spiritus*: *De fide et symb.* (I. c.) et *De div. quaest. LXXXIII* (I. c.). Mais, en général, l'expression *primitiae spiritus* s'oppose à *corpus*. Nous faisons également nôtre l'opinion de J. PÉPIN selon laquelle *spiritus* désigne ici l'esprit humain et le génitif est un génitif partitif qui a le sens d'une apposition (*a. c.*, p. 183). Du reste, *primitiae* est entendu dans un sens voisin du sens propre: première offrande, celle du *spiritus*, en attendant la deuxième, celle du *corpus* (*a. c.*, p. 184). Alors, le sens de *primitiae spiritus* n'est rien d'autre que la soumission de l'esprit humain à Dieu: cfr. par exemple *En. in ps.* 118, s. 12, 1 (P. L. 37, 1532): « Sed ex parte qua pecoribus meliores sumus, Deo, non vanitati, subditi sumus, hoc est per primitias spiritus ». Ceci revient à un abandon de l'auto-suffisance humaine. Cette soumission, quand elle est durable, implique toujours la possession de la foi: *Prop. ex ep. ad Rom.* 53 (P. L. 35, 2074): « ... qui credimus et spiritus primitias habemus, quia jam spiritu adhaeremus Deo per fidem ». L'esprit humain est alors *divino charitatis igne comprehensus* (*De div. quaest. LXXXIII*, I. c.). En outre, cette soumission dans et par la foi, c'est la vie nouvelle à laquelle l'esprit a déjà été ressuscité: *Ep.* 55, 3, 4 (P. L. 33, 206):

sur la concupiscence. Un jour, cette victoire sera l'apanage de tous, mais chez certains, dès maintenant, elle l'est déjà.

« *Spiritus* » ou « *mens* » ? Une analyse scientifique des termes *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens* chez Augustin est encore à faire ¹⁴²). Concernant notre sujet, il suffira de savoir que les termes *spiritus* et *mens* sont employés alternativement pour désigner l'homme intérieur déjà saisi par l'Esprit de Dieu. Du texte de *Rom.* 8, 10 où saint Paul parle du *pneuma* (*spiritus*) qui est déjà vie, Augustin conclut tant à une résurrection *in spiritu* ou *secundum spiritum* (*Sermo* 362, 24) qu'à une résurrection *in mente* (*De continentia* 13, 29). Indifféremment, Augustin emploie les termes *spiritus* et *mens* parce que, chez Paul, tous les deux désignent l'intérieur de l'homme renouvelé. Paul parle en effet de prendre plaisir à la Loi de Dieu que nous possédons *in mente* ¹⁴³) et du renouvellement *in spiritu mentis* ¹⁴⁴). Une lecture attentive d'Augustin confirme l'impression qu'il attache beaucoup d'intérêt à la terminologie paulinienne qui était ses formules ¹⁴⁵).

« Unde, nisi quia hoc (resurrectio cum Christo) per fidem et spem et dilectionem factum esse dicit (Apostolus) in nobis, secundum primitias spiritus ». De là que l'homme, selon l'esprit, a également été arraché au charnel, signe de l'homme non-racheté : *En. in ps.* 114, 8 (P. L. 37, 1490) : « In carne enim sumus eo vinculo, quod nondum solum est... non autem sumus in carne ex eo quod spiritus primitias dedimus Deo... ». L'affranchissement du charnel se continue et s'achève par la soumission de l'âme à l'esprit renouvelé, ce qui s'effectue à un rythme plus lent que la soumission de l'esprit à Dieu (*De fide et symb.*, l. c.), et, en ce qui concerne le corps, par la rédemption finale de la mort. Cette dernière phase sera l'*holocaustum* qui achèvera le sacrifice, c'est-à-dire les *primitiae spiritus* (*De div. quaest.* LXXXIII, l. c., et *En. in ps.* 64, 4. P. L. 36, 775).

¹⁴²) Une description plus générale de ces notions se trouve, avec de sensibles nuances cependant, entre autres, chez E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris, 1949³), pp. 56-57; E. DINKLER, o. c., pp. 255-266; P. AGAËSSE, l. c., note complémentaire 9, pp. 581-582.

¹⁴³) Cfr. *Rom.* 7, 23-25.

¹⁴⁴) Cfr. *Eph.* 4, 23.

¹⁴⁵) A notre avis, même là où Augustin remplace le *spiritus* paulinien par *mens*, il ne s'agit nullement d'une interprétation philosophique du donné paulinien. Augustin veut désigner la même réalité à l'aide d'un concept emprunté, lui aussi, à Paul et déjà employé par ce dernier comme synonyme. Mais, chez Paul, *spiritus* et *mens* ne sont pas toujours synonymes, car, chez lui, *mens* est plurivoque. Dans certains cas, Augustin croit découvrir une identité nette entre *pneuma* et nous. Cfr. par exemple *De fide et symb.* 10, 23 (P. L. 40, 194) : « ... dedit tamen primitias spiritus, quia credidit Deo, et bonae jam voluntatis est. Hic spiritus etiam vocatur mens, de quo dicit Apostolus: 'Mente servio legi Dei' ».

Le verset le plus fondamental est ici Eph. 4, 23 où Paul parle de *renovatio spiritus mentis* ¹⁴⁶) et auquel Augustin en appelle pour démontrer l'équivalence de *spiritus* et *mens* ¹⁴⁷). Ici, *spiritus* aussi bien que *mens* signifient l'intérieur de l'homme pour autant que la grâce l'ait transformé ¹⁴⁸). *Spiritus* et *mens* sont donc synonymes, en ce sens que tous deux signifient quelquefois la partie supérieure de l'homme en tant que celle-ci possède la grâce sanctifiante et qu'elle est unie au Saint Esprit habitant en elle ¹⁴⁹).

Si, à la suite de saint Paul, Augustin identifie *spiritus* et *mens*, il n'y a pas lieu de prétendre que lorsque Augustin écrit *mens* là où

(Rom. 7, 25). Qui item alio loco dicit: 'Testis est enim mihi Deus, cui servio in spiritu meo (Rom. 1, 9)'. Contrairement à l'opinion d'Augustin, BEHM, article *νοῦς* dans KITTEL, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament* IV (Stuttgart, 1942), p. 956 prétend que chez Paul, il n'y a jamais équivalence entre *nous* et *pneuma*: « ... der *νοῦς* erscheint nicht als das Göttliche oder Gottverwandte im Menschen, er wird weder mit der *Pneuma* noch mit der *Psyche* irgendwie gleichgesetzt ».

¹⁴⁶) Même beaucoup d'exégètes modernes — avec Augustin — sont d'avis que l'expression τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς n'indique pas deux réalités distinctes mais une seule: le *spiritus* qui est *mens*. Cfr. J. M. VOSTÉ, *Commentarius in epistolam ad Ephesios* (Romae, 1932), p. 209: « Estius, post S. Augustinum, opinatur non duas res considerari sed unam, spiritum scl., qui est mens; unde spiritus mentis vestrae idem esset ac: secundum interiorem hominem, vel simpliciter secundum mentem... Haec absque dubio vera est sententia quam tenent plerique moderni ». Cfr. également H. SCHLIER, *Der Brief an die Ephesier, ein Kommentar* (Düsseldorf, 1957) p. 220: « Am ehesten ist der *νοῦς* selbst gemeint, nur dass nicht um einer leeren Plerophorie, sondern um einer präzisen Ausdruckweise willen im Unterschied zu Röm. 12, 2 angegeben werden soll, dass es sich ja um die Erneuerung eines schon erneuerten, d. h. eines von dem im Christen wohnenden πνεῦμα beherrschten *νοῦς* handelt. Gedacht ist unter Hervorhebung des *νοῦς* an den interior homo, vgl. 3, 16; 2 Kor. 4, 16. Auch hier wie Kol. 3, 10 steht der 'neue Mensch, der erneuert wird', vor Augen, nur dass an unserer Stelle hervorgehoben wird, wo die Ansatzstelle der Erneuerung ist: im Denken, im (neuen) Geist des Denkens, der ja dem Christen mit der Taufe verborgen ebenfalls gegeben worden ist ».

¹⁴⁷) Cfr. *De Trin.* XIV, 16, 22 (P. L. 42, 1053). De même que *De anima et ejus orig.* IV, 22, 36 (P. L. 44, 545).

¹⁴⁸) Cfr. VOSTÉ, *l. c.*: « Accurationis ergo tamen addendum est, πνεῦμα h. l. indicare hanc partem mentis, vel hanc mentem, quae per gratiam Deo subiecta est et in iustitia vivit secundum Deum... ». Cfr. le texte de SCHLIER, cité ci-dessus.

¹⁴⁹) Cette formulation est reprise à CORNÉLY, *o. c.*, p. 579 où l'esprit qui, selon Gal. 5, 17, convoite contre la chair est ainsi décrit: « ... spiritum vero dicunt hic esse superiorem hominis partem, quatenus gratia sanctificante instructa et cum S. Spiritu inhabitante unita principium est actionum supernaturalium ».

Paul a *spiritus*, l'Evêque d'Hippone veuille mettre l'accent sur l'intelligence humaine. Tout au plus pourrait-on dire que les deux termes, chez lui, servent, çà et là, trop exclusivement à désigner nos activités intellectuelles. Vu la mentalité si rationaliste parfois d'Augustin ¹⁵⁰), ce danger ne paraît pas imaginaire ¹⁵¹). Néanmoins, il serait inexact de prétendre que *spiritus* et *mens* indiquent uniquement les facultés intellectuelles. Non, toute la vie spirituelle de l'homme y est en jeu. Sous ce rapport, *mens* vise le sommet de la vie intérieure de l'homme où, de par la vivification divine, jaillit la foi opérant par la charité ¹⁵²).

Or, une difficulté surgit : en 2 Cor, 11, 3 *mens* ne semble pas être la traduction de πνεῦμα ou νοῦς mais de νοήματα rendu par *sensus* dans la Vulgate. Si Augustin parle ici de *mentes*, c'est parce que *sensus* a été écarté volontairement. Dans un sermon, un jour, il lui était arrivé de prononcer par hasard le mot *sensus*. Aussitôt, il s'explique en ces termes : « L'Apôtre dit 'vos sens', c'est-à-dire, vos esprits. Ceci s'applique plutôt à l'esprit, car les sens peuvent être entendus des sens du corps. L'Apôtre craignait donc que nos esprits ne se corrompent » ¹⁵³). Etant donné que le mot *sensus* peut s'entendre du corps, il n'entre donc pas en considération. Ce qui se corrompt, c'est de l'incorporel, c'est du spirituel. Il va sans dire que la virginité corporelle d'Eve n'était pas menacée

¹⁵⁰) E. HENDRIKX, *Augustinus als religieuse persoonlijkheid*, dans *Augustiniana* I (1951), p. 177 : « Men heeft hem bezongen als de man van het gemoed en het hart; het zou niet moeilijker zijn aan te tonen, dat hij door en door rationalist was ».

¹⁵¹) Cfr. par exemple les formules dans le *De anima et ejus orig.* IV, 22, 36 (P. L. 44, 545) : « Mentem quippe nostram, nisi rationale et intellectuale nostrum dicere non solemus : ac per hoc quod ait idem Apostolus : 'Renovamini autem spiritu mentis vestrae' (Eph. 4, 23); quid aliud dicit, nisi renovamini mente vestra ? ». *Ibid.* : « ... multis enim modis atque in diversis significationibus scripturae divinae spiritum nominant : sed de quo nunc agimus, quo ratiocinamur, intelligimus, sapimus... ».

¹⁵²) Cfr. *S. Mor.* 11, 12 (Misc. Ag. I, 633) : « Illud autem est in te melius, ubi est imago Dei. Haec mens vocatur, intelligentia vocatur; ibi ardet fides, ibi firmatur spes, ibi accenditur charitas ».

¹⁵³) *S.* 341, 5 (P. L. 39, 1496) : « Et timeo, ne sicut Evam astutia sua serpens decepit; sic quoque et vestri sensus corrumpantur, et excidant a castitate quae est in Christo Jesu. Vestri inquit sensus, id est, vestrae mentes. Nam hoc magis proprium est. Sensus enim intelliguntur et hujus corporis, videndi, audiendi, odorandi, gustandi, tangendi. Mentis nostras timuit corrumpi Apostolus... ».

par le serpent. Le serpent eut-il des rapports charnels avec Eve ? Non, sans doute, et cependant il lui a ravi la virginité du cœur ¹⁵⁴).

Mais en traduisant par *mentes*, Augustin ne fausse-t-il pas le sens du verset ? *Mens* conçue comme l'homme intérieur ressuscité par la grâce, rend-t-elle bien l'idée contenue dans le texte paulinien ? Dans sa signification fondamentale, νόημα indique le résultat du νοεῖν ¹⁵⁵). Νοεῖν à son tour procède du νοῦς. Ceci n'aura certainement pas échappé à Augustin dont le sens philologique, en ce qui regarde l'emploi des termes, était assez développé. Veut-on rendre νοήματα, qui signifie esprit, mentalité, par un équivalent latin, *mentes* est le premier à s'imposer puisque ce terme a également le sens d'esprit, de mentalité. *Sensus*, au contraire, encore qu'il puisse avoir la même signification, est moins propre parce qu'il dérive de *sentire* et peut être entendu du corps. Or, il n'est point ici question des νοήματα d'une faculté purement humaine. Le contexte laisse suffisamment entendre qu'il s'agit de l'appartenance au Christ dans la foi opérant par la charité ; donc, en d'autres termes, des νοήματα d'un esprit renouvelé par la grâce, où l'Esprit du Christ habite. Chez Paul lui-même, la notion νόημα a déjà subi un certain changement de signification, si bien que ce qui devait s'entendre du νοῦς se dit du résultat de son activité ¹⁵⁶). Tout cela donne à croire

¹⁵⁴) S. 213, 7 (P. L. 38, 1064) = S. *Guelferb.* I, 8 (Misc. Ag. I, 447) : « Serpens ille numquid corporaliter concubuit cum Eva ? Et tamen virginitatem cordis ejus extinxit ». Il faut y voir plus qu'une simple exclamation de rhétorique pour embellir l'exposé. Le texte combat, en réalité, une opinion contemporaine. Ainsi, Julien d'Eclane reprochera à Augustin de ne s'être jamais défait de la doctrine des Manichéens. Notre passage à propos de la femme qui attachait foi au serpent et se laissait corrompre par la passion, est interprété par Julien comme si Augustin enseignait l'opinion manichéenne selon laquelle le serpent aurait eu des relations sexuelles avec Eve : C. *Jul.* VI, 22, 68 (P. L. 44, 864) : « Illud vero de alio libro meo, quod ad Marcellinum scribens dixi, 'Filios mulieris quae serpenti credidit ut libidine corrumpetur, non liberari nisi per Filium virginis, quae Angelo credidit ut sine libidine fetaretur' : ita posuisti atque ita voluisti accipi, tanquam dixerim, 'Quod Evae serpens commixtus fuerit concubitu corporali ; sicut Manichaei principem tenebrarum ejusdem mulieris patrem cum illa concubuisse delirant. Hoc ego de serpente non dixi. Sed numquid tu contra Apostolum negas, mentem mulieris a serpente corruptam ? ». De tels faits aussi ont peut-être poussé Augustin à préférer *mentes* à *sensus*.

¹⁵⁵) Cfr. J. BEHM, dans KITTEL, *Theol. Wörterbuch* IV, p. 958.

¹⁵⁶) *Ibid.*, p. 959, note 2 : « An beiden Stellen (2 Kor. 3, 14; 4, 4) liegt eine Begriffsverschiebung vor, insofern Aussagen, die eigentlich von dem Organ νοῦς zu machen waren, auf die Produkte der Tätigkeit des Organs übertragen sind ».

qu'Augustin, lorsqu'il passe des νοήματα à la mens, ne fait aucune violence à la pensée de Paul.

Encore que mens soit ici le seul terme approprié, d'autres expressions sont aussi usitées quoique dans une mesure beaucoup moindre. Si Augustin parle de *virginitas animae*, de *virginitas cordis* ou *in corde*, de *virginitas in conscientia*¹⁵⁷), ce n'est point pour attacher à ces termes un sens différent¹⁵⁸). Ce sont tout simplement des expressions tirées de l'Écriture Sainte et appelées à désigner l'intérieur de l'homme¹⁵⁹). Il ne faut donc pas distinguer entre la *virginitas cordis* et la *virginitas mentis* comme si la première signifiait plutôt une intégrité affective et l'autre, une intégrité intellectuelle. Les deux expressions servent indifféremment à désigner l'intérieur de l'homme saisi par Dieu.

DANS LA « VIRGINITAS MENTIS », IL S'AGIT VRAIMENT
D'UNE « MENS » REVIVIFIÉE

Plusieurs éléments le mettent en évidence. L'identification entre Eve et nous en constitue déjà un, car celle-ci suggère que la virginité d'esprit est propre à l'état de justice. Eve a perdu la virginité d'esprit *spirituali gratia recedente*¹⁶⁰). Nous la recouvrons dans la mesure où la grâce spirituelle nous est rendue.

¹⁵⁷) *Virginitas animae* dans S. 93, 3 et 4 (P. L. 38, 575). *Virginitas cordis* dans *En. in ps.* 39, 1 (P. L. 36, 431); *En. in ps.* 49, 9 (P. L. 36, 570). *Virginitas in corde* dans le S. 93, 4 (P. L. 38, 575); *En. in ps.* 90, s. 2, 9 (P. L. 37, 1168); *En. in ps.* 174, 10 (P. L. 37, 1920). *Virgo in conscientia*: S. 192, 2 (P. L. 38, 1012).

¹⁵⁸) La synonymie des termes dans le passage suivant montre clairement que *virginitas mentis* et *virginitas cordis* ont le même sens: *In Joh. tr.* 13, 12 (P. L. 35, 1499): « ... sed omnia in mente servant virginitatem. Quae est virginitas? Integra fides, solida spes, sincera charitas. Hanc virginitatem timebat ille, qui zela-bat sponso, a serpente corrumpi. Sicut enim membrum corporis violatur in quodam loco, sic seductio linguae violat virginitatem cordis. In mente non corrumpatur, quae non vult sine causa tenere corporis virginitatem ».

¹⁵⁹) Pour la signification de καρδιά dans la Bible, voir J. BEHM, dans KITTEL, o. c., t. IV, pp. 614-615. Là, il est dit que le cœur est le siège de toutes les affections, de toutes les décisions de la volonté et de toutes les pensées. L'auteur conclut (p. 615): « So ist das Herz vor allen Dingen die eine zentrale Stelle im Menschen, an die Gott sich wendet, in den das religiöse Leben wurzelt, die die sittliche Haltung bestimmt ». Remarquez également comment *Phil.* 4, 27 met καρδιά et νοήματα en relation étroite. En *Tit.* 1, 15, on rencontre νοῦς et συννεΐδησις associés.

¹⁶⁰) *C. Jul.* VI, 22, 68 (P. L. 44, 864).

Ceci est confirmé par le fait qu'il ne peut y avoir de *virginitas mentis* sans *continentia*. Or, l'Evêque d'Hippone attribue la *continentia* uniquement au chrétien. L'esprit humain, en effet, ne possède pas la continence par ses propres forces. Le prétendre serait un fameux signe d'orgueil et, par cela même, une incontinence. A vrai dire, la continence est un don de la grâce divine ¹⁶¹). Ceux qui sont sous la motion de l'Esprit de Dieu, sont enfants de Dieu. En conséquence, pour mortifier par le *spiritus* les œuvres de la chair, l'Esprit de Dieu nous meut et nous donne la continence afin de refréner, maîtriser la concupiscence et d'en triompher ¹⁶²). Ainsi seulement, nous serons à même de vaincre la concupiscence ¹⁶³). Sans le Saint Esprit, même la partie supérieure de l'homme ne serait pas capable de combattre avec succès la concupiscence mais se verrait dominée par elle ¹⁶⁴). Sans lui, notre esprit ne serait donc ni

¹⁶¹) C'est avec cette idée que débute le *De continentia*: « ... Dei donum esse continentiam primum dicimus et probamus ». (*De cont.* 1, 1. P. L. 40, 349). *S.* 20, 2 (P. L. 38, 139): « ... a Domino deprecanda virtus est, ne illecebrosa capiant, aut ne dura confringant. Donet nobis contra illecebras et minas inimici, duas virtutes, continere et sustinere: continere libidines, ne prospera capiant; sustinere terrores, ne adversa confringant. Et cum scirem, inquit, quia nemo potest esse continens, nisi Deus det (*Sap.* 8, 21). Hinc ergo dicebat, 'Cor mundum crea in me, Deus' et 'Vae his qui perdiderunt sustinentiam' (*Eccli* 2, 16) ».

¹⁶²) *De cont.* 5, 12 (P. L. 40, 357): « Si spiritu actiones carnis mortificaveritis, vivetis; non hoc tantum bonum spiritui nostro, quasi per se ipsum possit ista, tribuamus. Nam ne istum carnalem sensum spiritu mortuo potius quam mortificante saperemus, illico addidit, 'Quotquot enim Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei' (*Rom.* 8, 13, 14). Itaque ut spiritu nostro opera carnis mortificemus, Spiritu Dei agimur, qui dat continentiam, qua frenemus, domemus, vincamus concupiscentiam ».

¹⁶³) Cfr. *S.* 153, 9 (P. L. 38, 830): « Nam si posueris spem in ipso spiritu quo homo es, iterum spiritus tuus in carnem relabitur, quia non dedisti eum illi a quo suspendatur. Non se continet, si non continetur ». Du texte du *De cont.* 5, 12, cité à la note précédente, il appert qu'Augustin se demande explicitement à qui attribuer la mortification des œuvres de la chair. La réponse est la suivante: Nous le faisons, mais par l'Esprit de Dieu. Cfr. *S.* 128, 9 (P. L. 38, 718): « Etenim ille Redemptor tibi Spiritum dedit, quo mortifices facta carnis. Quotquot enim Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei. Non sunt filii Dei, si non aguntur Spiritu Dei. Si autem Spiritu Dei aguntur, pugnant: quia magnum habent adiutorem ».

¹⁶⁴) Ceci est bien mis en évidence par le *S.* 128, 8 (P. L. 38, 717): Nous sommes à même de combattre parce que nous possédons l'Esprit: « Non enim non habes unde pugnes. Deus tuus est in te, Spiritus bonus datus est tibi ». Sans l'Esprit, nous succomberions à la concupiscence: « Nam in malis non habet contra quem concupiscere. Ibi enim concupiscit adversus spiritum, ubi est Spiritus ».

libre en face de la concupiscence ni vierge. Mais adhérant à l'Esprit de Dieu, notre esprit domine, grâce à la continence, les inclinations au mal encore présentes en nous à cause de la « maladie héritée »¹⁶⁵). Comme la continence n'est l'apanage que de l'esprit déjà co-ressuscité avec le Christ, il va sans dire que l'intégrité virginale ne reviendra qu'à cette *mens*¹⁶⁶).

Le texte de 2 Cor. 11, 3 indique, lui aussi, qu'il s'agit ici d'une valeur faisant partie du plan de notre rédemption. Paul parle de la simplicité et de la chasteté que nous possédons « dans le Christ ». De différentes manières, Augustin a exposé cette idée paulinienne. Il montrera, par exemple, que la fornication régnait dans tous les cœurs et que l'Eglise-Vierge doit son existence uniquement à la venue du Christ, parce que, grâce à l'Incarnation, tous les hommes purent devenir vierges dans leur cœur¹⁶⁷). Vu que le Christ habite

Notez que ce sermon est daté de 412-416. Cfr. KUNZELMANN, o. c., p. 465. Les idées énoncées ici sont donc contemporaines des textes sur la *virginitas mentis*. Cfr. notre article, *S. Augustin exégète de l'Ecclesia-Virgo*, dans *Augustiniana* VIII (1958), p. 240, note 15. Dans cette période, Augustin tenait qu'un combat couronné de succès contre la concupiscence ne peut être livré qu'avec l'aide de la grâce. Il est curieux de constater que cette vue coïncide avec l'interprétation de Rom. 7, 14-24, entendu de l'*homo sub lege*, où Augustin attribue à l'homme d'avant la grâce une opposition intérieure entre la chair et l'esprit et une certaine complaisance dans la Loi de Dieu. Il y a ici des contradictions qui ont été relevées, entre autres, par A. F. N. LEKKERKERKER, *Römer 7 und Römer 9 bei Augustin* (Amsterdam, 1942), pp. 33-34, et qui, plus tard, amèneront Augustin à appliquer ce passage à l'homme sous la grâce. Cette nouvelle exégèse apparaît dans ses œuvres à partir de 417 environ. Cfr. A. CASAMASSA, *Il pensiero di Sant' Agostino nel 396-397* (Roma, 1919); O. BARDENHEWER, *Augustinus über Röm. 7, 17 ff.*, dans *Misc. Ag. II*, 879-883; E. DINKLER, o. c., Anhang II, *Augustins Exegese von Röm. VII und seine Anthropologie*, pp. 267-274.

¹⁶⁵) *De cont.* 13, 29 (P. L. 40, 369): « Spiritus itaque hominis adhaerens Spiritui Dei, concupiscit adversus carnem, id est adversum se ipsum; sed pro se ipso, ut motus illi sive in carne, sive in anima, secundum hominem, non secundum Deum, qui sunt adhuc per acquisitum languorem, continentia cohibeantur... ».

¹⁶⁶) Il ne fallait s'attendre à rien d'autre, étant donné qu'Augustin considère la continence comme une vertu: *S.* 38, 1 (P. L. 38, 235): « Illa continentia, ista sustinentia vocatur: duae virtutes quae mundant animam... ». Pour Augustin, il n'y a de vraie vertu que là où notre nature blessée a été restaurée par la foi en l'unique Médiateur, et où l'amour, répandu en nos cœurs par le Saint Esprit, est la source de nos bonnes actions. Cfr. WANG TCH'ANG-TCHE: *S. Augustin et les vertus des païens* (Paris, 1938), pp. 66-68.

¹⁶⁷) *S.* 213, 7 (P. L. 38, 1063) = *S. Guelferb.* 1, 8 (*Misc. Ag. I*, 447): « Magna est sponsi et singularis dignatio; meretrices invenit, virginem fecit. Quia mere-

en nous par la foi, la chasteté de notre intérieur est « dans le Christ »¹⁶⁸). Lier amitié avec le monde rend les âmes adultères et les fait abandonner le seul et véritable Epoux dont elles avaient reçu l'*anulum Sancti Spiritus*¹⁶⁹). L'inhabitation du Saint Esprit comme signe de notre union à Dieu signifie la même chose que l'inhabitation du Christ dans nos cœurs : Dieu lui-même a pris possession de notre esprit pour le ressusciter.

Cette idée, à peine énoncée parfois, se retrouve partout dans l'œuvre augustinienne, spécialement là où la *virginitas mentis* appliquée à l'Eglise militante, est située dans une perspective eschatologique. A présent, toute la beauté de la fille du roi est au dedans (Ps. 45 (44), 14) et cette beauté, c'est la *castitas mentis*¹⁷⁰). Mais parce que la beauté intérieure de l'Eglise est déjà un fait et que la prédiction du prophète s'est déjà accomplie, l'Eglise, vierge pure, peut espérer avec confiance les promesses qui lui ont été faites dans l'Apocalypse¹⁷¹). Ainsi, l'exposé revient à son point central, à savoir l'Eglise.

Enfin, la preuve la plus évidente que *mens* désigne ici l'intérieur de l'homme élevé à la vie surnaturelle, réside dans le fait que la virginité d'esprit existe seulement là où il y a foi, espérance et charité ; autrement dit, là où la foi opère par la charité. Nous voici devant un élément nouveau : que signifie l'esprit est vierge *in fide* ?

trix fuit, non debet negare, ne obliviscatur misericordiam liberantis. Quomodo non erat meretrix, quando post idola et daemonia fornicabatur ? Fornicatio cordis in omnibus fuit: in paucis carne, in omnibus corde. Et venit, et virginem fecit. Ecclesiam virginem fecit ».

¹⁶⁸) S. 105, 6 (P. L. 38, 621): « Timeo, ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et vestri sensus corrumpantur a castitate quae est in Christo; id est, quae est in fide Christi. Habitare enim, inquit, Christum per fidem in cordibus vestris (Eph. 3, 17) ».

¹⁶⁹) S. Mai 94, 7 (Misc. Ag. I, 338): « Amicitia quae est hujus mundi adulterat animas, et fornicare facit ab uno et vero et legitimo coniuge, a quo anulum sancti Spiritus accepistis ».

¹⁷⁰) C. *Faustum* XV, 11 (P. L. 42, 316): « Sed tu infelix a serpente corrupta, quando vel cogitare conaris quae sit pulchritudo filiae regis intrinsecus ? Ipsa est enim castitas mentis, ubi tu vitiata es... ».

¹⁷¹) C. *Faustum* XV, 11 (P. L. 42, 315): « Haec Jerusalem, sancta Ecclesia, sponsa Christi, in Apocalypsi Joannis copiosius uberiusque describitur. Non creditur huic propheticae promissioni virgo casta, si non jam tenet quod ei per eandem prophetiam hoc tempore futurum promissum est: Audi filia et vide... ».

LA VIRGINITÉ D'ESPRIT « IN FIDE »

Ainsi que nous l'avons vu, la virginité d'esprit se rattache étroitement à la virginité au sens strict, et elle réside dans l'intérieur rédimé de l'homme. A présent se pose la question de savoir pourquoi cette virginité réside-t-elle dans la foi ou dans l'intégrité de la foi ?

Nous avons rendu *mens* par « intérieur », terme très général, afin de ne pas courir le risque d'exclure à priori certaines particularités de la conception d'Augustin. Il nous faut insister à présent sur quelques unes de ces particularités parce qu'elles auront d'importantes conséquences pour la suite de notre exposé ¹⁷²). Nous avons vu que l'emploi de *mens* chez Augustin a été influencé par l'Écriture Sainte, surtout par saint Paul. C'est pourquoi *mens*, chez lui, se définit comme les facultés et les activités intérieures et conscientes, l'intelligence et la volonté dans toute leur ampleur. En regardant de plus près et de façon plus systématique, nous pouvons dire qu'Augustin observe la réalité concrète avant tout sous l'angle psychologique. Ceci a pour conséquence qu'en parlant de la *mens*, une certaine identification a lieu entre cette dernière et la faculté intellectuelle, sans exclure toutefois que la *mens* forme l'*essentia animae*. Mais un isolement formel de la *mens* comme essence, par rapport à ses facultés, n'entre pas dans la perspective d'Augustin. Dans sa conception de la *mens*, essence et puissances coexistent et ne sont pas analysées plus avant, de sorte que là où il est question de *mens*, il l'est aussi des facultés ¹⁷³). En outre, il est encore une

¹⁷²) Par particularités dans la conception augustinienne de *mens*, il faut entendre les divergences de vue qui résultent d'une comparaison avec d'autres penseurs. Notre but étant ici surtout théologique, nous avons jugé utile de prendre la doctrine de saint Thomas d'Aquin comme point de départ. Il est évident qu'on arriverait à un schéma différent, si l'on parlait d'un autre système doctrinal, par exemple du néoplatonisme.

¹⁷³) Dans son livre, *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (Paris, 1927²), A. GARDEIL a résumé en quelques pages magistrales la différence entre les vues de Thomas et d'Augustin concernant la *mens* (voir surtout pp. 21-35). Il insiste sur ce que saint Thomas a été bien conscient que sa conception divergeait de celle de saint Augustin. Saint Thomas résume la conception augustinienne dans cette formule : « *Essentia simul cum tali potentia* ». Thomas lui-même définit la *mens* comme sujet de l'*Imago Dei* : « *Anima, in quantum ab ea nata est progredi talis potentia* ». Voici comment Gardeil exprime la différence entre les deux formules (p. 34) : « Rermarkons, en terminant, la différence entre cette formule,

autre distinction à laquelle Augustin ne prête guère attention, c'est la distinction entre puissance et acte. Pour lui, les facultés et les activités de l'âme sont toutes proches les unes des autres. Aussi lui est-il aisé d'identifier la *mens* non seulement avec les facultés mais encore avec les activités intellectuelles ¹⁷⁴).

Qu'il suffise d'avoir relevé ces deux aspects de l'identification. Ils expliquent que la *mens* augustinienne désigne le connaître et le vouloir au sens le plus large, et permettent de mieux comprendre le rapport qu'il y a entre *fides* et *mens*.

« MENS » ET « FIDES »

Si Augustin identifie la *mens* avec les activités intérieures, il va de soi qu'en parlant de la *mens* ressuscitée, il songe d'abord aux activités psychiques à l'aide desquelles l'homme vit désormais pour Dieu. Le Docteur africain voit encore la *mens* vivifiée par Dieu,

simul cum tali potentia, par laquelle saint Thomas suggère que l'on peut rendre l'idée de saint Augustin, et la formule que saint Thomas adopte pour son propre compte, lorsqu'il détermine le *mens* en tant que sujet de l'image: l'âme *in quantum ab ea nata est progredi talis potentia*. La première désigne une concrétion, formée par la juxtaposition non analysée de l'essence et de la puissance, une substance pensante, quelque chose d'analogue au moi pensant des psychologues modernes. La seconde distingue la réalité de l'essence et celle de la puissance: le *mens* y désigne l'essence de l'âme, non pas conjointement à la puissance, mais en tant que d'elle découle ou peut découler sa puissance propre (intellectuelle). Ce sont deux psychologies qui s'affrontent, l'une positive, l'autre métaphysique ».

¹⁷⁴) GARDEIL, o. c., pp. 35-37 a montré qu'Augustin identifie *mens* avec *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* dans sa doctrine trinitaire. Voici l'explication qu'il en donne (p. 36): « Il est patent que, si l'on suivait la conception métaphysique du *mens*, qui fait de celui-ci l'essence même de l'âme, sujet des puissances, et partant, réellement distincte d'elles, aucune identification ne serait possible entre le *mens* et les membres de la seconde trinité, *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, qui désignent les activités de l'âme ou tout au moins les trois puissances ou *habitus* auxquelles s'originent ses activités. Mais si l'on a défini le *mens* par la puissance intellectuelle, ou par le tout concret que forme l'essence de l'âme, considérée dans sa partie supérieure avec cette puissance, *simul cum tali potentia*, l'identification est possible. La puissance intellectuelle, en effet, n'est pas prise ici dans le sens restreint d'intelligence: elle est prise dans tout sa généralité, comme exprimant la partie intellectuelle des énergies de l'âme, dans le sens où nous disons: la Raison, ou: la partie rationnelle de l'âme. Il va de soi que la puissance intellectuelle ainsi entendue, dans sa généralité confuse, comprend non seulement toutes les puissances proprement intelligentes, mais aussi les puissances volontaires ».

non pas principalement comme une chose qui possède la foi, mais comme quelque chose d'identique avec la foi, l'espérance et la charité. Cette manière de voir est d'une grande importance pour nous. En effet, si *mens* désigne la partie consciente des activités de l'âme, de la vivification de la *mens* il en résultera surtout la vivification des activités de l'âme. Nous disons bien « consciente », car il n'entre pas dans l'optique d'Augustin d'isoler formellement les activités psychiques de l'essence de l'âme¹⁷⁵). Ainsi, la *mens* ressuscitée embrassera à la fois l'essence de l'âme et ses puissances. Dans l'ordre de la grâce, Augustin ne distingue pas entre élévation entitative et élévation opérative, de sorte qu'on ne trouve point chez lui de nette distinction entre la grâce sanctifiante et les vertus. Là où il est clairement fait distinction entre être et opérer, là seulement on peut distinguer de la même manière la grâce habituelle. Sans les analyser davantage, les concepts et les termes augustiniens renferment toujours une juxtaposition d'être et d'opérer, de l'élévation par la grâce et de l'élévation par les vertus. Donc, quand Augustin parle de résurrection de la *mens*, nous ne devons pas diviser celle-ci en essence et en puissance ni la vie en opération et en essence. L'expression « ressusciter à la vie » est très à propos pour exprimer, sans nuance aucune, le changement intervenu tant dans l'être que dans l'agir. En effet, une chose vivante déploie une activité par le fait qu'elle est, mais elle existe aussi par le fait qu'elle déploie une activité.

Dans le processus de résurrection, c'est l'activité qui saute le plus aux yeux. Là où l'on voit une activité se déployer, on sait qu'il y a quelque chose de vivant ; là où impuissance et inertie se muent en mouvement, on sait qu'un être vient à la vie. Or, Augustin voit l'esprit de l'homme, qui, d'abord, ne connaissait pas Dieu sans errer et qui n'était pas orienté vers le bien, se tourner maintenant vers le bien, se tourner maintenant vers Dieu. Ce passage de l'incroyance à la foi constitue pour lui la *resurrectio mentis*¹⁷⁶). Attendu qu'il ne

¹⁷⁵) La raison de l'identification de la *mens* avec la connaissance et la volonté, c'est que la *mens* augustiniennne est toujours considérée comme un tout, embrassant à la fois l'*essentia animae* et les puissances intellectuelles.

¹⁷⁶) S. 127, 7 (P. L. 38, 709) : « Qui mortui erant in infidelitate, verbo excitantur. De ipsa hora dixit Dominus, 'Veniet hora, et nunc est' (Joan. 5, 25). Verbo enim suo suscitabat mortuos infideles... Haec resurrectio mentium est, haec resurrectio interioris hominis est, haec resurrectio animae est ». S. 362, 23 (P. L. 39, 1627) : « Secundum spiritum mors est, non credere vana quae credebat, non

faut pas distinguer formellement entre les aspects opératif et entitatif ¹⁷⁷), on ne doit pas regarder cette résurrection à la foi et à la vie honnête comme une résurrection purement morale sans inclure la transformation de l'essence de l'âme. Foi, espérance et charité, prises en tant qu'activités vitales, sont, pour Augustin, des expressions concrètes de la vie divine dans la *mens* ¹⁷⁸). Toute cette vie, qui embrasse tant l'esse surnaturel de l'âme que les opérations correspondantes, se manifeste par la foi, marque et signe de la vie divine. Ainsi, nous avons dans la foi, pour ainsi dire, la manifestation concrète et dynamique de l'homme intérieur ressuscité. Ceci répond d'ailleurs bien à la conception augustinienne de la *mens* sur le plan naturel où elle embrasse tout le domaine de la connaissance et de la volonté ¹⁷⁹).

LA « VIRGINITAS MENTIS » S'IDENTIFIE AVEC LA « VIRGINITAS FIDEI »

La virginité ou l'affranchissement de la concupiscence est attribué à la *mens*, c'est-à-dire, à l'homme intérieur pour autant qu'il ait reçu la vie nouvelle, et son intelligence et sa volonté ne soient plus dominées par la concupiscence, la superbe et l'erreur. Donc, la *mens* virginale — les activités intellectuelles et volitives affranchies

facere mala quae faciebat. Secundum spiritum resurrectio est credere salubria quae non credebat, et facere bona quae non faciebat ». In *Joan. tr.* 22, 7 (P. L. 35, 1577): « Ne forte quia dixit, transiit a morte ad vitam, intelligamus hoc in futura resurrectione, ostendere volens quomodo transit qui credit; et hoc esse transire de morte ad vitam, transire ab infidelitate ad fidem, ab injustitia ad justitiam, a superbia ad humilitatem, ab odio ad charitatem: nunc ait, 'Amen, Amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est' ». Cfr. également *Ep.* 55, 3, 4 (P. L. 33, 206); *De pecc. mer. et rem.* I, 7, 7 (P. L. 44, 113); *Prop. ex ep. ad Rom.* 53 (P. L. 35, 2075).

¹⁷⁷) Voyez par exemple comment les deux aspects sont juxtaposés dans l'*En. in ps.* 70, s. 2, 10 (P. L. 36, 900): « Ergo, jam resurreximus mente, fide, spe, charitate, sed restat ut resurgam corpore ».

¹⁷⁸) Cfr. In *Joan. tr.* 22, 6 (P. L. 35, 1577): « Quae est vita tua ? Fides: Justus ex fide vivit (*Habac.* 2, 4; *Rom.* 1, 17) ».

¹⁷⁹) Pour nous modernes, il est difficile de trouver des termes aptes à traduire cette idée augustinienne. Les termes de la théologie postérieure sont inutilisables ici, puisque Augustin ne connaît pas la distinction dont s'est servie la théologie postérieure. Mais nous ne voulons nier aucunement que saint Augustin ait connu et enseigné, de quelque manière que ce soit, la grâce sanctifiante. Cfr. E. BRAEM, *Augustinus' leer over de heiligmakende genade*, dans *Augustiniana* I (1951) pp. 7-20; 77-90; 153-174. II (1952), pp. 201-204. III (1953), pp. 5-20; 328-340.

de la *concupiscentia carnis* — s'identifie avec la foi, l'espérance et la charité. Ainsi, Augustin en vient à des formules telles que : l'intégrité des activités intérieures où la virginité d'esprit réside dans une *integra fides, solida spes, sincera caritas* ¹⁸⁰). Et comme chez lui l'idée de la foi embrasse aussi foi, espérance et charité tout ensemble, on ne s'étonnera pas de voir la *fides incorrupta* définie comme la volonté et la connaissance chastes ¹⁸¹). Toutes les formulations se joignent harmonieusement dans cette perspective et forment un tout cohérent. Si la *mens* virgine du chrétien s'identifie avec sa foi, rien d'étonnant alors qu'Augustin parle d'une *virginitas mentis* et d'une *virginitas fidei* ¹⁸²) pour désigner une seule et même réalité. *Virginitas in fide* peut donc remplacer *virginitas in mente* ¹⁸³) sans que la signification en soit changée : notre connaissance et notre volonté purifiées sont virginales, notre foi aussi est virgine car la foi c'est précisément notre connaissance et notre volonté purifiées. L'âme du chrétien est vierge *propter ipsam integritatem* ¹⁸⁴), effet de la continence. Et c'est encore la foi qui opère, comporte, possède et incarne pareille intégrité. Chez l'*integritas fidei* ¹⁸⁵), on ne pensera donc pas en premier lieu à une foi matériellement complète, mais à une intégrité qui se perd par la concupiscence. L'intégrité par laquelle le chrétien est vierge, n'est pas attribuée à la foi seule, mais à la foi, l'espérance et la charité ¹⁸⁶) et à toute la piété ¹⁸⁷). Cette intégrité est plutôt une qualité morale, quoique son sens reste équivoque. Dans la formule : *mentis virginitas fidei catholicae integritas* ¹⁸⁸), il faut donc identifier la *fides*

¹⁸⁰) *In Joan. tr.* 13, 12 (P. L. 35, 1499).

¹⁸¹) *En. in ps.* 147, 10 (P. L. 37, 1920) : « Virginitas carnis, corpus intactum; virginitas cordis, fides incorrupta ».

¹⁸²) Augustin parle de *fidei virginitas* dans le *Sermo* 93, 4 (P. L. 38, 575) et *Sermo* 341, 5 (P. L. 39, 1496).

¹⁸³) *S.* 192, 2 (P. L. 38, 1012) : « ... sit in fide virgo conscientia... ». *S.* 318, 2 (P. L. 38, 1439) : « In fide, in mente, ibi debet esse castitas ». *De sanct. virg.* 7, 7 (P. L. 40, 400) : « ... ubi et ipsae virgines matresque Christi sunt, in fide scilicet quae per dilectionem operatur ». *Ibid.* 48, 48 (P. L. 40, 425) : « Servatur et in fide inviolata quaedam castitas virginalis... ».

¹⁸⁴) *S.* 93, 2 (P. L. 38, 574).

¹⁸⁵) *S.* 93, 4 (P. L. 38, 574).

¹⁸⁶) *S.* 188, 4 (P. L. 38, 1005) : « ... virginem castam, nisi in fidei, spei et charitatis integritate ? ».

¹⁸⁷) *S.* 192, 2 (P. L. 38, 1013) : « ... virgo integritate fidei et pietatis ».

¹⁸⁸) *S. Den.* 25, 8 (Misc. Ag. I, 164).

catholica avec la *mens* de sorte que l'intégrité virginale de la *mens* devient l'intégrité propre à la foi catholique. Ainsi, dans la foi, notre esprit possède l'intégrité virginale. Mais si *mens* est identique avec *fides*, la corruption de la foi a pour conséquence que non seulement l'intégrité de la foi disparaît, mais encore la *virginitas mentis*. C'est pourquoi Augustin pouvait dire : dans la foi même, Paul craignait que la virginité du cœur ne se corrompît ¹⁸⁹). Cette *integritas fidei* ou *virginitas fidei* requiert une *fides integra et incorrupta*. *Fides integra*, qu'est-ce à dire ? C'est la foi qui n'a pas été pervertie par les séductions du monde. De fait, elle ne sera plus intègre lorsque, dans notre intérieur, nous admettons d'autres désirs et un autre amour. Alors, une division apparaît dans notre adhésion à Dieu, division par laquelle, en appartenant simultanément à plusieurs ou en aimant autre chose au lieu de Dieu, nous cessons dans notre intérieur d'être vierge. De façon charmante, Augustin a décrit la *fides integra* sous l'image du poisson qui vit au milieu des flots sans que les flots l'écrasent ou le déchirent. Il en va de même de la foi : le monde et les tempêtes de ce siècle se déchaînent contre elle avec furie, mais la foi demeure intègre ¹⁹⁰). Aussi longtemps que la foi, c'est-à-dire toute l'orientation de notre être, restera intègre — ce qui inclut et l'acceptation de la doctrine du Christ et la totalité matérielle de la foi et la disposition pour accomplir ses commandements — notre activité intérieure sera virginale et chaste, nous serons vierges selon l'âme.

Pareille interprétation fait apparaître les formules augustinienes

¹⁸⁹) *En. in ps.* 90, s. 2, 9 (P. L. 37, 1168) : « In ipsa fide virginitatem cordis timebat corrumpi... ». C'est en raison de cette donnée que nous n'avons pas combattu l'opinion qui met la *virginitas mentis* dans une foi complète selon son contenu matériel. Cfr. notre article, *Saint Augustin, exégète de l'Ecclesia-Virgo*, dans *Augustiniana* VIII (1958) p. 259. Mais, ainsi, on ne touche qu'à un aspect de la virginité d'esprit qui n'en peut constituer la raison formelle. Pour nous, sa raison formelle consiste en ce que notre activité intérieure est soustraite à l'influence de la concupiscence par une foi intègre. Par là, l'orientation de notre esprit est devenue telle que plus rien de sexuel, plus rien de l'*eros* n'y aura désormais accès. Le terme *agape* caractérise bien cet élément spirituel. Cfr. aussi Y. CONGAR, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 38 (1954), p. 6, note 7, où l'auteur décrit l'idée de virginité dans l'Eglise ancienne comme un affranchissement de tout *eros* terrestre.

¹⁹⁰) *S.* 105, 6 (P. L. 38, 620) : « Piscis bonus, pia est fides. Vivit inter fluctus, nec frangitur aut solvitur fluctibus. Vivit inter tentationes tempestatesque hujus saeculi, pia fides: saevit mundus, et integra est ».

de la *virginitas mentis* dans une perspective cohérente. Elle maintient aussi l'unité de toutes les idées. Cette virginité est en effet une valeur propre à l'état de justice, tout comme, à notre avis, l'exige la comparaison avec Eve. Aussi est-il toujours question d'une foi empreinte d'espérance et de charité. Sans aucun doute, Augustin reconnaît la possibilité d'une foi sans la charité ¹⁹¹). Mais, pour lui, c'est là une situation anormale sur laquelle jamais il ne fondera ses vues sur la foi. Qui oserait affirmer que l'esprit, après avoir perdu la vie une seconde fois, possède toujours une connaissance affranchie de la *concupiscentia carnis*, parce que sa foi est restée matériellement intacte ? Le chrétien pourrait-il demeurer vierge selon l'esprit après avoir perdu derechef la vie spirituelle ?

Voilà la raison pour laquelle la péricope de *Matth.* 25, 1-13, au dire d'Augustin, fait mention de vierges folles. Or, la virginité des vierges folles aussi est une anomalie et une situation loin d'être naturelle, sur lesquelles Augustin ne pouvait pas fonder ses idées théologiques sur la virginité de l'Eglise ¹⁹²). Cette situation où la

¹⁹¹) S. 90, 8 (P. L. 38, 564): « Hoc moneo, hoc exhortor, hoc in nomine Domini doceo Charitatem vestram, ut habeatis fidem cum dilectione: quia potestis habere fidem sine dilectione ». A la suite de *Jac.* 2, 19, Augustin caractérise la foi sans la charité de *fides daemoniorum*: S. 183, 13 (P. L. 38, 993): « Nam si confiteamini verbis, et factis negetis; fides talium malorum prope est fides daemoniorum ». La même idée se retrouve dans les S. 53, 10-11 (P. L. 38, 368-369); S. 90, 8-10 (P. L. 38, 564-566); S. 144, 2 (P. L. 38, 788); S. 234, 3 (P. L. 38, 1116-1117). Il met les chrétiens en garde contre une telle foi qui ne tend pas à la béatitude éternelle: S. *Den.* 20, 11 (Misc. Ag. I, 122): « Sed non in fide tantum res est, sed in fide et opere: utrumque necessarium est; nam et daemones credunt, — audistis Apostolum (*Jac.* 2, 19) — et contremiscunt, non est autem prode illis quia credunt. Parum est fides sola, nisi et opera coniungantur: fides quae per dilectionem operatur, ait Apostolus (*Gal.* 5, 6) ». Pareille foi est encore décrite comme un *credere Christum* en opposition au *credere in Christum*: S. 144, 2 (P. L. 38, 788): « Sed multum interest, utrum quisque credat ipsum Christum, et utrum credat in Christum. Nam ipsum esse Christum et daemones crediderunt, nec tamen in Christum daemones crediderunt. Ille enim credit in Christum, qui et sperat in Christum et diligit Christum. Nam si fidem habet sine spe ac sine dilectione, Christum esse credit, non in Christum credit. Qui ergo in Christum credit, credendo in Christum, venit in eum Christus, et quodam modo unitur in eum, et membrum in corpore ejus efficitur. Quod fieri non potest, nisi et spes accedat et charitas ». On pourrait objecter qu'un esprit qui a perdu la vie nouvelle, peut très bien posséder ce *credere Christum*. Même si la foi sans la charité est possible, en vertu de sa nature elle requiert cependant la charité. C'est pourquoi la foi sans la charité crée une situation anormale.

¹⁹²) En nous référant à l'interprétation de *Matth.* 25, 1-13 (cfr. *Augustiniana*

virginité, soit au sens strict soit au sens large, a partie liée avec l'orgueil, est si anormale qu'elle tend d'elle-même à se détruire.

VIII (1958) pp. 241-251), remarquons qu'Augustin, avec toute l'acuité qu'on lui connaît, s'est essayé à définir les vierges folles. Il les qualifie de bonnes chrétiennes en ce qui regarde leur vie et doctrine: *S.* 93, 2 (P. L. 38, 574): « Sed ut dicamus vobis, quod Deo inspirante sentimus, non qualescumque animae, sed tales animae, quae habent catholicam fidem, et habere videntur bona opera in Ecclesia Dei... », ainsi désigne-t-il les deux catégories de vierges. *Ibid.*: « Et virgines sunt, et repelluntur. Parum est quia virgines sunt: et lampades habent. Virgines, propter abinentiam ab illicitis sensibus; lampades habent, propter opera bona ». Et il reste toujours fidèle à cette interprétation: *De div. quæst.* LXXXIII, q. 59, 3 (P. L. 40, 45); *Ep.* 140, 37, 83-84 (P. L. 33, 576-577); *En. in ps.* 147, 11 (P. L. 37, 1921). Intérieurement, elles sont donc arrachées à la concupiscence, caractéristique grâce à laquelle on peut décerner aux chrétiens le titre de vierge. Or, personne ne peut être continent, même pas au sens le plus large, à moins que Dieu ne l'accorde. Ainsi, selon Augustin, la virginité des vierges folles vient de Dieu, tel un bien. Mais leur folie consiste à reconnaître insuffisamment que leur perfection vient de Dieu et à ce qu'elles l'attribuent trop à elles-mêmes: *Ep.* 140, 37, 84 (P. L. 33, 576): « Et quid tam contrarium quam sapientes et stultae? videlicet quod istae oleum in vasis, hoc est, intelligentiam gratiae Dei portant in cordibus suis, scientes quod nemo possit esse continens nisi Deus det, et hoc ipsum sapientiae deputantes, scire cujus hoc donum sit (*Sap.* 8, 21): illae autem largitori omnium bonorum gratias non agentes, evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor earum, dicentes se esse sapientes, stultae factae sunt (*Rom.* 1, 21-22). De quibus sane nullo modo nunc desperandum est, antequam dormiamus: sed si ita dormierint, cum factus fuerit clamor ille, quo adesce jam nuntiabitur sponsus, et evigilantes, hoc est resurgentes remanserint foris; non quia virgines non sunt, sed quia nescientes unde habent quod sunt, stultae virgines sunt, meritoque foris erunt, quia internae affectum gratiae non secum ferunt ». Leur folie, c'est l'orgueil: *Ep.* 140, 33, 77 (P. L. 33, 573): « Hoc oleum stultae virgines non habent secum, quoniam sibi tribuendo si quid boni operis faciunt, necesse est inflentur superbia, et propter hoc vitium sic laude delectentur humana, ut ejus gaudio si quid boni agunt fervere et lucere videantur ». Or, le propre de l'orgueil, c'est de laisser les bonnes actions intactes mais de faire perdre leur mérite: *Ep.* 211, 6 (P. L. 33, 960): « Alia quippe iniquitas in malis operibus exercetur ut fiant; superbia vero etiam bonis operibus insidiatur ut pereant... ». On pourrait objecter que l'orgueil n'attente en rien à la moralité objective d'un acte. Mais pour une moralité objective, Augustin a peu d'égard. Cfr. WANG TCH'ANG-TCHE, o. c., p. 45: « Rappelons-nous que saint Augustin ne traite pas de la moralité de tel ou tel acte. Il considère plutôt l'agent moral dans sa finalité suprême, dans la plénitude de son action ». Ainsi, d'après Augustin, tout dépend de l'orientation finale, par laquelle l'orgueil laisse à la fois intactes les bonnes actions et enlève leur mérite. De là s'ensuit l'opposition: apparence — réalité. Les vierges folles sont réellement des vierges, mais il serait faux de prendre leur virginité qui a été dénuée de sa valeur, comme norme de la virginité de tous les chrétiens.

Elle ne doit jamais donner prétexte à l'opinion selon laquelle la véritable virginité du chrétien ne serait pas inhérente à la vie de la grâce. Enfin, la situation de la foi qui se maintient après avoir consenti gravement à la concupiscence est anormale parce que, tôt ou tard, *superbia* et *carналitas* précipiteront l'homme soit dans le schisme soit dans l'hérésie ¹⁹³).

Ceci concorde parfaitement avec ce qui a été dit plus haut de la connexion entre *superbia*, *concupiscentia* et *error* qui constituent le processus par lequel la *fornicatio animae* tourne au schisme ou à l'hérésie. Mais voici que l'idée de schisme et d'hérésie s'élargit. La foi — nous l'avons vu — c'est l'activité intérieure du chrétien ; elle s'appelle virginale en raison de son intégrité en face de tout ce qui est mondain et de tous les mobiles et désirs purement humains. Dès lors, l'hérésie et tous les raisonnements qui s'appuient uniquement sur des vues humaines, s'opposent à la virginité de notre esprit. L'hérésie est plus qu'une atteinte à tel ou tel point de notre foi ; elle s'identifie avec une connaissance et une volonté nées sous l'influence des désirs humains et caractérisées par l'orgueil, la concupiscence et l'erreur. Si l'intelligence et la volonté de l'homme retombent dans cette infidélité, la foi se perd non seulement en tant que possession intacte de toutes les vérités, mais aussi en tant qu'espérance et charité, en tant qu'orientation de l'esprit humain vers Dieu, le seul auquel on puisse adhérer chastement. Précisément parce que la foi opérant par la charité embrasse tout ce par quoi nous sommes orientés vers Dieu, elle constitue notre chasteté, de même que l'appartenance et la fidélité au fiancé engendrent la chasteté, et que l'union totale des époux se manifeste dans la chasteté conjugale. Ainsi, pour Augustin, la distance entre l'hérésie en tant qu'atteinte à la foi et le schisme en tant qu'atteinte à la charité est minime. Ils troublent notre appartenance à Dieu, notre

¹⁹³) Cfr. par exemple *De vera rel.* 6, 10 (P. L. 34, 127) où Augustin décrit comme suit la fin de ceux qui : « ... viventes aut sentientes carnaliter... Exclusi autem aut poenitendo redeunt aut in nequitiam male liberi defluunt, ad admonitionem nostrae diligentiae; aut schisma faciunt, ad exercitationem nostrae patientiae; aut haeresim aliquam gignunt, ad examen sive occasionem nostrae intelligentiae. Hic sunt exitus christianorum carnalium... ». *Ibid.* 25, 47 (P. L. 34, 142) : « Quae si non esset (scil. *superbia*) non essent haeretici, neque schismatici, nec circumcisi, nec creaturae simulacrorumque cultores ». Ceci rappelle la propre expérience d'Augustin : cfr. *Conf.* I, 20, 31 (P. L. 32, 676) : « Hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis ejus, me atque caeteris, voluptates, sublimitates, veritates quaerebam; atque ita irruerem in dolores, confusiones, errores ».

foi en Lui et la chasteté que, pour le Christ, nous gardons dans la foi.

CONCLUSION

Qui dit virginité des fidèles, dit virginité de l'Eglise. Or, l'Eglise est la vierge qui vit au milieu du monde encore « irrédimé », mais qui, nonobstant les restes du vieil homme qui subsistent encore en elle, est déjà affranchie de la *vestustas* par la foi, l'espérance et la charité. Bien que la concupiscence, le péché et la mort n'aient pas entièrement disparu, ils n'ont plus droit de cité dans la foi de l'Eglise. Par la foi, l'Eglise appartient déjà à l'Epoux et à la création renouvelée par le Christ, quoique la vision béatifique soit encore en espérance. C'est pourquoi, elle s'attache à réaliser la virginité du corps partout où elle le peut. Voilà une conséquence de son être, de son appartenance selon l'esprit à la sphère de la virginité.

Sa virginité se perdrait si elle perdait quelque chose de sa foi, car cela signifierait que l'humain, le péché, la concupiscence reprendraient possession de son esprit virginal et le souilleraient. Mais sa virginité ne peut se perdre, puisque le Christ, l'Epoux même, soutient son Eglise. Tant que dure le pèlerinage terrestre de l'Eglise, celle-ci restera la vierge fiancée qui désire ardemment la venue de l'Epoux ¹⁹⁴).

M. AGTERBERG, O. E. S. A.

Nijmegen, Graafseweg 274.

¹⁹⁴) Dommage que l'unique publication que nous connaissons sur ce sujet, déçoive quelque peu: R. HESBERT, *Saint Augustin et la virginité de la foi*, dans *Augustinus Magister* II, 645-655. L'article donne surtout une analyse des textes concernant cette idée augustinienne. Ce qui manque dans cet exposé trop concis, c'est son arrière-fond doctrinal. Une analyse seule ne pourra suffire à montrer toute la richesse du thème. Dans un aperçu aussi succinct que celui-ci, il était impossible à l'auteur de résoudre toutes les contradictions apparentes des textes. Ainsi, on lit d'abord que cette virginité n'a rien à voir avec la virginité des *sanctimoniales*, tandis que plus loin, il appert qu'une virginité de cœur et de vie, dans le sens d'une pureté d'âme et de corps, doit être admise comme conséquence de la première (comparez les pp. 646 et 648). Il convient de se demander ici si l'idée de virginité chez Augustin ne diffère pas de la nôtre. Quand on voit successivement cette virginité mise en rapport avec le *depositum fidei* (p. 646), avec la foi en tant qu'adhésion entière à la pensée de Dieu (p. 648) et avec la foi comme vertu théologale ainsi qu'avec l'espérance et la charité (p. 649), on voudrait connaître le sens le plus profond de la *virginitas in fide*. Pour autant que la présente communication nous incite à poser ces questions théologiques, sans aucun doute, elle est précieuse.