

JULIEN D'ÉCLANE ET AUGUSTIN D'HIPPONE DEUX CONCEPTIONS D'ADAM

Parmi les nombreux différends qui opposèrent Augustin et Julien d'Éclane, il y a aussi leur conception du premier homme et de son péché. Cette différence de vue se situe, bien sûr, dans un cadre plus large où jouent un rôle prépondérant des thèmes comme l'activité créatrice de Dieu, Dieu-Juge, la liberté humaine et ses possibilités, l'état des nouveau-nés, le rôle salvateur du Christ, la valeur du baptême des enfants et d'autres encore. Pourtant il vaut la peine, nous semble-t-il, de nous concentrer dans cette contribution sur l'idée que Julien et Augustin se faisaient du premier homme comme tel¹). Notre attention, surtout en ce qui concerne Julien, se portera principalement sur l'*Opus imperfectum* VI. Quant à Augustin, il y a dans sa polémique avec Julien plusieurs autres exposés sur Adam, son état avant la chute, son péché et les conséquences qui en découlaient pour lui-même.

D'abord, quelle est la conception de Julien? Parmi les textes plutôt rares où Julien parle du premier homme Adam avant la chute, nous trouvons en premier lieu une description de la création du premier homme. Prenant *Gen.* 2, 7 comme point de départ, Julien trace une esquisse assez détaillée de la formation de l'homme avec de l'argile, de l'insufflation de l'âme par Dieu et des fonctions que l'âme a éveillées ou des facultés qu'elle a données au corps²). Julien, par ce récit

¹) Dans le cadre limité de cette contribution, il nous est impossible de traiter la vision des deux antagonistes quant aux conséquences du péché originel pour l'humanité *in toto*. Il est évident que leurs idées concernant Adam ne sauraient être détachées de leur vue sur l'humanité de leur temps comme telle. En ce qui concerne la conception augustinienne d'Adam, on trouve un aperçu assez général chez G. BONNER, art. *Adam*, in *Augustinus-Lexicon*, I, 1/2, Basel-Stuttgart, 1986, 63-87. Quant à la polémique Julien-Augustin, voir Y. DE MONTCHEUIL, *La polémique de saint Augustin contre Julien d'Éclane d'après l'Opus imperfectum*, in *Recherches de Science religieuse* 44 (1956), pp. 193-218. On trouve aussi de précieuses informations chez M. SEYBOLD, *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus (Studien zur Geschichte der Moralthologie, 11)*, Regensburg, 1963; voir aussi E. PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York, 1988, pp. 127-150 et la réaction de M. LAMBERIGTS, *Augustine, Julian of Aclanum and E. Papels' Adam, Eve, and the Serpent*, in *Augustiniana* 39 (1989), pp. 393-435. Cf. aussi note 43.

²) «Fecit siquidem Deus hominem, materiam ipsam limi venerabili dignatione contrectans, quae in formam hominis auctoris sui manum subacta sequeretur. Steterat iam absolutum, caeterum pallens frigansque simulacrum, spiritum quo niteret et vigeret operiens. Tunc augustissimo auctoris afflatu creatus et inspiratus animus, viscera impleta

circonscancié, réagit contre l'idée que la faculté de faire le bien se perdit avec le péché d'Adam³) et montre avec quels soins Dieu entoura la création du premier homme⁴). L'amitié de Dieu pour l'homme subsista après la création: Il plaça l'homme dans le paradis terrestre et lui donna un ordre par lequel l'homme apprendrait à connaître sa liberté et verrait comment il pouvait raffermir son amitié avec Dieu. Pour ne pas trop charger l'homme, cet ordre se limita à la défense de manger de certain fruit. Le respect de cette défense serait une preuve de son dévouement. Julien raconte aussi que Dieu donna à Adam une compagne, de sorte qu'il fut en état d'être père. Julien termine son récit en affirmant que Dieu, plein de bienveillance, continua à accompagner Adam après⁵).

En un autre endroit, Julien fait observer qu'Adam, quoique créé comme être mortel, aurait pu acquérir l'immortalité s'il n'avait pas péché. En effet, sa présence dans le jardin d'Éden lui permit de manger de l'arbre de la vie⁶). En ce sens, la mort appartient à la condition

commovit: tunc omnes sensus in apparatus propriorum munerum suscitati sunt. Dedit habitator ingressus visceribus colorem, sanguini calorem, membris vigorem, cuti nitorem»; *Ad Florum* VI, 20, PL 45, 1545. La version «visceribus colorem, sanguini calorem» est quelque peu étrange; voir note 3 de l'éditeur.

³) Cf. *Ad Florum* VI, 17-19, PL 45, 1538-1543.

⁴) *Ad Florum* VI, 20, PL 45, 1545: «Vide quod negotium in formando et animando homine pietas divina suscepit».

⁵) «Verum nec perfectum eum reliquit familiaritas conditoris: transfertur ad amoeniorem locum, et quem clementer fecerat, munifice locupletat. Nec hoc tamen praestitisse contentus, illustrat eum impertitione colloquii: dat ei praeceptum ut libertatem suam intelligens, videret sibi suppetere per quod fieret amicius Conditori: quod praeceptum non in multa distenditur, ne quid orieris de multiplicata lege sentiret; sed interdictu unius pomuli, testimonium devotionis expetitur. Postea quoque ut haberet consortium, per quam pater fieret, denuo illius manus, qua conditus erat, nobilitatur tactu; divino quoque subinde colloquio fovetur atque honoratur»; *Ad Florum* VI, 20, PL 45, 1545. À un autre endroit l'interdiction de manger est considérée comme une mise à l'épreuve de l'obéissance du premier homme: «Ad communionem generis humani primi mandati pertingit auctoritas: nam interdicta ligni abstinencia non gustum pomi invidit, sed obediencia hominis exploravit»; *Expositio libri Iob XXVII*, 28, CCL 88, p. 78.

⁶) «Adam etiam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, fuisse moriturum: nec hoc esse (...) ratione subnixum; sed qui si non peccasset, per gustum ligni vitae, virtutem posset immortalitatis adipisci. Male igitur dictum est, sive peccaret, sive non peccaret fuisse moriturum»; *Epistula ad Zosimum*, frg. 5, CCL 88, p. 336; cf. aussi *Ad Turbantium*, frg. 26, CCL 88, p. 347. Et aussi A. BRUCKNER, *Julian von Eclanum. Sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus* (TU 15, 3), Leipzig, 1897, p. 144; A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, Tübingen, 1932⁵, p. 195. L'opinion de F. REFOULÉ, *Julien d'Éclane, théologien et philosophe*, in *Recherches de Science religieuse* 52 (1964), pp. 42-84, surtout pp. 66-72, comme s'il y avait chez Julien une distinction entre un ordre «philosophique» et un ordre «théologique», est contestée par F.-J. THONNARD, *L'aristotélisme de Julien d'Éclane et saint Augustin*, in *Revue des Études augustiniennes* 11 (1965), pp. 296-304. Ch. PIETRI, dans *Roma Christiana*.

naturelle d'Adam, mais de telle sorte qu'Adam ne mourrait pas s'il ne commettait pas le péché. En ce cas il aurait pu acquérir l'immortalité en récompense⁷). Julien croit d'ailleurs que cette récompense aurait été réservée à Adam personnellement et ne se serait pas étendue à l'humanité en général⁸). Il se réfère pour cela d'une part à Hénoc et à Élie qui n'ont pas vu la mort personnellement, ce qui n'empêche pas que les enfants d'Hénoc sont quand même morts. D'autre part il constate que la mort a frappé beaucoup de justes comme Abel, Noé, Abraham, Isaac, Jacob et tant d'autres⁹). Il faut donc distinguer récompense et ordre naturel. Aucune action personnelle ne pourra jamais abolir ce dernier¹⁰).

Or Adam a péché. Quoiqu'il n'eût aucune raison d'être mécontent dans le paradis terrestre puisqu'il y jouissait de nombreuses richesses, il se laissa pourtant séduire par le diable¹¹). Il mangea du fruit de l'arbre malgré l'interdiction divine. Par cette interdiction Dieu avait voulu mettre à l'épreuve l'obéissance d'Adam¹²). En lui-même cet arbre, œuvre de Dieu, était bon. En manger les fruits n'aurait pas été un péché si Dieu ne l'avait pas défendu¹³).

Le péché d'Adam est un péché volontaire. Il est à situer au niveau de la volonté. Il ne touche pas sa nature comme substance, comme création de Dieu. Julien se refuse à admettre qu'on puisse dire que, d'une part, Dieu ait créé le premier homme bon et lui ait appris par une prescription simple ce qu'il doit faire, et que, d'autre part, les quelques paroles du diable à la femme aient bouleversé l'ordre naturel. Il est

Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440) (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 224), Rome, 1976, t. 2, pp. 939-940 se range à l'avis de ce dernier.

⁷) «Haud sane impugnauero eos qui autumant Adam, si dicto audiens exstitisset, ad immortalitatem potuisset pro remuneratione transferri»; *Ad Florum* VI, 30, *PL* 45, 1579.

⁸) «Exercuisset se igitur in reliquis innata mortalitas, etiamsi primus ille in aeternitatem a diurnitate migrasset»; *Ad Florum* VI, 30, *PL* 45, 1579.

⁹) Voir *Ad Florum* VI, 30, *PL* 45, 1579-1580; pour Hénoc et Élie, voir resp. *Gen.* 5, 24 et 2 *Rois* 2.

¹⁰) «Verum aliud sunt instituta naturae, aliud praemia oboedientiae. Non est enim tanti unius meritum, ut universa quae naturaliter sunt instituta perturbet»; *Ad Florum* VI, 30, *PL* 45, 1579.

¹¹) Cf. *In Osee prophetam* II, VI, 7, *CCL* 88, pp. 167-168. Là il est dit aussi que, comme conséquence, l'homme est tombé de la *summa felicitas* dans l'*ultima calamitas*.

¹²) Voir *Ad Florum* II, 187, *CSEL* 85, 1, p. 305.

¹³) «Esus ergo illius arboris, si non esset interdictus, malus non fuisset: postquam autem interdictus est, et a praevaricatione usurpatus, natum est ibi ex interdicente et contemnente peccatum: quamvis non ideo data lex fuisset, ut delinqueretur; sed tamen idem faciendo, id est, de arbore comedendo, non deliquisset homo, quia bona arbor erat, nisi gustus eius a lege interdictus fuisset»; *Ad Florum* VI, 41, *PL* 45, 1604.

impensable que les multiples dons de Dieu ne soient pas en mesure d'opérer en l'homme une *necessitas boni*, mais que le diable par quelques paroles puisse anéantir les caractéristiques naturelles (et Julien pense alors e.a. à la liberté humaine) et soumettre l'homme à la contrainte au mal¹⁴).

Pour Julien le péché d'Adam est effectivement une transgression volontaire d'une interdiction que la justice lui avait imposée¹⁵), mais cependant Julien n'en fait pas grand cas. En effet, selon Julien, le premier homme était encore inexpérimenté et, sur le plan moral, assez primitif¹⁶). Ensuite Julien se réfère à d'autres péchés: l'idolâtrie des Israélites, le fratricide de Caïn, le comportement des habitants de Sodome, les crimes de piraterie. On ne peut tout de même pas prétendre, dit Julien, que manger d'une pomme soit un méfait plus grave que ces péchés-là¹⁷).

Par suite de son péché Adam perdit son innocence naturelle¹⁸). Julien entend par cela qu'Adam, parce que créé par Dieu, fut initialement innocent, prédicat que Julien applique d'ailleurs à tout nouveau-né¹⁹). Julien se refuse à admettre que la mort d'Adam soit la conséquence de sa chute. Dans son commentaire de *Gen. 3, 19* il insiste sur le fait qu'il est écrit: «Quia terra es et in terram ibis». La mort est une conséquence de ce qu'Adam fut modelé avec de la poussière du sol. Elle appartient à la condition naturelle d'Adam. Si elle était la

¹⁴) *Ad Florum* VI, 20, *PL* 45, 1545.

¹⁵) Cf. *Ad Florum* VI, 21 ss., *PL* 45, 1547 ss.

¹⁶) «Iussum fuerat ut edulio unius arboris abstinere: rudis, imperitus, incautus, sine experimento timoris, sine exemplo iustitiae, suggestu mulieris usurpavit escam, cuius illexerat et suavitas et venustas»; *Ad Florum* VI, 23, *PL* 45, 1554. Reste à savoir comment on peut concilier cela avec le fait qu'Adam fut créé bon. De plus quelle est alors la valeur de la proximité de Dieu dans le paradis? Peut-être Julien veut-il dans le contexte de la polémique minimiser la gravité du péché d'Adam. Que par là pénétre quelque inconséquence dans son exposé, il ne semble pas s'en rendre compte.

¹⁷) Cf. *Ad Florum* VI, 23, *PL* 45, 1555.

¹⁸) «Hic dicat aliquis, Quid ergo? tu negas illam innocentiam, in qua fuerat conditus, spontanei peccati admissione corruptam? Nam etsi possibilitas revertendi ad bonum commissi iniquitate non pereat; tamen certum est meritum innocentiae, cum qua humanum procedit exordium, voluntatis vitio deperire. At ego ita id esse non abnuo: sed illud est, quod his illuminatum exemplis volo, quia cum talis sit conditio facta qualitatum, per quas boni et mali dicimur, ut sub iure agitent voluntatis tamque hoc sit serio constitutum, ut nec innocentia, quae pro dignitate auctoris officium antevenit voluntatis et naturalis est; tamen nulla se potestate in animo repugnante custodiat...»; *Ad Florum* VI, 19, *PL* 45, 1542-1543.

¹⁹) Voir à ce sujet M. LAMBERIGTS, *Julian of Aegleum: a Plea for a Good Creator*, in *Augustiniana* 38 (1988), pp. 5-24, surtout p. 10 s.

conséquence du péché, cela aurait dû être mentionné expressément²⁰). Julien croit plutôt que la perspective de la mort était consolatrice pour Adam²¹). D'après *Gen. 3, 17-18* Adam fut voué à une vie de labeur et de peine. Bien qu'il eût déjà à se fatiguer avant la chute²²), le travail, la souffrance et les efforts se multiplient maintenant tellement que, selon Julien, l'annonce de la mort doit avoir soulagé Adam²³). Julien accepte donc qu'Adam (et Ève) mènent personnellement une vie difficile après leur heureux séjour dans le paradis, mais ce châtement les frappe personnellement et non l'humanité en son entier²⁴). Leur châtement les touche eux-mêmes, mais certainement pas l'humanité *in toto*.

Au cours de sa polémique avec Augustin, Julien refuse de considérer la *concupiscentia carnis* comme une conséquence du péché d'Adam. Julien, en effet, voit un lien très étroit entre mariage, procréation et *concupiscentia*. Le mariage fut institué par Dieu en vue

²⁰) «Verum non semper ista patieris; sed 'donec convertaris in terram de qua sumptus es; quia terra es', inquit, 'et in terram ibis' (*Gen. 3, 19b*). Cur non, postquam dixit, 'donec convertaris in terram de qua sumptus es'; subdidit, Quia peccasti et mea praecepta transgressus es? Hoc enim dicendum erat, si resolutio corporum ad crimina pertineret. Verum quid dixit? 'Quia terra es', inquit, 'et in terram ibis'. Causam cur in terram rediturus esset, ostendit: 'Quia terra es', inquit. Quomodo autem esset terra, superior sermo patefecerat: 'Quia de terra', inquit, 'sumptus es'. Si ergo redendi in terram, hanc esse rationem dixit Deus, quoniam fuerat assumptus e terra, porro ut assumeretur, ad iniquitatem spectare non potuit; procul dubio non iniquitatis, sed naturae mortalis fuit, ut qui aeternus non erat, in corporis parte solveretur»; *Ad Florum VI, 27, PL 45, 1568*.

²¹) «Sequitur autem: 'Donec convertaris in terram ex qua sumptus es; quoniam terra es', inquit, 'et in terram ibis' (*Gen. 3, 19b*). Haec sane pars extrema sententiae, sicut illa mulieris, ad indicium, non ad supplicium respicit: quin imo, ut res indicat, promisso fine consolatur hominem»; *Ad Florum VI, 27, PL 45, 1567-1568*.

²²) Pour ceci Julien recourt à *Gen. 2, 15*: «Et sumpsit Dominus Deus hominem quem fecit, et posuit illum in paradiso, operari eum et custodire». *Operari* montre, selon Julien, qu'Adam dut déjà travailler avant sa chute. *Gen. 3, 19a*: «In sudore faciei tuae edes panem tuum», Julien ne le considère pas comme un châtement, car en travaillant dans le paradis, Adam a déjà sué avant. Julien ajoute que suer est bon pour l'homme. Et il conclut: «Si ergo etiam in paradiso noluit eum Deus pabula examussim illaborata suscipere, sed indicto operationis, quem indiderat excitavit industriam; quid ei novum accidisse credimus, si sentiret sudorem, qui experiebatur laborem?»; *Ad Florum VI, 27, PL 45, 1567*. Voir aussi PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent*, pp. 137-139.

²³) «Quia enim supra commemoraverat dolores, labores, sudores, quorum sensum natura, nimietatem persona susceperat; ne hoc in aeternum videretur extendi; mitificat aegritudinem terminus indicatur...»; *Ad Florum VI, 27, PL 45, 1568*.

²⁴) «Illa ergo sterilitas arborum, illa veprium ubertas, illa agri partus aucta calamitas, *personis* hominum sunt illata, *non generi*»; *Ad Florum VI, 27, PL 45, 1568*; «Cibos autem et spinas et sudores primo fuisse naturalitate instituta, post in aliquibus aucta iudicialiter, ad nostram vero aetatem sine peccati illius admiratione venisse; res tam apertae sunt, ut longiore penitus assertionem non egeant»; *Ad Florum VI, 28, PL 45, 1567*; voir aussi son argumentation en VI, 29, *PL 45, 1577* concernant les différences dans l'expérience de la douleur.

de la procréation et celle-ci est impossible sans la présence de la *concupiscentia carnis* qui, selon Julien, appartient à notre nature corporelle créée par Dieu et que, pour cette raison, on peut aussi appeler *concupiscentia naturalis*²⁵). C'est pourquoi Julien pense que le sentiment de honte des premiers hommes après le péché ne doit pas être rattaché à la concupiscence de la chair. L'argument d'Augustin que les premiers hommes n'avaient honte de leur nudité qu'après leur péché et couvraient leurs *membra* — preuve selon Augustin que la *concupiscentia carnis* doit être qualifiée de mauvaise — est rejeté par Julien.

Dans l'*Ad Turbantium* il s'attarde surtout dans sa réfutation au récit de la *Genèse* même. En premier lieu il fait remarquer que les hommes à l'origine étaient nus parce que la disposition morale qui pousse l'homme à se vêtir, leur faisait encore défaut²⁶). Par le péché, les parties génitales ne sont aucunement devenues diaboliques ni indécentes. Même après le péché elles ont conservé leur décence originelle. Pour Julien, se vêtir est à considérer comme une réaction de peur²⁷). En outre Julien observe que pour *Gen. 3, 7* on trouve, à côté de *perizomata*, aussi la version *vestimenta*, ce qui signifierait que le corps entier fut couvert et que la pudeur va donc plus loin que les parties sexuelles²⁸). Julien nie formellement que les premiers hommes, après la chute originelle, auraient éprouvé une sensation nouvelle et inconvenante²⁹). Et ce qui plus est, il croit que la *concupiscentia carnis* au sens large était déjà présente avant le péché³⁰). Ne fut-ce pas justement le

²⁵) Voir à ce sujet LAMBERIGTS, *Julian of Aeclanum*, pp. 16-19.

²⁶) «Ideo (...) homines fuisse primitus nudos, quia ad sollertiae humanae operam ut se tegerent pertinebat, quae nondum in illis fuit»; *Ad Turbantium*, frg. 150, CCL 88, p. 372.

²⁷) «Non igitur quia peccaverant genitalia vel diabolica vel inhonesta fecerunt, sed quia pavitabant, in ea qua primum fuerant honestate permanentia membra texerunt»; *Ad Turbantium*, frg. 151, CCL 88, p. 372; cf. aussi frg. 79, CCL 88, pp. 360-361; frg. 81, CCL 88, p. 361; frg. 91, CCL 88, p. 363; frg. 149, CCL 88, pp. 371-372; frg. 153, CCL 88, p. 372. Dans le frg. 152, CCL 88, p. 372, Julien remarque que, si les premiers hommes avaient eu honte de leur nudité, ils n'auraient pas dû se cacher devant Dieu puisqu'ils l'avaient déjà couverte: «Cur audita voce Dei deambulantibus in Paradiso absconderunt se Adam et mulier eius, cum perizomata illa sufficere potuissent, si de genitalium nuditate erubuisent?».

²⁸) Voir *Ad Turbantium*, frg. 159, CCL 88, p. 373; dans le frg. 162, CCL 88, p. 374 il y ajoute: «Si illi interpretationi quae 'perizomata', id est praecinctoria, posuit favetur, latera magis dicam tecta fuisse quam femora».

²⁹) «Nihil illic indecens novumque senserunt»; *Ad Turbantium*, frg. 161, CCL 88, p. 374; voir aussi frg. 140, CCL 88, p. 370. Julien réagit ici contre Augustin, *De nuptiis et concupiscentia* I, 6, CSEL 42, pp. 216-217; cf. *Ad Turbantium*, frg. 131, CCL 88, p. 368.

³⁰) «Prius in homine concupiscentiam carnis, quae spem imitat saporis et oculorum, fuisse quam culpam»; *Ad Turbantium*, frg. 144a, CCL 88, p. 370.

désir du fruit, dont la beauté et la succulence faisaient mourir d'envie les premiers hommes, qui les poussa à en manger³¹⁾?

Dans l'*Ad Florum* Julien insiste d'abord sur le fait que la pudeur de l'homme envers ses parties sexuelles n'est pas une preuve d'un mal naturel³²⁾. Ce respect caractérise l'attitude humaine vis-à-vis de certains *naturalia*³³⁾. *Pudor* et *decentia* veulent que certaines parties du corps soient couvertes³⁴⁾, mais pour le reste s'habiller est une question qui dépend de la personne, du lieu et de l'époque. Se montrer nu lors d'une réunion publique est une action honteuse. Dans des stations balnéaires par contre cela ne présente aucun problème. Dans sa chambre à coucher l'homme peut circuler comme il veut, en public on s'habille convenablement. Aux ouvriers la nudité est autorisée, pour les athlètes c'est un joyau. Les médecins entrent en contact avec les *loci pudoris*. Certains peuples — et Julien pense aux Écossais et à leurs voisins — vivent tout nus³⁵⁾. L'habillement est une affaire de convention, non de péché³⁶⁾. C'est une question de civilisation croissante. Il ne faut pas recourir au péché d'Adam pour cela. En d'autres mots, là où Julien essaye au début de détacher l'expérience du désarroi de la dépréciation de la *concupiscentia*, il va, dans l'*Ad Florum*, fonder sa réponse en

³¹⁾ «Hanc autem voluptatem concupiscentiam ante peccatum in Paradiso fuisse res illa declarat, quia ad delictum via per concupiscentiam fuit, quae cum pomi decore oculos incitasset, spem etiam iucundi irritavit saporis. Non ergo potuit haec concupiscentia (...) fructus esse peccati, quae docetur non suo quidem vitio, sed voluntatis, occasio fuisse peccati»; *Ad Turbantium*, frg. 144b, CCL 88, p. 370.

³²⁾ Cf. *Ad Florum* III, 74, CSEL 85, 1, p. 404.

³³⁾ Voir *Ad Florum* IV, 30, PL 45, 1353; IV, 67, PL 45, 1377.

³⁴⁾ «Ita natura praescripsit esse quaedam, quae ut ratio, ita fides cum religione pronuntiet; et tamen pudor et decentia conversationis oculis non permittat exponi»; *Ad Florum* IV, 55, PL 45, 1371.

³⁵⁾ «Quis ergo neget, honestatem hanc, qua genitalia nostra contegimus, pro personis, locis, officiis moribusque variari? Sic in conventiculis publicis obscenior nuditas, nihil habet turpitudinis in lavacris. Sic alter est cubicularis habitus, seminudus et securus; alter vero forensis, sollicitior et profusior. Quid, quod ad testimonium crebro familiaritatis, respicit negligentia cautionis, et quanto persona aut ignotior aut honoratior adfecerit, tanto diligentior habitus comparatur? Quid, quod nautis et opificibus plerisque nemo vitio nuditatem dedit? Ac ne ista simplicitas personis magis quam negotiis imputetur, more omnium etiam Petrus apostolus, et post resurrectionem Domini nudus in navigio piscabatur (*Joh.* 21, 7). Dirige hinc oculos ad medicantum munera: ducunt artem studio salutis in locos pudoris. Athletis nuditas etiam decora est. Iam vero non solum adolescentulis, et petulanti sibi societate coniunctis, sed etiam totis quibusdam gentibus uterque sexus reiectus, et sine secreti est electione commixtio. Quid tamen mirum, si id Scotus vicinarumque gentium barbaries agat...»; *Ad Florum* IV, 44, PL 45, 1363-1364.

³⁶⁾ *Ad Florum* IV, 64-65, PL 45, 1376-1377; IV, 67, PL 45, 1377 et déjà IV, 43, PL 45, 1361-1362.

partant de la pudeur humaine et des différences culturelles. Cependant la fin reste la même: prouver que la *concupiscentia* ne doit pas être rattachée à la chute d'Adam.

En ce qui concerne le châtiment éventuel d'Ève par une augmentation des douleurs d'accouchement, Julien insiste sur le fait que, dans *Gen.* 3, 16, Dieu dit à la femme: «Multiplicans multiplicabo tristitias tuas et gemitum tuum; in tristitia paries filios». Julien estime qu'il faut prendre *multiplicare* au sens littéral et donc l'interpréter comme une augmentation. En d'autres mots, les douleurs de l'enfantement n'ont pas comme origine le péché d'Ève.

Julien n'accepte pas non plus que la subordination de la femme à l'homme (*Gen.* 3, 16b) soit en rapport avec le péché de la femme. Que la femme doive se soumettre à l'homme est inclus dans l'ordre naturel de la réalité. D'ailleurs la subordination de la femme se trouve déjà contenue dans le Nouveau Testament. C'est Paul qui dit que l'homme est le chef de la femme (*Ef.* 5, 25), et que ce n'est pas l'homme qui a été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme (1 *Cor.* 11, 9)³⁷.

De nouveau il est frappant comment Julien, dans son raisonnement, fait appel à l'expérience concrète. C'est surtout le cas en ce qui concerne le premier point. Julien se réfère au fait que les douleurs de l'accouchement sont différentes d'une femme à l'autre. Les femmes qui mènent une existence difficile et qui sont obligées d'effectuer de lourds travaux physiques, semblent être plus en mesure de supporter et d'endurer les douleurs de l'accouchement que les femmes originaires des milieux riches, amollies par leur vie facile³⁸). Maintenant encore l'intention de Julien se discerne sans peine. Il veut démontrer qu'il ne faut pas chercher de rapport entre la souffrance et le péché. Tout au plus acceptera-t-il un tel rapport pour Ève personnellement, mais en aucun cas pour sa descendance.

Enfin Julien attire encore l'attention sur le fait que la chute d'Adam n'était pas de nature à le perdre définitivement. Julien renvoie à *Sag.* 10, 2 et à la conviction de beaucoup de croyants³⁹).

Dans la marge de l'exposé de Julien il y a, bien sûr, quelques remarques à faire. Ainsi l'évêque d'Éclane se donne bien de la peine

³⁷) *Ad Florum* VI, 26, PL 45, 1561-1563.

³⁸) Voir *Ad Florum* VI, 29, PL 45, 1577. Voir aussi PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent*, pp. 136-137.

³⁹) «Denique Adam ipsum, et ille liber qui Sapientia dicitur, et multorum opinio, secuta emendatione asserit expiatum»; *Ad Florum* VI, 30, PL 45, 1580.

pour ne pas devoir considérer la mort d'Adam comme une suite du châtement. Cependant il faut reconnaître que par son péché Adam perd la possibilité d'acquérir l'immortalité. Adam ferme donc bel et bien une porte et cela par sa propre faute. En outre l'explication que Julien fournit de *Gen.* 3, 19b, ne donne pas pleine satisfaction. D'après nous⁴⁰⁾, il rompt l'unité littéraire de *Gen.* 3, 17-19. Et encore il ne souffle mot sur *Gen.* 2, 17 et 3, 3. En *Gen.* 2, 17 Dieu affirme clairement que l'homme mourra s'il mange de l'arbre du bien et du mal et cette menace est reprise en *Gen.* 3, 3. À la lumière de ces versets on ne peut, selon nous, considérer *Gen.* 3, 19b comme une simple consolation: Adam doit mourir parce qu'il a péché. À côté de cela, nous constatons aussi que Julien n'est pas en état de maintenir sa distinction stricte entre ordre moral et ordre naturel. Julien croit en effet que ces deux ordres se font face, indépendamment l'un de l'autre. Il n'admet pas que le péché, situé dans l'ordre moral, puisse influencer sur l'ordre créé. Pourtant à propos de *Gen.* 3, 15-19 il dit expressément qu'une augmentation de douleur et de peine a été donnée en partage aux premiers hommes, fût-ce à titre personnel. Le péché a donc causé ici un réel changement dans leur existence: la souffrance s'accroît⁴¹⁾.

Ce qui ressort clairement c'est que le premier homme n'occupe pas une place d'importance dans la théologie de Julien. En fait ce n'est qu'un homme ordinaire, qui a vécu dans un passé lointain et qui est mort depuis longtemps⁴²⁾ et dont le péché n'a pas du tout entraîné la dépravation de l'humanité ni de ses possibilités morales. Julien s'intéresse en premier lieu à l'homme de son époque. C'est de ses possibilités et de sa tâche propres qu'il s'agit. Toutes deux doivent être préservées contre une vision dans laquelle on prête une telle importance

⁴⁰⁾ Pour un aperçu des différentes prises de position concernant *Gen.* 2-3, voir A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia 1950-1975*, Salamanca, 1978, *passim*. Il est évident que les auteurs, en interprétant *Gen.* 3, 19b, se laissent conduire par leur conviction concernant l'absence ou la présence du péché originel dans l'Écriture. H. HAAG, *Is Original Sin in Scripture*, New York, 1969, qui palide en faveur de l'absence d'une telle idée, dit à propos de *Gen.* 3, 19b: «It does not follow that this person would otherwise never have died or that he absolutely must be punished after his sin» (p. 88). A. VANNESTE, *Het dogma van de erfzonde: zinloze mythe of openbaring van een grondstructuur van het menselijke bestaan (Woord en beleving VI, 9)*, Tielt, 1969, p. 28, croit, en réinterprétant ce dogme et en se basant sur *Gen.* 1, 17; 3, 3; 3, 22, que l'idée de la mort comme conséquence du péché, se retrouve dans ce récit. Sans nous prononcer sur la question de la présence de la doctrine du péché originel dans la Bible, nous sommes quand même porté à suivre Vanneste à ce sujet.

⁴¹⁾ On ne retrouve pas ce point chez PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent*.

⁴²⁾ «Olim defuncti hominis»; *Ad Florum* II, 163, CSEL 85, I, p. 284.

au péché d'Adam et à ses conséquences que, bon gré mal gré, la responsabilité propre de l'homme s'en trouve vidée de sa substance.

Augustin donne à la figure d'Adam beaucoup plus de poids que Julien. En premier lieu, l'évêque d'Hippone, dans sa dispute avec Julien, prête une grande attention à l'état élevé d'Adam avant le péché et cela dans le cadre d'une lecture de *Gen.* 1-3 comme un récit historique⁴³).

Pour Augustin aussi, Adam fut créé par Dieu comme une *bona creatura*⁴⁴). Dieu est évidemment le créateur de l'homme en son entier, donc aussi de la chair et, dit Augustin, cette chair est bonne: Paul l'utilise en comparant l'Église à un corps (1 *Cor.* 12, 12)⁴⁵). À l'opposé des manichéens pour qui la chair appartient à une substance mauvaise éternelle et pour qui il existe dans la réalité entière comme telle un dualisme radical entre matière et esprit, Augustin considère le premier homme comme une unité harmonieuse du corps et de l'esprit⁴⁶).

Le premier homme, image de Dieu⁴⁷), créé à la ressemblance de Dieu⁴⁸), est un vrai homme. Il posséda une nature humaine *parfaite*: la mort, la souffrance et la révolte intérieure de la chair contre l'esprit lui étaient inconnues. Ce premier homme était en plus doué d'une intelligence extraordinaire. Augustin, en affirmant cela, renvoie à *Gen.* 2, 19. Dans ce passage, Dieu amène les animaux à l'homme pour voir comment celui-ci les nommera, car le nom donné par l'homme serait leur nom définitif⁴⁹). Cette connaissance immense du premier homme

⁴³) Concernant la conception augustinienne de l'état d'Adam avant le péché au cours de la controverse pélagienne, voir surtout F.-J. THONNARD, *Les deux états de la nature humaine*, in *BA* 21, pp. 614-622; J. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsünden-dogmas I. Von der Bibel bis Augustinus*, München-Basel, 1960, pp. 295-300; H. RONDET, *Le péché originel*, Paris, 1967, pp. 136-142; L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus (Handbuch der Dogmengeschichte II, 3a. 1)*, Freiburg-Basel-Wien, 1981, pp. 204-211; E. ARIMOKU, *The Polemics of St. Augustine against Pelagius (Pontificia Universitas Urbaniana)*, Romae, 1983, pp. 56-60; E. PAGELS, *The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom*, in *Harvard Theological Review*, 78 (1985), pp. 67-99, surtout pp. 78-99.

⁴⁴) «Simul ei respondemus, tam bonam creaturam, quae posset non peccare si nollet, quamvis non aequetur suo Creatori, non tamen potuisse nisi bonum habere Creatorem»; *Opus imperfectum* VI, 14, *PL* 45, 1530; cf. aussi VI, 16, *PL* 45, 1536.

⁴⁵) Voir *Opus imperfectum* VI, 14, *PL* 45, 1532.

⁴⁶) Cf. *Opus imperfectum* VI, 14, *PL* 45, 1529-1530.

⁴⁷) Voir, par exemple, *Opus imperfectum* III, 45, *CSEL* 85, 1, p. 386; IV, 39, *PL* 45, 1359-1360; V, 1, *PL* 45, 1431 s.

⁴⁸) Cf. *Opus imperfectum* III, 110, *CSEL* 85, 1, p. 431; VI, 27, *PL* 45, 1572. À propos de ce thème chez Augustin, voir J.E. SULLIVAN, *The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, Dubuque, 1963.

⁴⁹) Voir *Opus imperfectum* V, 1, *PL* 45, 1432. À ce sujet Augustin fait la remarque que la littérature profane aussi considère l'aptitude à donner des noms comme une

ne signifie pas qu'Adam n'avait plus rien à apprendre mais, si le cas s'était présenté, Adam l'aurait fait sans peine aucune, soit que Dieu même eût enseigné le premier homme, soit qu'Adam l'eût appris de lui-même⁵⁰).

De plus le premier homme était doté de la *rectitudo*: «Fecit Deus hominem rectum» (*Qo.* 7, 30)⁵¹). Libre de toute tension intérieure, l'homme comme *rectus* était en état de faire le bien⁵²). Or ce bien est essentiellement en rapport avec Dieu. L'homme doit orienter sa vie vers Dieu et Lui obéir. Le vrai bonheur de l'homme réside dans l'obéissance à Dieu. La véritable liberté est une *felix oboedientia*⁵³). La conception augustinienne de la vraie liberté est donc une conception théologique⁵⁴). L'essence de la liberté parfaite n'est pas, pour Augustin, une liberté absolue de choisir entre le bien et le mal. En effet, dans ce cas, Dieu Lui-même ne serait plus libre, selon Augustin, puisque Dieu

marque d'intelligence. On prétend, dit Augustin, que Pythagore aurait dit que celui qui en premier donna un nom à toutes choses, était le plus intelligent de tous les hommes.

⁵⁰) «Quae in re tamen cogitare debemus, quia si in paradiso aliquid disceretur, quod illi vitae esset utile scire, sine ullo labore aut dolore id assequeretur beata natura, vel Deo docente, vel se ipsa»; *Opus imperfectum* VI, 9, *PL* 45, 1516-1517.

⁵¹) Cité e.a. dans *Contra duas epistulas pelagianorum* II, 2, *CSEL* 60, p. 461; *Opus imperfectum* IV, 44, *PL* 45, 1364; V, 16, *PL* 45, 1450; V, 38, *PL* 45, 1474; V, 60, *PL* 45, 1497.

⁵²) Voir *Opus imperfectum* V, 60, *PL* 45, 1497; et aussi *Contra duas epistulas pelagianorum* II, 2, *CSEL* 60, p. 461; *Opus imperfectum* III, 110, *CSEL* 85, 1, p. 431; V, 38, *PL* 45, 1474; VI, 12, *PL* 45, 1522; VI, 13, *PL* 45, 1525.

⁵³) «Bonae igitur voluntatis factus est homo, paratus ad oboediendum Deo, et praeceptum oboedienter accipiens»; *Opus imperfectum* V, 60, *PL* 45, 1497; «In paradiso enim legem accepit homo, qui factus est rectus, ut rationalis creaturae vel sola, vel praecipua virtus esse oboedientia doceretur»; VI, 15, *PL* 45, 1534; «Et ideo ista mala in paradiso esse non possent, quia nullum ibi esset meritum malum, si felix oboedientia permaneret»; III, 204, *CSEL* 85, 1, p. 500. Dans *De civitate Dei* XIX, 12, *CCL* 48, p. 434, Augustin dit à ce sujet que l'homme en tant qu'être raisonnable, fut créé tel que cette soumission à Dieu lui apporte le salut. L'homme ne s'attire que malheurs quand il en fait à sa guise au lieu de faire la volonté de son Créateur. Voir aussi *Opus imperfectum* VI, 39, *PL* 45, 1598. Voir à ce sujet aussi F.-J. THONNARD, *Les deux états de la nature humaine, «intègre», puis «corrompue», et la grâce du Christ*, in *BA* 21, pp. 615-616; M. PELLEGRINO, *Il «topos» dello «status rectus» nel contesto filosofico e biblico*, in *Ricerche Patristiche*, t. 2, Torino, 1982, p. 398.

⁵⁴) Voir e.a. J. BALL, *Libre arbitre et liberté dans S. Augustin*, in *L'Année théologique* 6 (1945), 368-382. Selon nous, Ball a raison quand il dit qu'il ne faut pas chercher chez Augustin des distinctions philosophiques entre «naturel», «surnaturel» ou «pré-naturel». Chez Augustin il s'agit avant tout d'une réflexion sur l'Écriture (cf. p. 370). Voir aussi G. DE BROGLIE, *Pour une meilleure intelligence du De correptione et gratia*, in *Augustinus Magister*, t. 1, Paris, 1954, pp. 320-321; F. REFOULÉ, *Julien d'Éclane*, p. 73; id., *Misère des enfants et péché originel d'après saint Augustin*, in *Revue thomiste* 63 (1963), pp. 341-362, p. 353, qui eux tous insistent aussi sur ce point.

possède le *non posse peccare*⁵⁵). La véritable liberté, dans la pleine signification du mot, renvoie donc à la Bonté immuable⁵⁶). Cette liberté, Augustin l'appelle aussi une *beata necessitas*. Il ne s'agit pas d'une contrainte mais d'un «ne pas pouvoir» qui est essentiellement aussi un «ne pas vouloir». Il s'agit d'une *necessitas* qui renferme la vie heureuse, l'immortalité et la persévérance dans le bien. Il s'agit d'une *necessitas* dont on jouit⁵⁷). La liberté parfaite existe seulement là où on ne peut et ne veut que faire le bien et où on se sent heureux⁵⁸). C'est être libre de toute entrave, une liberté dont le fondement est être libre pour Dieu. La liberté dans sa plénitude s'oriente spontanément vers le Bien suprême.

La liberté initiale d'Adam était d'un ordre inférieur. Sa liberté dans le paradis terrestre était une parfaite liberté de choix entre le bien et le mal. Ce don divin⁵⁹) impliquait qu'avant la chute, Adam était en état

⁵⁵) «Si malum non est nisi quod duo potest velle, id est bonum et malum, liber Deus non est, qui malum non potest velle»; *Opus imperfectum* I, 100, CSEL 85, 1, p. 118; «Qui (Deus) utique nec potest velle nec vult posse peccare»; I, 103, CSEL 85, 1, p. 120; «Sed in ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest»; V, 38, PL 45, 1474; voir aussi I, 81, CSEL 85, 1, p. 95; V, 61-62, PL 45, 1498 s.; VI, 10, PL 45, 1518; VI, 11, PL 45, 1521; VI, 19, PL 45, 1544. Des idées pareilles sont aussi développées dans *De civitate Dei* XXII, 20, CCL 48, pp. 863-864. Concernant cette question, voir e.a. J. BALL, *Libre arbitre et liberté dans S. Augustin*, pp. 376-377; M. HUFTIER, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 33 (1966), pp. 187-281, pp. 214-215; 230-231; 236; F. CLODIUS, *El libro albedrio según el «Opus imperfectum» de S. Agustín*, in *Annales de la Facultad de Teología* (Santiago de Chile) 13 (1961), pp. 5-51, p. 7; F.-J. THONNARD, *La notion de liberté en philosophie augustinienne*, in *Revue des Études augustinienes* 16 (1970), pp. 243-240, pp. 245-249.

⁵⁶) F.-J. THONNARD, *La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne*, dans *Revue des Études augustinienes* 11 (1965), pp. 239-265, p. 257, parle d'une liberté qui est une nécessité métaphysique absolue parce qu'incrée.

⁵⁷) «Immo vero, si necessitas dicenda est, qua necesse est aliquid vel esse vel fieri, beatissima est ista omnino necessitas, qua necesse est feliciter vivere et in eadem vita necesse est non mori, necesse est in deterius non mutari. Hac necessitate, si necessitas etiam ipsa dicenda est, non premuntur sancti angeli, sed fruuntur; nobis autem est futura, non praesens»; *Opus imperfectum* I, 103, CSEL 85, 1, p. 120; voir aussi V, 61-62, PL 45, 1499-1500; VI, 26, PL 45, 1565-1566. Cf. aussi HUFTIER, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin*, p. 223 s.

⁵⁸) «Quis enim tam sit mente caecus, ut non videat, sicut homo est primitus conditus, magnum bonum esse naturae, posse non peccare; quamvis maius sit, non posse peccare: atque ordinatissime constitutum, ut hoc prius esset unde fieret hominis meritum, et illud esset postea bene meriti praemium?»; *Opus imperfectum* V, 56, PL 45, 1490; voir aussi HUFTIER, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin*, p. 217-218; H. GEURS, *Te bevrijden vrijheid. Een dogmenhistorische beschouwing over het vrijheidsbegrip bij Augustinus, Bernardus van Clairvaux en Luther*, Assen, 1976, p. 17; A. TRAPÈ, *Liberta e grazia nella storia della salvezza*, in *Providenza e Storia*. Atti della Settimana Agostiniana Pavese 4, Pavia, 1974, p. 55.

⁵⁹) La différence avec Julien est très claire ici. Pour ce dernier tout homme possède une liberté de choix absolue, pour Augustin le premier homme seul; cf. *Ad Florum* III,

de choisir pour ou contre Dieu. Faire le bien lui était facile⁶⁰). Il pouvait vivre sans pécher s'il le voulait. Il possédait le *posse non peccare*⁶¹). Adam avait reçu ce second degré de liberté pour obéir à Dieu (le premier degré étant le *non posse peccare*). En d'autres mots, sa liberté contenait une mission. Si Adam persévérait, il recevrait en récompense le *non posse peccare*⁶²).

Étroitement lié au *posse non peccare*, il y a le *posse non mori*. L'impeccance virtuelle est étroitement associée à l'immortalité virtuelle. Vivre ou mourir, cela dépend du propre choix d'Adam. Adam peut mourir parce qu'il peut commettre le péché. Qu'il fût potentiellement mortel, est fondé sur le fait que son corps fut pris du sol. C'est un *corpus animale* et non un *corpus spirituale* (cf. 1 Cor. 15, 46)⁶³). Son corps est donc en puissance *corruptibile*⁶⁴). Naturellement il est vrai

110, CSEL 85, I, p. 431 et la réaction d'Augustin dans l'*Opus imperfectum* III, 110, CSEL 85, I, pp. 431-432.

⁶⁰) «Non enim ante peccatum, quo male usus est homo libero arbitrio, in illa paradisi felicitate et ad bene agendum magna facilitate constitutus, posset hoc dicere»; *Opus imperfectum* VI, 13, PL 45, 1524.

⁶¹) «Cum libero arbitrio sic est creatus, ut posset non peccare, si nollet»; *Opus imperfectum* VI, 12, PL 45, 1522; «Ambo enim dicimus bonam esse naturam, quae posset non peccare, si nollet»; VI, 16, PL 45, 1536.

⁶²) «Quamdiu vero in eadem rectitudine stetit, in qua poterat non peccare, ideo non accepit maius aliquid, hoc est, non posse peccare, quia in eo quod habuit, non usque ad finem remunerationis voluit permanere»; *Opus imperfectum* VI, 12, PL 45, 1522; cf. aussi VI, 39, PL 45, 1598. GROSS, *Entstehungsgeschichte der Erbsündendogmas* I, p. 298, prétendant que du point de vue psychologique la chute d'Adam est incompréhensible, a au moins négligé cet aspect. Dieu créa l'homme tel qu'il lui donna une mission et celle-ci renfermait aussi un risque. Voir par exemple *De correptione et gratia* 26-28, PL 44, 931-933. Cf. aussi THONNARD, *La notion de nature chez saint Augustin*, p. 252, qui attire l'attention sur le fait que cette liberté pouvait être perdue.

⁶³) «Quod enim accepturi sunt sancti, qui in futuro saeculo in corpore futuri sunt spirituali, sine interventu mortis fuerat accepturus Adam, ut ascendens ab eo quod posset non mori, ad id perveniret ubi peccare non posset. Non quippe in corpore spirituali, sed in animali factus erat, quamvis nisi peccasset, minime morituro»; *Opus imperfectum* VI, 12, PL 45, 1522; et aussi VI, 39, PL 45, 1598. Le *posse non peccare* et le *posse non mori* sont pour Augustin étroitement liés. Voir par exemple *Opus imperfectum* I, 71, CSEL 85, I, pp. 83-84; IV, 79, PL 45, 1384; VI, 16, PL 45, 1536; VI, 22, PL 45, 1553; VI, 23, PL 45, 1555. La menace contenue dans Gen. 2, 17, qu'Adam devra mourir s'il commet le péché, n'est pas une raison, pour Augustin, de croire que le premier homme, avant le péché, avait à craindre la mort. Il s'agit d'un avertissement qui se réfère à la situation bienheureuse dans le paradis et à la possibilité qu'Adam possédait de ne pas devoir mourir. Cf. *Opus imperfectum* VI, 14, PL 45, 1530; VI, 16, PL 45, 1536.

⁶⁴) Voir *Opus imperfectum* IV, 39, PL 45, 1359; IV, 43, PL 45, 1362-1363. Cette relation se fonde sur la référence à Dieu: Lui, dans son essence éternelle, est immuable et donc impérissable. Dans la vision théocentrique d'Augustin, cela signifie que la fin de l'existence humaine est de vivre pour Dieu, exprimée en des termes comme *non posse peccare* et *non posse mori*, caractéristiques que Dieu possède depuis toute éternité, mais que l'homme doit encore acquérir. Voir à ce sujet THONNARD, *La notion de nature chez saint Augustin*, pp. 240-243. Augustin peut donc avec raison prétendre que son affirmation

qu'Adam, depuis son *posse non mori*, aurait pu s'élever vers le *non posse mori* si du moins il n'avait pas péché⁶⁵). Le *posse non mori* entraînait aussi que l'existence paradisiaque d'Adam était libre de souffrance et de tensions intérieures. Il possédait un *corpus vitae*, terme qui désigne l'absence de souffrance et la collaboration harmonieuse de l'âme et du corps⁶⁶).

La souffrance et la mort sont étroitement liées entre elles pour Augustin⁶⁷). Vu l'état de bonheur de l'homme dans le paradis, Augustin ne peut pas admettre que l'homme y connût la souffrance. Augustin constate qu'aujourd'hui les gens sont malheureux à cause de leurs souffrances. Les hommes fuient leur misère; ils veulent être heureux même quand leurs intentions sont des plus abjectes⁶⁸). Or si le paradis terrestre est un lieu de bonheur, il ne peut y avoir de place pour la souffrance qui entraîne la mort. Le paradis est l'endroit par excellence de la jouissance bienheureuse⁶⁹). C'est pourquoi Augustin se refusera à admettre, par exemple, qu'Ève dût endurer les douleurs de l'accouchement dans le jardin d'Éden⁷⁰). Dans son dernier ouvrage il

dans le *De peccatorum meritis et remissione* I, 3, CSEL 60, p. 4 s., à savoir qu'Adam était mortel aussi avant le péché, n'est pas en contradiction avec ses idées actuelles. Adam est mortel en ce sens qu'il *peut* mourir à condition de pécher. Cf. la réplique d'Augustin aux reproches de Julien à se sujet dans l'*Opus imperfectum* I, 68, CSEL 85, I, p. 73; VI, 25, PL 45, 1558.

⁶⁵) «Quoniam qui habebat potestatem numquam peccandi, profecto habebat potestatem numquam moriendi»; *Opus imperfectum* VI, 25, PL 45, 1560; et aussi I, 41, CSEL 85, I, pp. 83-84; VI, 30, PL 45, 1580-1581. En ce qui concerne le *posse non mori*, L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde*, p. 205, dit selon nous avec raison: «So besass Adam zwar nicht das 'non posse mori', wohl aber das 'posse non mori', eine treffende Unterscheidung welche die in der Vergangenheit sehr gegensätzlich entschiedene Frage nach der 'Unsterblichkeit' Adams auf eine gesunde Mitte brachte». Sur le lien entre *posse non peccare* et *posse non mori*, voir par exemple M.-M. LABOURDETTE, *Le péché originel dans la Tradition vivante de l'Église*, in *Revue thomiste* 84 (1984), pp. 357-398, p. 389.

⁶⁶) Augustin emploie ces termes à plusieurs reprises; voir par exemple *Opus imperfectum* I, 68, CSEL 85, I, p. 75; I, 69, CSEL 85, I, p. 77; I, 72, CSEL 85, I, p. 86; V, 10, PL 45, 1439; V, 16, PL 45, 1449; V, 17, PL 45, 1451. *Corpus vitae* est alors placé face à *corpus mortis*, harmonie face à discordance.

⁶⁷) «Quisquis igitur haec verba, quibus est punitus Adam, quando dictum est: 'Terra es, et in terram ibis' (Gen. 3, 19b), secundum fidem catholicam intelligit, nec vult introducere in paradisum corporis mortem praecipue ne introducat et morbos, quorum miserabili varietate morientes videmus affligari et paradisum sanctae voluptatis ac spiritualis et corporalis felicitatis (...) doloribus, laboribus, maeroribus implere cogatur»; *Opus imperfectum* VI, 27, PL 45, 1571.

⁶⁸) Voir *Opus imperfectum* VI, 26, PL 45, 1565.

⁶⁹) Cf. *Opus imperfectum* VI, 27, PL 45, 1572; et aussi VI, 25, PL 45, 1560-1561.

⁷⁰) *Opus imperfectum* VI, 25, PL 45, 1561; VI, 26, PL 45, 1563-1565. En VI, 20, PL 45, 1546 aussi Augustin souligne qu'il faut distinguer *fecunditas humana* et souffrance.

n'exclut pas la possibilité que, dans le cadre de l'harmonie paradisiaque, la relation originelle entre Adam et Ève fût une relation d'égalité⁷¹).

Augustin pense aussi que chez le premier homme l'âme et le corps s'accordaient harmonieusement. Le corps était tout à fait soumis à l'âme. La parfaite liberté de choix implique, pour Augustin, que la volonté humaine n'est d'aucune manière importunée dans ses décisions par quelque entrave intérieure⁷²). *Gen.* 2, 25 l'affirme aussi: «Ils étaient nus mais sans se faire mutuellement honte»⁷³). L'absence de honte a, selon Augustin, un rapport essentiel avec l'absence de péché⁷⁴). Dans sa discussion avec Julien, il ne s'agit pas en premier lieu, pour Augustin, du côté physiologique de la *concupiscentia*. Il cherche plutôt à expliquer théologiquement pourquoi la *concupiscentia* est incontrôlable⁷⁵).

⁷¹) «Quid opus est ut tecum inde conflagam, utrum ista dominatio viri poena sit feminae an ordo naturae? Quae tamen ordinem non commemoravit Deus, quando condidit, sed quando punivit»; *Opus imperfectum* VI, 26, *PL* 45, 1566. Alors qu'Augustin a plusieurs fois affirmé que la femme est soumise à l'homme, il est remarquable de constater qu'à la fin de sa vie il envisage au moins la possibilité d'une égalité originelle; selon nous, K.E. BØRRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo-Paris, 1968, p. 62, méconnaît un peu vite la position d'Augustin sur ce point. Le fait qu'Augustin affirme que la subordination ne devient effective qu'au moment du châtement, peut signifier, à la lumière de la description de la situation idéale des premiers hommes avant le péché, qu'homme et femme y étaient mis sur le même pied. PAGELS, *The Politics of Paradise*, p. 80, ne prête pas attention à ce texte.

⁷²) Voir par exemple *Opus imperfectum* I, 71, *CSEL* 85, 1, p. 82; II, 17, *CSEL* 85, 1, p. 174; II, 39, *CSEL* 85, 1, p. 191; III, 57, *CSEL* 85, 1, p. 397; IV, 19, *PL* 45, 1347; IV, 37, *PL* 45, 1357; VI, 16, *PL* 45, 1536; VI, 20, *PL* 45, 1547; VI, 23, *PL* 45, 1557; VI, 41, *PL* 45, 1605. Il faut bien considérer que, chez Augustin, mort, finitude, souffrance, chair du péché, désir coupable se rattachent étroitement. Voir à ce sujet *Opus imperfectum* IV, 79, *PL* 45, 1384: «Proinde, priusquam peccaret, nec carnem peccati habuit, nec similitudinem carnis peccati; quia non erat moriturus, nisi peccasset».

⁷³) Ce verset est cité dans *De nuptiis et concupiscentia* I, 6, *CSEL* 42, p. 216; II, 28, *CSEL* 42, p. 281; *Contra Iulianum* IV, 59, *PL* 44, 767; IV, 82, *PL* 44, 781; V, 6, *PL* 44, 785; *Opus imperfectum* I, 68, *CSEL* 85, 1, p. 75; III, 74, *CSEL* 85, 1, p. 404; IV, 36, *PL* 45, 1356; IV, 66, *PL* 45, 1377. Régulièrement Augustin oppose ce verset à *Gen.* 3, 7: «Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils surent qu'ils étaient nus». Cf. *De nuptiis et concupiscentia* I, 6; *Contra Iulianum* IV, 59; IV, 82; V, 6; *Opus imperfectum* I, 68; III, 74, IV, 66. Même quand Augustin ne cite pas explicitement ces versets, le contexte permet de dégager leur présence dans l'arrière-fond de son exposé. Voir par exemple *Opus imperfectum* V, 16, *PL* 45, 1449.

⁷⁴) Voir par exemple *Opus imperfectum* III, 74, *CSEL* 85, 1, p. 404.

⁷⁵) Il faut se garder d'identifier trop rapidement *concupiscentia* et concupiscence sexuelle. Dans le *De civitate Dei* XIV, 15-16, *CCL* 88, p. 438, Augustin, en parlant de ce désir, n'hésite pas à appeler la colère désir de vengeance, l'avarice désir d'avoir de l'argent, l'opiniâtreté désir de vaincre à tout prix, la jactance désir de la gloire et des tyrans il est dit qu'ils ont le désir de dominer. Cependant Augustin ajoute que le mot *concupiscentia* sans explication spécifique évoque le désir sexuel; voir à ce sujet A. ZUMKELLER, *Schriften gegen die Pelagianen* III, Würzburg, 1977, pp. 413-414.

Augustin, en effet, ne nie pas qu'Adam et Ève, même dans leur constitution physique, sont des êtres complets. Il accepte sans plus qu'Adam et Ève, en vertu de la différence de sexe et d'un *motus corporum*, ont pu avoir des relations sexuelles⁷⁶). Les rapports entre les premiers hommes ne doivent pas être asexués pour Augustin⁷⁷). Peut-être sous l'influence de la thèse de Julien que la *concupiscentia* est *naturalis*, Augustin, à la fin du *De nuptiis et concupiscentia*, envisage pour la première fois la possibilité que la *libido* fût présente dans le jardin d'Éden⁷⁸). Quoique son exposé soit là très rhétorique, il laisse Julien libre de penser ce qu'il veut sur cette question⁷⁹). Dans le *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 34-35⁸⁰), Augustin avance quatre hypothèses concernant la concupiscence. Selon la première, les premiers hommes auraient eu des rapports sexuels chaque fois qu'ils éprouvaient

⁷⁶) «Sine motu enim corporum et sine necessitate sexuum quis unquam ullas nuptias cogitavit? Sed bellum quod in se casti sentiunt, sive continentes, sive etiam coniugati, hoc dicimus in paradiso, ante peccatum nullo modo esse potuisse»; *Contra Iulianum* III, 57, PL 44, 732.

⁷⁷) Tout comme Origène, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome, Augustin était d'abord d'avis que la manière actuelle de procréation n'existait pas dans le paradis terrestre. Vers 400 on constate une certaine hésitation. Dans le *De bono coniugali* 2, CSEL 41, p. 188 s. il avance trois hypothèses: en premier lieu, les premiers hommes auraient pu avoir des enfants sans recourir à l'acte sexuel, puisque Dieu les avait aussi engendrés sans parents. Deuxièmement, il n'est pas exclu que les paroles de Dieu en *Gen.* 1, 28 avec leur mission pour les hommes d'être féconds, soient seulement symboliques. Enfin, Augustin ne rejette pas l'idée qu'il y ait eu procréation par la voie de l'acte sexuel dans le paradis. Au cours de la polémique antipélagienne c'est cette dernière hypothèse qu'il considère comme la seule valable. Ses idées antérieures concernant d'autres voies éventuelles de procréation, il les repousse toutes dans les *Retractationes* I, 10, 2-3, CCL 57, pp. 31-33 (à propos du *De Genesi adversus Manichaeos libri duo*). Cette évolution se trouve très bien retracée chez M. MÜLLER, *Die Lehre von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin* (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, 1), Regensburg, 1954, pp. 19-32. Voir aussi E. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Paris, 1983, pp. 101-105.

⁷⁸) Cf. *De nuptiis et concupiscentia* II, 59, CSEL 42, pp. 317-318. ZUMKELLER, *Schriften gegen die Pelagianer* III, p. 417, observe à ce sujet: «Mit diesen Ausführungen Augustins zeigt sich in seiner Konkupiskenzlehre etwas Neues». À propos de la conception augustinienne de la *concupiscentia*, voir aussi B. HONINGS, *Morale conjugale agostiniana*, in *Ephemerides Carmeliticae* 20 (1969), pp. 259-319, p. 310; C. VACA, *Teología y sexualidad*, in *Religión y Cultura* 1 (1956), pp. 61-82, pp. 72-73; DE MONTCHEUIL, *La polémique de saint Augustin contre Julien d'Éclane*, pp. 205-207; D. COVI, *Valor y finalidad del sexo según san Agustín*, in *Augustinus* 18 (1973), pp. 3-21, pp. 14-16; E.A. CLARK, *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays in Late Ancient Christianity* (*Studies in Women and Religion*, 20), Lewiston-Queenston, 1986, p. 293.

⁷⁹) Cf. F.-J. THONNARD, *Exemples de développements rhétoriques*, in *BA* 23, pp. 730-731.

⁸⁰) CSEL 60, pp. 450-452.

la *libido*. La deuxième accepte la présence de la concupiscence mais la croit maîtrisée quand il n'y avait pas besoin de rapports sexuels. D'après la troisième, la concupiscence suit les ordres de la volonté: si une intelligence impeccable établissait la nécessité de rapports sexuels, ce serait la volonté qui éveillerait la concupiscence. La dernière hypothèse suppose la concupiscence absente du paradis terrestre et croit que les parties sexuelles, tout comme les autres parties du corps, conformément à leur fonction spécifique, obéissaient sans résistance à la volonté. Les deux premières hypothèses sont rejetées: la première parce qu'elle assujettit l'homme à l'appétit sexuel, la seconde parce que l'homme, quoique parfaitement heureux, aurait dans ce cas ressenti un désaccord intérieur⁸¹).

Augustin préfère nettement la quatrième hypothèse bien qu'il puisse aussi accepter la troisième. À condition bien entendu que cette *concupiscentia carnalis* soit complètement soumise aux ordres de la volonté et orientée vers la procréation⁸²). Ces deux hypothèses, on les retrouve aussi dans le *Contra Iulianum* et l'*Opus imperfectum*⁸³), où Augustin répète chaque fois que la *concupiscentia* ne doit en aucun cas aller à l'encontre de l'esprit. Dans le *Contra Iulianum*, Augustin fait en outre une distinction très nette entre, d'une part, vivacité, utilité et nécessité de la perception, et, d'autre part, la *libido sentiendi*. Dans ce dernier cas seul il y a une contrainte qui, indépendamment de notre raison, s'impose à nous. Les trois premières appartiennent réellement au corps comme Dieu l'a créé⁸⁴). En ce sens on ne peut pas affirmer que

⁸¹) *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 34, CSEL 60, pp. 450-451.

⁸²) «Ut illa carnalis concupiscentia, cuius motus ad postremum, quae vos multum delectat, pervenit voluptatem, numquam in paradiso, nisi cum ad gignendum esset necessaria, ad nutum voluntatis exsurgeret. Hanc si placet vobis in paradiso collocare et per talem concupiscentiam carnis quae nec praeveniret nec tardaret nec excederet imperium voluntatis, vobis videtur in illa felicitate filios generari potuisse, non repugnamus»; *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 35, CSEL 60, p. 451.

⁸³) Voir *Contra Iulianum* IV, 57, PL 44, 765; IV, 62, PL 44, 768; *Opus imperfectum* I, 68, CSEL 85, I, p. 75; I, 70, CSEL 85, I, p. 79-80; I, 71, CSEL 85, I, p. 83; II, 39, CSEL 85, I, p. 191; II, 42, CSEL 85, I, p. 193; II, 45, CSEL 85, I, p. 195; II, 122, CSEL 85, I, p. 253; III, 177, CSEL 85, I, p. 478; III, 187, CSEL 85, I, p. 490; IV, 19, PL 45, 1347; IV, 20, PL 45, 1347; IV, 38, PL 45, 1359; IV, 39, PL 45, 1360; IV, 41, PL 45, 1360; IV, 43, PL 45, 1363; IV, 79, PL 45, 1384; VI, 22, PL 45, 1553. Cf. aussi MÜLLER, *Die Lehre von der Paradiesesehe*, p. 26; SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin*, pp. 103-104.

⁸⁴) «Sic ignoras vel ignorare te fingis, per quemlibet corporis sensum aliud esse sentiendi vivacitatem, vel utilitatem, vel necessitatem, aliud sentiendi libidinem. Vivacitas sentiendi est, qua magis aliud, aliud minus in ipsis corporalibus pro earum modo atque natura quod verum est percipit, atque id a falso magis minusve discernit. Utilitas sentiendi est, per quam corpori vitaeque quam gerimus, ad aliquid approbandum vel

le corps suive la volonté en tout sans plus. Augustin accepte en effet une autonomie relative du corps, même une certaine contrainte, mais celle-ci est d'une autre nature que celle exercée par la *concupiscentia*⁸⁵). Adam est pour Augustin, sur le plan psycho-physique, réellement un véritable être humain. Son corps à lui aussi avait vraiment besoin de nourriture⁸⁶). Augustin va même jusqu'à dire que la *concupiscentia* peut avoir été présente dans le paradis si du moins elle profitait à la santé corporelle ou était nécessaire à la procréation⁸⁷). En un certain sens, Augustin attribue ici à la concupiscence, à côté de sa fonction procréatrice, une seconde fonction possible: la protection de la santé humaine⁸⁸).

Si la *concupiscentia* était donc présente dans le jardin d'Éden, sa fonction y était comparable à celle de manger et de boire, par

improbandum, sumendum vel reiciendum, appetendum vitandumve consulimus. Necessitas sentiendi est, quando sensibus nostris etiam quae nolumus ingeruntur. Libido autem sentiendi est, de qua nunc agimus, quae nos ad sentiendum, sive consentientes mente, sive repugnantes, appetitu carnalis voluptatis impellit. Haec est contraria dilectioni sapientiae, haec virtutibus inimica. Hoc malo, quantum attinet ad eius eam partem qua sibi sexus uterque miscetur bene utuntur nuptiae, cum coniuges procreant filios per illam, nihilque faciunt propter illam. Hanc si voluisses vel valuisses a sentiendi vivacitate, utilitate, necessitate discernere, videres quam superflua tam multa dixisses. Non enim ait Dominus, Qui viderit mulierem, sed 'qui viderit ad concupiscendum, iam moechatus est eam in cordo suo' (Mt. 5, 28). Ecce sensum videndi a libidine sentiendi, si pervicax non sis, breviter aperteque discrevit. Illud Deus condidit, instruendo corpus humanum: illud diabolus seminavit, persuadendo peccatum»; *Contra Iulianum* IV, 65, PL 44, 769-770.

⁸⁵) C'est pourquoi nous ne pouvons pas suivre GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas* I, p. 324, qui affirme que, selon Augustin, toute la nature corporelle avant le péché suivait la volonté en tout. Nous ne sommes pas tellement convaincu que la conception augustinienne du premier homme soit «grundfalsch». Augustin ne nie pas que l'homme ait besoin de nourriture. De plus il n'affirme nulle part que la volonté humaine fasse obéir le processus digestif ou la respiration à ses ordres. Gross renvoie au *De nuptiis et concupiscentia* I, 7, CSEL 42, pp. 218-219, mais là Augustin dit seulement que nous pouvons faire remuer nos yeux, lèvres, langue, bouche, pieds, dos, nuque et hanches si nous le voulons, mais il ne souffle mot de la respiration ou de la digestion. L'exemple qu'Augustin donne, signifie uniquement que, dans tous ces mouvements énumérés, la volonté peut assumer la direction et exercer du contrôle.

⁸⁶) Cf. *Contra Iulianum* IV, 69, PL 44, 772.

⁸⁷) «Ut omni modo rationali subdita voluntati, non alias adesset, nisi cum per illam vel saluti esset corporis, vel stirpis propagini consulendum; et tanta adesset, ut nulla ex parte mentem de supernarum cogitationum delectatione deponerat, nullus supervacuuus sive importunus motus esset ex illa, nihil nisi quod prodesset fieret per ullam, nihil omnino fieret propter illam»; *Contra Iulianum* IV, 69, PL 44, 773.

⁸⁸) Dans la polémique avec Julien, ceci est bien sûr le seul texte où Augustin présente la sexualité comme quelque chose de sain, mais il prouve qu'Augustin a envisagé la possibilité que la *concupiscentia* en soi puisse être bonne. BONNER, art. *Adam*, 77, ne mentionne pas cette possibilité.

exemple⁸⁹). Sa fonction se situe donc au niveau du bien-être corporel, sans détourner l'homme de sa tâche essentielle: la *delectio supernarum cogitationum*.

Dans le traitement augustinien de la *concupiscentia carnis* chez les premiers hommes, on peut donc distinguer trois aspects. Sur le plan ontologique leur concupiscence n'est pas chargée de l'antinomie structurelle dont tout homme fait l'expérience aujourd'hui. Sur le plan éthique, l'absence d'agitation garantit une heureuse harmonie entre le corps et l'âme grâce à laquelle la *bona voluntas* peut s'orienter vers Dieu dans une parfaite liberté de choix. Et ceci amène le troisième élément: l'homme peut et doit s'orienter vers Dieu, ce qui suppose que le Créateur, au commencement, n'a d'aucune manière embarrassé l'homme d'obstacles qui l'empêcheraient de mener à bonne fin cette tâche⁹⁰).

L'état idéal de l'homme d'avant la chute se rattache aussi, bien sûr, au fait qu'il vivait dans le paradis terrestre⁹¹) où paix, bonheur, repos, béatitude, décence, sainte jouissance, joie et délectation étaient son partage⁹²). Dans le paradis tout est si parfait que même les plantes, les

⁸⁹) Cf. *Contra Iulianum* IV, 67-68, PL 44, 771-772.

⁹⁰) Comme la *concupiscentia carnis* peut-être présente à l'homme dans le paradis avant la chute déjà, il nous semble difficile de l'assimiler sans plus à l'«Ersünde», comme le fait GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, I, p. 328. D'ailleurs la *concupiscentia* pervertie subsiste après le baptême, bien qu'alors le péché originel soit déjà pardonné.

⁹¹) «Eo quippe die coeperunt mori, quo separati a ligno vitae, quod utique in loco positum corporali»; *Opus imperfectum* VI, 30, PL 45, 1583; sur le bonheur d'Adam dans le paradis, voir e.a. BONNER, art. *Adam*, 78-79.

⁹²) Cf. *Opus imperfectum* II, 39, CSEL 85, I, p. 191: «locus pacis et felicitatis»; II, 92, CSEL 85, I, p. 226: «omnium locorum optimum plantatum»; II, 218, CSEL 85, I, p. 330: «pax paradisi»; III, 187, CSEL 85, I, p. 490: «magna pax in paradiso fruentium beatorum»; IV, 17, PL 45, 1346: «felicitas paradisi»; VI, 3, PL 45, 1507: «locus felicitatis et quietis»; VI, 7, PL 45, 1513: «paradisi magnae felicitatis»; VI, 9, PL 45, 1516: «locus felicitatis»; VI, 16, PL 45, 1537: «locus felicitatis et decoris»; «locus tantae beatitudinis et pulchritudinis»; VI, 17, PL 45, 1540: «locus illius felicitatis»; VI, 20, PL 45, 1546: «locus illae tantae felicitatis»; VI, 21, PL 45, 1550: «illae sanctae et beatae deliciae»; VI, 23, PL 45, 1556: «voluptas beatitudinis»; 1557: «locus tantae pacis, tantae quietis, tantae honestatis, tantae felicitatis»; VI, 24, PL 45, 1558: «locus tanti decoris et pacis»; VI, 25, PL 45, 1559: «locus famosissimae felicitatis»; 1561: «locus memorabilis felicitatis»; «paradisi sanctae voluptatis, ubi tanta requies animae et corporis erat»; VI, 26, PL 45, 1563: «locus tantae beatitudinis»; VI, 27, PL 45, 1569: «quietissimus beatorum locus»; 1570: «sedes felicitum gaudiorum»; «locus ineffabilis quietis»; 1571: «paradisi sanctae voluptatis ac spiritualis et corporalis felicitatis»; 1572: «locus felicitatis et iucunditatis; ille memorabilis beatorum et quietorum locus, locus felicitatis et quietis»; VI, 30, PL 45, 1583: «locus praedicatissimus beatorum»; VI, 31, PL 45, 1586: «locus tantae felicitatis et quietis»; VI, 36, PL 45, 1594: «locus sanctorum deliciarum»; VI, 37, PL 45, 1596: «locus felicitum gaudiorum»; VI, 40, PL 45, 1603: «memorabilis locus beatorum deliciarum».

fruits et les animaux ne présentaient aucun défaut⁹³). Les animaux y vivaient en parfaite harmonie avec l'homme aussi bien qu'entre eux. Tous étaient végétariens⁹⁴). Augustin repousse toute présence de discordance dans le paradis terrestre⁹⁵).

Cette situation idéale de béatitude est aussi en étroit rapport avec leur présence auprès de l'arbre de vie. Cet arbre de vie prévenait toute déchéance corporelle⁹⁶). La fonction de cet arbre, mentionné en *Gen.* 2, 9, était d'empêcher que, au cours de la période entre la création et la spiritualisation du corps, le corps humain, malgré sa matérialité, ne se détériore. Selon Augustin, les premiers hommes seraient restés en vie après leur chute, s'ils avaient pu rester dans le paradis⁹⁷). Même la

Cette liste de passages n'est certainement pas exhaustive. Dans le *Contra Iulianum* aussi on rencontre de telles épithètes; voir par exemple IV, 69, *PL* 44, 772; V, 22, *PL* 44, 797; V, 62, *PL* 44, 818; V, 29, *PL* 44, 802. Cette énumération nous apprend combien parfait doit avoir été, aux yeux d'Augustin, le bonheur des premiers hommes dans le paradis et comment ce bonheur avait un rapport essentiel avec l'endroit où ils demeuraient.

⁹³) Cf. *Opus imperfectum* VI, 16, *PL* 45, 1537.

⁹⁴) «O miseri, si beatitudinem loci illius christiano cogitareis affectu nec bestias ibi morituras fuisse crederetis sicut nec saevituras, sed hominibus mirabili mensuetudine subditas nec pastum de alternis mortibus quaesituras, sed communia sicut scriptum est, cum hominibus alimenta sumpturas»; *Opus imperfectum* III, 147, *CSEL* 85, 1, p. 435. Cette idéalisation de la vie paradisiaque a été, selon nous, aussi favorisée par l'Écriture. En *Gen.* 1, 29-30 il est dit que les animaux furent soumis à l'homme et que les hommes et animaux furent végétariens; cf. aussi *Es.* 11, 6-9; 65, 25 où l'on retrouve la même idéalisation quand le rétablissement de la paix paradisiaque est annoncé; et aussi *Os.* 2, 20s. Augustin observe aussi qu'il n'est pas impensable que, si l'intention divine était d'accorder la vie éternelle à la nature humaine seule, les animaux soient emmenés hors du paradis pour mourir, ou bien que les animaux d'eux-mêmes quittent le paradis à l'approche de la mort; cf. *ibidem*, pp. 453-454.

⁹⁵) Par exemple *Opus imperfectum* I, 71, *CSEL* 85, 1, p. 82; II, 39, *CSEL* 85, 1, p. 191; IV, 19, *PL* 45, 1347; IV, 37, *PL* 45, 1357; VI, 9, *PL* 45, 1516; VI, 14, *PL* 45, 1540; VI, 20, *PL* 45, 1547; VI, 23, *PL* 45, 1557; VI, 24, *PL* 45, 1558; VI, 25, *PL* 45, 1559; VI, 26, *PL* 45, 1563; VI, 29, *PL* 45, 1578.

⁹⁶) «Lignum etiam vitae, quod in paradiso suo plantavit Deus, etiam corpus animale defendebat a morte, donec perseverantis oboedientiae merito, in gloriam spiritualem, quam resurgentes habituri sunt iusti, sine morte interveniente transiret. Iustum enim erat ut imago Dei nullo fuscata et obsoleta peccato, tali inseretur corpori, quamvis de terrena materie creato atque formato, ut ei de ligno vitae subministrata vivendi stabilitas permaneret; ac viveret interim per animam viventem, quam nulla ab illo necessitas separaret; atque inde, propter oboedientiam custodiam, ad vivificantem spiritum perveniret, ita ut non ei subtraheretur haec vita minor, ubi et mori et non mori posset, sed illa amplior adderetur, ubi viveret sine illius ligni beneficio, morique non posset»; *Opus imperfectum* VI, 39, *PL* 45, 1598; voir aussi VI, 30, *PL* 45, 1580-1581.

⁹⁷) «Nam neque ipsi, qui peccaverant, homines, mori potuissent, si non de habitatione tantae felicitatis merito iniquitatis exissent»; *Opus imperfectum* III, 147, *CSEL* 85, 1, p. 454.

descendance d'Adam aurait pu vivre dans une condition égale à la sienne en présence de cet arbre de vie, sans devoir mourir⁹⁸).

Si prometteuse que fût la situation du premier homme, il a cependant péché⁹⁹). Dans la polémique avec Julien, Augustin essaye d'expliquer encore une fois comment il fut possible que les premiers hommes aient péché. Il s'agit ici d'une explication des conditions du péché, ce qui n'est pas la même chose que d'expliquer pourquoi Adam et Ève ont péché. En un certain sens, *Gen.* 3 ne donne pas de réponse à cette question¹⁰⁰). Dans l'exposé d'Augustin il y a deux lignes de force. En premier lieu il tente d'expliquer métaphysiquement que les premiers hommes, quoique créés bons et heureux, pouvaient quand même pécher. Ensuite il tâche de démontrer que le péché du premier homme fut un péché volontaire, un choix contre Dieu, une *aversio a Deo* et une *conversio ad creaturam*¹⁰¹).

En ce qui concerne le premier point, Augustin part de la donnée que tout fut créé *de nihilo* ou *ex nihilo*. Ici Augustin se situe dans une longue tradition chrétienne¹⁰²). En face de Julien il traitera amplement

⁹⁸) Cf. *Opus imperfectum* VI, 30, PL 45, 1580 s.

⁹⁹) En ce qui concerne cette problématique dans la pensée augustinienne en général, voir surtout R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris, 1936; S. ALVAREZ TURIEÑO, *Entre maniqueos y pelagianos. Iniciación al problema del mal en San Agustín*, in *La Ciudad de Dios* 70/166 (1954), pp. 87-125; R.M. COOPER, *Saint Augustine's Doctrine of Evil*, in *Scottish Journal of Theology* 16 (1963), pp. 256-276; J.-N. BESANÇON, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin*, in *Recherches augustinienes* 3, Paris, 1965, pp. 87-125; M. HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin (Bibliothèque de Théologie. Théologie Morale II, 9)*, Paris-Tournai-Rome- New York, 1964, pp. 142-150; THONNARD, *La notion de nature chez saint Augustin*; E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin des premiers dialogues aux «Confessions»*, in *Recherches augustinienes* 6, Paris, 1969, pp. 9-102; J.C. STARK, *The Problem of Evil: Augustine and Ricœur*, in *Augustinian Studies* 13 (1982), pp. 111-121; BONNER, art. *Adam*, 80-81. Quant à la controverse avec Julien, on trouve des informations utiles chez SEYBOLD, *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus*, pp. 117-137; ZUMKELLER, *Schriften gegen die Pelagianer* III, pp. 464-468; A. DE VEER, *L'origine du mal*, in *BA* 23, pp. 743-748.

¹⁰⁰) Voir par contre GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas* I, p. 299, selon qui l'idéalisation augustinienne, peu conforme à la Bible, du récit du paradis, ferait du péché d'Adam un «ungelöstes, ja unlösbares Rätsel». Notre opinion, en toute modestie, est que ce péché constitue pour Augustin même un mystère; cf. *De civitate Dei* XII, 7, CCL 48, p. 362. Personnellement nous pensons que l'approche de DE VEER, *L'origine du mal*, in *BA* 23, p. 746, est plus acceptable quand il dit qu'Augustin essaye d'expliquer comment le premier péché fut possible, mais qu'il laisse entier le mystère dans l'ordre psychologique et éthique.

¹⁰¹) Cf. HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 34-40.

¹⁰²) Que Dieu ait tout créé *ex nihilo* et que la réalité créée ne soit pas *de Deo*, Augustin l'a déjà expliqué avant la controverse pélagienne; voir par exemple *De Genesi contra Manichaeos* I, 9-12; *Confessiones* XII; *De Genesi ad litteram* I, 28-30; cf. HUFTIER,

la question de la création parce qu'il lui faut répondre à l'affirmation de Julien que, si le péché procède de la volonté, cette volonté qui pèche est mauvaise. Mais si le péché procède de la nature, alors c'est celle-ci qui est mauvaise. Dans le premier cas il faut, selon Julien, rejeter le péché originel; dans le second cas, on tombe dans le manichéisme.

Augustin répondra que pour lui aussi le péché procède de la volonté humaine, mais que la volonté appartient à la nature humaine. Tout acte est l'acte de la volonté d'une créature bonne. Dans le cas d'Adam c'est l'acte d'une *bona atque laudenda natura*, qui n'est pas née de Dieu mais qui a été faite par Dieu à partir du néant¹⁰³). Augustin maintient donc que la nature comme substance est l'œuvre de Dieu et donc bonne, mais il croit aussi que le péché peut procéder de cette nature bonne, le péché étant une activité autonome de l'homme, un *opus operis Dei*¹⁰⁴).

Augustin explique cette naissance du mal en se basant sur la distinction ontologique entre le Créateur et la créature. Dieu est éternel, immuable, irréversible car incréé¹⁰⁵). Lui seul possède une *potentissima bonitas*, Lui seul est *incommutabilis bonus*¹⁰⁶). La création est un acte absolument libre et indépendant de la part de la Bonté suprême, un

Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin, pp. 142-143; A. SOLIGNAC, *De nihilo*, in *BA* 14, pp. 603-606. On trouve un bon aperçu de ce thème dans l'Église ancienne chez G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo* (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 48), Berlin-New York, 1978. Par nos propres considérations sur ce thème nous espérons aller un peu au-devant de ce que dit DE VEER, *L'origine du mal*, in *BA* 23, p. 748: «Il faudra donc se référer à cet ouvrage (*Opus imperfectum*) pour connaître les dernières mises au point augustiniennes qui d'ailleurs confirmeront, à quelques nuances près, la solution que nous venons d'exposer».

¹⁰³) «Ecce ergo ex bono operitur malum nec fuit omnino unde oriri posset, nisi ex bono, ipsam dico voluntatem malam, quam nullum praecessit malum non opera mala, quae non sunt nisi ex voluntate mala tamquam ex arbore mala. Nec ideo tamen ex bono potuit oriri voluntas mala, quia bonum factum est a bono Deo, sed quia de nihilo factum est, non de Deo»; *De nuptiis et concupiscentia* II, 48, *CSEL* 42, p. 303; voir aussi JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, pp. 35-36; THONNARD, *La notion de nature chez saint Augustin*, pp. 242-243.

¹⁰⁴) Cf. *De nuptiis et concupiscentia* II, 48, *CSEL* 42, pp. 304-305; II, 50, *CSEL* 42, p. 305; voir aussi DE VEER, *L'origine du mal*, in *BA* 23, p. 744; JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, p. 73.

¹⁰⁵) Cf. *De nuptiis et concupiscentia* II, 48, *CSEL* 42, p. 304; *Contra Iulianum* I, 36, *PL* 44, 666; *Opus imperfectum* V, 38, *PL* 45, 1474; V, 42, *PL* 45, 1479; VI, 5, *PL* 45, 1508. Voir aussi THONNARD, *La notion de nature chez saint Augustin*, p. 240.

¹⁰⁶) Cf. *De nuptiis et concupiscentia* II, 48, *CSEL* 42, p. 304; *Contra Iulianum* I, 36, *PL* 44, 666; *Opus imperfectum* VI, 5, *PL* 45, 1508; cf. aussi JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, p. 48; HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 145-146; THONNARD, *La notion de nature chez saint Augustin*, p. 241.

«faire entièrement gratuit»¹⁰⁷). Dieu dans sa bonté a créé toutes les natures *ex nihilo*, *non de Deo*, ce qui signifie que toute nature est relativement bonne: «Naturaeque omnes bonae quamvis impares creatori, quia ex nihilo creatae»¹⁰⁸). Elles sont muables et donc inférieures vis-à-vis de l'Immuable¹⁰⁹). N'étant ontologiquement pas fait de Dieu, cela se traduit sur le plan éthique par la possibilité de pouvoir pécher, de pouvoir se détourner de Dieu. Pouvoir pécher est donc étroitement lié au fait que l'homme n'est pas *de Deo*¹¹⁰): le Fils et l'Esprit seuls sont *de Deo* et par conséquent ne peuvent pas pécher puisqu'ils ne peuvent se dépouiller de leur perfection. Le premier homme comme *natura facta* ne possède donc que le *posse non peccare*, alors que Dieu possède le *non posse (nec velle) peccare*¹¹¹).

Cet *ex nihilo* doit être pris à la lettre: ce n'est rien. Il ne faut pas le 'substantialiser' comme Julien essaye de le faire en critiquant Augustin¹¹²). La critique de Julien est d'ailleurs peu pertinente quand il dit que la conception d'Augustin n'a pas de sens étant donné que, contrairement à l'homme, beaucoup de réalités, créées du néant, ne pèchent pas. Augustin dit que l'homme en tant qu'être raisonnable pouvait pécher parce qu'il a été créé *de nihilo*, mais cela n'implique pas que tout ce qui a été créé *de nihilo* peut pécher¹¹³). Seul un être raisonnable peut pécher. Pécher, en d'autres mots, suppose rationalité.

¹⁰⁷) Cf. SOLIGNAC, *De nihilo*, in BA 14, p. 604; HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 163-164.

¹⁰⁸) *Contra Iulianum* I, 36, PL 44, 666.

¹⁰⁹) *Contra Iulianum* I, 37, PL 44, 666.

¹¹⁰) «Nec tamen ita rationalis est facta creatura, ut haberet peccandi necessitatem: sed nec possibilitatem haberet, si natura Dei esset; quoniam Dei natura peccare nec vult posse nec potest velle»; *Opus imperfectum* V, 31, PL 45, 1471.

¹¹¹) Cf. *Opus imperfectum* V, 44, PL 45, 1481.

¹¹²) «Nihil vales, sed tu, asserendo quod nihil, cum sit nihil, valeat aliquid: nec intelligis, cum dicitur Deus de nihilo fecisse quae fecit, non dici aliud, nisi quia de se ipso non fecit: non enim antequam aliquid faceret, coaeternum illi erat aliquid facere. De nihilo est ergo, quod non est de aliquo: quia etsi fecit Deus aliqua de aliis rebus, has ipsas de quibus ea fecit, de nullis fecerat rebus. Peccare autem nulla res posset, si de natura Dei facta esset; nec iam facta esset, sed de illo esset, quidquid esset, et hoc quod ille esset»; *Opus imperfectum* V, 31, PL 45, 1470; voir aussi par exemple V, 32, PL 45, 1471; V, 33, PL 45, 1471; V, 34, PL 45, 1472; V, 36, PL 45, 1472; V, 42, PL 45, 1479; V, 44, PL 45, 1480; V, 54, PL 45, 1489; V, 60, PL 45, 1494-1495. Augustin y répète sans cesse que néant est néant. Il rejette l'identification de ce néant avec l'idée manichéenne des ténèbres, identification faite par Julien. D'ailleurs, dit Augustin, les ténèbres c'est déjà quelque chose, à savoir absence de lumière. BRUCKNER, *Julian von Eclanum*, pp. 66-67, partage la critique de Julien sans plus. Il se réfère e.a. au *De nuptiis de concupiscentia* II, 48, CSEL 42, pp. 303-304, mais ne tient aucun compte de l'explication fournie par Augustin dans l'*Opus imperfectum*.

¹¹³) Cf. *Opus imperfectum* V, 39, PL 45, 1475; voir aussi les remarques pertinentes de JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, p. 88. Et encore E. GILSON, *L'esprit*

La liberté d'Adam était en quelque sorte une 'liberté en croissance'. Ce n'était pas encore la liberté souveraine mais elle devait s'en rapprocher de plus en plus. Augustin relativise en ce sens la liberté de choix d'Adam en la rattachant à la liberté suprême (Dieu)¹¹⁴). Ayant établi ainsi les conditions du péché d'Adam, Augustin montre que le péché du premier homme était l'acte d'un homme libre. La *creatio ex nihilo* était la condition négative du péché; le fait d'avoir été créé libre était la condition positive. En effet, ayant été créé du néant, l'homme avait reçu la mutabilité en partage, tandis que la liberté qui lui a été offerte, pouvait mettre à profit cette mutabilité. Dans ce contexte Augustin souligne que l'acte de la volonté libre est en fait l'acte d'un homme raisonnable, d'une nature. Augustin ne distingue donc pas volonté et nature comme le fait Julien. Pour Augustin, l'acte éthique aussi est propre à la nature¹¹⁵). La volonté comme *motus animi* ne peut procéder et exister que *de anima*¹¹⁶). Vouloir est donc un vouloir humain. Une nature humaine sans volonté n'est plus une nature humaine et un vouloir qui ne se réfère pas à une nature, ne se réfère à rien¹¹⁷).

La volonté d'Adam, Augustin la qualifie de *bona voluntas*¹¹⁸). L'homme est capable d'obéir à Dieu sans aucune difficulté, aussi longtemps qu'il ne se détourne pas de son Créateur¹¹⁹). Il se trouve placé dans un cadre où il est déjà sur la bonne voie. L'homme n'a pas

de la philosophie médiévale (*Études de philosophie médiévale*, 33), Paris, 1944²), pp. 124-125; HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 146-147.

¹¹⁴) Voir surtout *Opus imperfectum* V, 38, PL 45, 1472-1473; cf. aussi V, 32, PL 45, 1471; V, 54, PL 45, 1488; V, 56, PL 45, 1490; V, 58, PL 45, 1491.

¹¹⁵) «Motus animi quid est, nisi motus naturae? Animus enim sine dubitatione natura est; proinde voluntas motus est naturae, quoniam motus est animi»; *Opus imperfectum* V, 40, PL 45, 1476. Voir aussi la conception augustinienne de la chute du diable dans e.a. *De nuptiis et concupiscentia* II, 48, CSEL 42, p. 303; *Contra Iulianum* I, 37, PL 44, 666; III, 55, PL 44, 731; IV, 30, PL 44, 754; *Opus imperfectum* IV, 116, PL 45, 1410.

¹¹⁶) Cf. *Opus imperfectum* V, 41, PL 45, 1477-1478; V, 60, PL 45, 1495.

¹¹⁷) «Quamdiu est voluntas ulla, a natura non potest separati»; *Opus imperfectum* V, 53, PL 45, 1487; et aussi V, 56, PL 45, 1489-1490; V, 62, PL 45, 1499.

¹¹⁸) Cf. par exemple *Opus imperfectum* I, 82, CSEL 85, I, p. 96; I, 90, CSEL 85, I, p. 103; V, 41, PL 45, 1478.

¹¹⁹) «Bonae igitur voluntatis factus est homo, paratus ad oboediendum Deo, et praeceptum oboedienter accipiens, quod sine ulla, quamdiu vellet, difficultate servaret, et sine ulla, cum vellet, necessitate desereret; nec illud sane infructuose, nec istud impune facturum. Unde pia et sobria cogitatione colligitur, primam voluntatem bonam Dei opus esse: cum illa quippe fecit hominem rectum: neque enim umquam, nisi recta volens, rectus est quisquam»; *Opus imperfectum* V, 61, PL 45, 1497.

ressenti sa mission et la direction à prendre comme des choses qu'il devait encore chercher¹²⁰).

Adam a péché. Il l'a fait de plein gré, sans contrainte aucune¹²¹). Il s'agit d'un acte duquel il assume l'entière responsabilité et qui le touche comme homme dans tout son être¹²²). Dieu n'est en rien coupable de ce péché. L'homme n'était pas obligé de pécher. S'il a péché, c'est qu'il l'a voulu et non parce que cela appartenait à l'essence de sa nature¹²³). Sa liberté était nécessaire pour pouvoir répondre à l'offre de bonheur que Dieu lui présentait. L'homme était un partenaire et, en ce sens, Dieu a pris un risque¹²⁴). La véritable adhésion supposait la liberté de pouvoir dire oui ou non. De cette façon seulement le choix d'Adam pouvait être un véritable choix éthique¹²⁵). Dieu n'a donc pas forcé l'homme à dire oui, mais Il lui a donné la possibilité d'abuser de sa liberté¹²⁶).

Augustin considère le péché d'Adam comme un péché grave¹²⁷) justement parce qu'il a été commis par un homme doué d'une nature bonne¹²⁸). Ce péché est à qualifier de désobéissance¹²⁹), de trahison de

¹²⁰) En insérant la volonté dans la nature, en démontrant qu'il y a un lien essentiel entre les deux, Augustin croit pouvoir expliquer que dans une *bona natura* pouvait surgir une *mala voluntas*. Augustin renvoie dans ce contexte aussi à la chute de l'ange. Celui-ci aussi était une *bona natura*, mais il a quand même péché. Pour Augustin, c'est une preuve que la séparation artificielle entre nature et volonté est intenable. Voir par exemple *De nuptiis et concupiscentia* II, 48, CSEL 42, p. 303; *Opus imperfectum* IV, 116, PL 45, 1410; cf. aussi *Contra Iulianum* I, 37, PL 44, 666; III, 55, PL 44, 731; IV, 30, PL 44, 754.

¹²¹) «Malum ortum esse libera voluntate naturae rationalis, quae bene a bono condita est»; *Opus imperfectum* VI, 5, PL 45, 1509; voir par exemple aussi III, 157, CSEL 85, I, p. 464; IV, 90, PL 45, 1392; IV, 91, PL 45, 1392-1393; V, 35, PL 45, 1472; V, 38, PL 45, 1474; V, 61, PL 45, 1496. Cf. aussi HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 97-99 et *passim*.

¹²²) Cf. *Opus imperfectum* V, 53, PL 45, 1487; V, 56, PL 45, 1489-1490; V, 63, PL 45, 1501-1502; V, 64, PL 45, 1505-1506; voir aussi HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 93-94.

¹²³) «Inter peccavit et peccare potuit, plurimum distat; illa culpa est, ista natura»; *Opus imperfectum* V, 60, PL 45, 1494.

¹²⁴) Cf. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 126.

¹²⁵) Voir *Opus imperfectum* V, 61, PL 45, 1497; cf. aussi GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 127.

¹²⁶) Cf. *Opus imperfectum* V, 60, PL 45, 1496; V, 61, PL 45, 1496; V, 63, PL 45, 1502; V, 64, PL 45, 1505-1506; voir aussi HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 23-26.

¹²⁷) «Tam magnum peccatum» *De nuptiis et concupiscentia* I, 37, CSEL 42; «tam grande peccatum»; *Opus imperfectum* VI, 13, PL 45, 1525; «illud grande peccatum»; VI, 14, PL 45, 1529; voir aussi VI, 27, PL 45, 1569; 1572 et N.P. WILLIAMS, *The Ideas of the Fall and of Original Sin. A Historical and Critical Study*, London, 1927, p. 363.

¹²⁸) «Frustra ergo peccato illius peccata filiorum eius quamlibet magna et horrenda vel aequare, vel etiam praeferre conaris. Illius natura quanto magis sublimiter stabat, tanto magis graviter concidit»; *Opus imperfectum* VI, 22, PL 45, 1553.

¹²⁹) Voir par exemple *De nuptiis et concupiscentia* II, 52, CSEL 42, p. 309.

l'ordre divin¹³⁰), de choix contre Dieu et pour soi-même. Ce péché est *defectus a bonitate*¹³¹), c'est se détourner de la Bonté souveraine et immuable¹³²). Le péché a comme conséquence le retour d'Adam vers ce dont il a été tiré, le sol¹³³). Le choix d'Adam conduit donc à la finitude, au néant. Son péché le prive du bien. Le mal, en effet, est une *privatio boni*¹³⁴) et le bien qui lui échappe, est une personne: Dieu. Qu'Adam se soit détourné, cela offense Dieu. Son détournement renferme un *vitium*: un manque, un mal, une blessure, une peccabilité fondamentale. La discordance prend la place de l'harmonie¹³⁵).

Augustin ne manque pas de souligner quelques différences entre ses propres vues et celles des manichéens, différences auxquelles, d'après nous, on n'a pas toujours prêté l'attention requise¹³⁶). En premier lieu, il faut bien considérer que pour Augustin la *creatio ex nihilo* n'a aucun rapport avec l'idée manichéenne des *tenebrae*. Dieu seul est créateur. À côté de Lui il n'y a pas de *princeps tenebrarum*. Pour Augustin la nature humaine n'est pas un mélange d'une substance bonne avec une mauvaise¹³⁷). À l'opposé des manichéens, Augustin, dans ce contexte,

¹³⁰) Ainsi *De nuptiis et concupiscentia* I, 7, CSEL 42, p. 218; *Opus imperfectum* VI, 14, PL 45, 1531; VI, 21, PL 45, 1549.

¹³¹) *Contra Iulianum* I, 37, PL 44, 666; voir aussi GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 128.

¹³²) «Quoniam natura est ipsa substantia bonitatis et malitiae capax: bonitatis capax est, participatione boni a quo facta est: malitiam vero capit non participatione mali, sed privatione boni, id est, non cum miscetur naturae quae aliquod malum est, quia nulla natura in quantum natura est, malum est; sed cum deficit a natura quae summum atque incommutabile est bonum; propterea quia non de illa, sed de nihilo facta est»; *Contra Iulianum* I, 37, PL 44, 667.

¹³³) «Sed quia terra es, id est, secundum carnem quae de terra sumpta est, non secundum me, qui te de terra sumpsi, vivere voluisti; laborabis in terra, donec revertaris in eam; et ideo reverteris in terram, quia terra es; et iusta poena ibis in terram de qua factus es, quia spiritui non oboedisti a quo factus es»; *Opus imperfectum* VI, 27, PL 45, 1571-1572.

¹³⁴) Voir *Contra Iulianum* I, 38, PL 44, 667; I, 42, PL 44, 670; *Opus imperfectum* V, 60, PL 45, 1495.

¹³⁵) Voir par exemple *Contra Iulianum* I, 43, PL 44, 670-671; *Opus imperfectum* V, 44, PL 45, 1481; V, 64, PL 45, 1506; VI, 16, PL 45, 1537. Cf. aussi M. STROHM, *Der Begriff der «natura vitiata» bei Augustin*, in *Theologische Quartalschrift* 135 (1955), pp. 184-203; HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 22-23.

¹³⁶) Voir par exemple K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1980, pp. 172-226, qui parle d'un retour d'Augustin au manichéisme (p. 225) sans sérieusement examiner la défense d'Augustin contre cette accusation. Voir aussi W. GEERLINGS, *Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus in der Theologie Augustins*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 93 (1971), pp. 45-60, qui prête aussi peu d'attention à la défense d'Augustin contre ce reproche.

¹³⁷) Voir par exemple *De nuptiis et concupiscentia* II, 9, CSEL 42, pp. 260-261;

croit sans réserve le récit de la *Genèse*. Dieu et Dieu seul est créateur et il a tout créé très bon¹³⁸). Le rejet de l'Ancien Testament par les manichéens ne constitue pas un argument valable pour Augustin, car Paul aussi, dont ils ne contestent pas l'autorité, dit clairement que toute créature de Dieu est bonne (1 *Tim.* 4, 4)¹³⁹). Face aux manichéens et aux platoniciens, Augustin affirme que Dieu et Lui seul est le créateur du corps humain¹⁴⁰). Sur ce point il est tout à fait d'accord avec Julien¹⁴¹) et se défend avec insistance contre le reproche de celui-ci prétendant que lui, Augustin, appellerait la *natura carnis* un mal substantiel¹⁴²). La lutte entre la chair et l'esprit n'a jamais été, selon Augustin, une lutte entre des entités substantielles, mais essentiellement une discordance temporaire dans ce temps du péché, pour laquelle la chair en soi n'est pas à blâmer¹⁴³). Puis, le dualisme manichéen est, pour Augustin, inacceptable parce que cette théorie porte atteinte à l'être de Dieu¹⁴⁴). La doctrine manichéenne macule la nature

Contra Iulianum I, 36, PL 44, 666; *Opus imperfectum* IV, 23, PL 45, 1350-1351; IV, 109, PL 45, 1404-1405.

¹³⁸) «Ostendit et hominum conditorem et coniugum copulatorem Deum adversos Manicheos, qui utrumque horum negant»; *De nuptiis et concupiscentia* II, 9, CSEL 42, p. 261.

¹³⁹) «Quod autem ait Apostolus, quem se Manichaei accipere profitentur, 'Omnis creatura Dei bona est' (1 *Tim.* 4, 4); quoniam de qua creatura loqueretur apertum est validum esset adversus eos testimonium, nisi etiam Libris canonicis, quos accipiunt, quasdam falsas sententias permixtas esse contenderent. Ac per hoc de bonitate creaturarum semper sunt urgendi, ut earum bonum Deum, quod negant, fateantur auctorem»; *Opus imperfectum* VI, 16, PL 45, 1536-1537; cf. aussi *Contra duas epistulas pelagianorum* II, 1, CSEL 60, p. 460; *Opus imperfectum* V, 30, PL 45, 1468. Voir aussi J. RIES, *La Bible chez Augustin et les manichéens*, in *Revue des Études augustiniennes* 10 (1964), pp. 309-329, pp. 320-325; F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (Études augustiniennes), Paris, 1970, pp. 93-182; H. PUECH, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, 1979, pp. 153-167.

¹⁴⁰) «Non enim alius deus, sicut Manicheus fingit, aut dii minores, sicut Plato errat, sunt corporum conditores, sed utique Deus bonus et iustus operatur etiam corporalia»; *Opus imperfectum* I, 116, CSEL 85, 1, p. 133; voir aussi III, 95, CSEL 85, 1, p. 420; III, 104, CSEL 85, 1, p. 424-425; III, 155, CSEL 85, 1, p. 461; III, 174, CSEL 85, 1, p. 475 et DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, pp. 74-75.

¹⁴¹) «Et nos et vos (...) figmentum carnis a Deo bono utrique conditum dicimus»; *Opus imperfectum* III, 176, CSEL 85, 1, p. 476; cf. aussi par exemple IV, 113, PL 45, 1406-1407; IV, 118, PL 45, 1411.

¹⁴²) Voir par exemple *Opus imperfectum* III, 189-190, CSEL 85, 1, p. 493; cf. aussi G.R. EVANS, *Augustine on Evil*, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, 1982, p. 118.

¹⁴³) Cf. *Opus imperfectum* III, 206, CSEL 85, 1, p. 501.

¹⁴⁴) «Hoc enim Manichei adserere voluerunt et non creaturam Dei factam de nihilo, sed ipsam naturam Dei malis omnibus implere conati sunt. Non enim ortum est malum nisi in bono nec tamen summo et immutabili, quod est natura Dei, sed factum de nihilo per sapientiam Dei»; *De nuptiis et concupiscentia* II, 50, CSEL 42, p. 305; *Opus*

divine¹⁴⁵), fait de Dieu un faible qui livrerait certaines parts de sa propre substance à l'ennemi et qui risque d'être détruit¹⁴⁶) et dont le bonheur est miné¹⁴⁷).

De cette différence de conception de Dieu résulte une explication différente du mal. Chez les manichéens c'est une *natura*; pour Augustin c'est un *vitium*¹⁴⁸), né dans une nature bonne mais changeante, qui s'est détournée de Dieu et retourne ainsi à néant¹⁴⁹). Comme les manichéens, Augustin accepte l'existence du mal et de la souffrance, mais sa réponse à la question *unde*, est différente¹⁵⁰). Augustin ne parle pas d'une *natura mala sine initio et immutabilitate*, mais d'une *bona natura vitiosa*: une nature qui est blessée en nous¹⁵¹). Le mal est pour lui accidentel et non substantiel; c'est un manque en nous et non le résultat d'un mélange de deux substances qui concernerait la réalité entière, y compris l'homme¹⁵²).

imperfectum IV, 17, PL 45, 1346; V, 30, PL 45, 1468. Voir aussi DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, pp. 209-211; GEERLINGS, *Zur Frage des Nachwirken des Manichäismus in der Theologie Augustins*, pp. 53-55.

¹⁴⁵) «Manicheus immutabilem substantiam mali naturae Dei sui miscet insanus et eandem naturam Dei potius corruptibilem facit et sub aliena natura vult esse captivam»; *Opus imperfectum* I, 85, CSEL 85, 1, p. 98; voir aussi I, 97, CSEL 85, 1, p. 113; III, 155, CSEL 85, 1, p. 461.

¹⁴⁶) «Nos enim dicimus incorruptibilem atque defendimus, illi vero fabulantur corruptibilem Deum»; *Opus imperfectum* V, 30, PL 45, 1468; voir aussi I, 120, CSEL 85, 1, p. 136.

¹⁴⁷) Voir par exemple *Opus imperfectum* III, 154, CSEL 85, 1, p. 460; V, 30, PL 45, 1468; VI, 5, PL 45, 1508; *De nuptiis et concupiscentia* II, 50, CSEL 42, p. 305; voir aussi HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 93-94.

¹⁴⁸) Voir *Contra duas epistulas pelagianorum* II, 2, CSEL 60, p. 461; *Contra Iulianum* I, 4, PL 44, 643; V, 24, PL 44, 799; *Opus imperfectum* IV, 2, PL 45, 1339; VI, 17, PL 45, 1539-1540.

¹⁴⁹) Voir *Contra Iulianum* I, 37, PL 44, 666-667; VI, 2, PL 44, 821.

¹⁵⁰) «Sed unde sint haec, non utrosque idem dicere, et magnam hinc inter eos esse distantiam»; *Opus imperfectum* VI, 14, PL 45, 1528; voir aussi VI, 5, PL 45, 1509.

¹⁵¹) «Natura vero humana secundum catholicam fidem bona instituta, sed vitiosa peccato meritoque damnata est»; *Contra Iulianum* III, 24, PL 44, 714; «Fides autem catholica bonam, sed tamen mutabilem creaturam in deterius voluntate mutatam ac per hoc depravata sua vitiosaque natura non sub aliena substantia, sed sub peccato suo ream dicit serviliter detineri»; *Opus imperfectum* I, 85, CSEL 85, 1, p. 98; voir aussi par exemple *Contra Iulianum* I, 43, PL 44, 670-671; VI, 2, PL 44, 821-822; *Opus imperfectum* III, 37, CSEL 85, 1, p. 376; III, 175, CSEL 85, 1, p. 476; III, 206, CSEL 85, 1, p. 501; IV, 2, PL 45, 1339; IV, 75, PL 45, 1381-1382; V, 30, PL 45, 1469; VI, 5, PL 45, 1509; VI, 9, PL 45, 1516; VI, 20, PL 45, 1546, etc.

¹⁵²) «Manicheus ex commixtione duarum naturarum coaeternarum, boni scilicet et mali, non solum hominem, sed universum mundum constare dicit et ad eum omnia pertinentia ita sane, ut ipsam fabricam mundi, quamvis ex commixtione boni et mali, Deo bono artifice tribuat, animalia vero et cuncta, quae nascuntur e terra, et ipsum hominem opera esse dicat malignae mentis, quam genti attribuit tenebrarum»; *Opus imperfectum* III, 186, CSEL 85, 1, p. 484-485; «Sed nobis ad liberum arbitrium hominis, quo natura

Augustin rejette aussi la doctrine manichéenne concernant l'âme du premier homme. Pour Mani l'âme d'Adam est une émanation de la nature divine, mêlée à la réalité terrestre, fourvoyée par la *concupiscentia*. L'Adam manichéen portait le mal incorporé dans sa nature depuis le commencement. C'était pour ainsi dire une nature mauvaise, quoique moins mauvaise que celle de sa descendance. Pour Augustin cela est inacceptable parce qu'il reçoit *Gen.* 1-3 en croyant. De plus il est impensable, selon Augustin, que Dieu permette qu'une part de Lui-même se pervertisse¹⁵³). Augustin persiste dans sa foi en un seul Dieu, créateur de tout ce qui est, aussi après le péché. Il considère le péché d'Adam comme un péché historique, réparable et guérissable par la mort du Christ. De cette manière il croit pouvoir briser le dualisme manichéen sans être obligé de fermer les yeux devant le mal au sens physique et au sens éthique¹⁵⁴).

La chute d'Adam n'était pas sans conséquences. En premier lieu, Adam doit mourir. La mort, annoncée en *Gen.* 2, 17 au cas où Adam pécherait, devient une réalité en *Gen.* 3, 17-19¹⁵⁵). Cette mort a le caractère d'un châtement car au pécheur il est dit qu'il devra retourner au sol. La menace divine de *Gen.* 2, 17 n'aurait pas de sens si Adam devait mourir quoi qu'il en soit¹⁵⁷). Augustin ne peut que repousser

humana, cum bona fuerit instituta, vitiata est, haec omnia referentibus catholica vobiscum veritate vincuntur»; III, 102, *CSEL* 85, 1, p. 424; voir aussi IV, 75, *PL* 45, 1382 et DE MONTCHEUIL, *La polémique de saint Augustin contre Julien d'Éclane*, p. 202.

¹⁵³) Voir *Opus imperfectum* III, 186, *CSEL* 85, 1, pp. 484-485; V, 25, *PL* 45, 1463; cf. aussi PUECH, *Sur le manichéisme et autres essais*, p. 56.

¹⁵⁴) D'ailleurs Augustin ne laisse subsister aucun doute: il condamne radicalement le manichéisme: «Quis enim nostrum dubitat anathema dicere Manicheis»; *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 42, *CSEL* 60, p. 458; voir aussi *Contra Iulianum* V, 26, *PL* 44, 800; V, 66, *PL* 44, 863; *Opus imperfectum* III, 95, *CSEL* 85, 1, p. 420; III, 216, *CSEL* 85, 1, pp. 505-506; V, 19, *PL* 45, 1452.

¹⁵⁵) Le lien entre les deux textes scripturaires est nettement exprimé dans l'*Opus imperfectum* VI, 30, *PL* 45, 1581; 1583; voir aussi IV, 34, *PL* 45, 1355. *Gen.* 3, 19 est encore cité en I, 68, *CSEL* 85, 1, p. 74; II, 99, *CSEL* 85, 1, p. 231; II, 178, *CSEL* 85, 1, p. 298; VI, 23, *PL* 45, 1556; VI, 27, *PL* 45, 1570-1572 (3 fois). Voir aussi *Contra duas epistulas pelagianorum* IV, 22, *CSEL* 60, p. 545. Et enfin aussi BONNER, *Adam*, 82-83. Il n'est peut-être pas inutile de souligner qu'Augustin, en décrivant les conséquences du châtement, se réfère toujours à l'opposition entre *Gen.* 1-2 et *Gen.* 3. Cet arrière-fond scripturaire est insuffisamment étudié par FLASCH, *Augustin*. Il nous semble pourtant indispensable si on veut bien comprendre ce qu'Augustin dit des conséquences de la chute.

¹⁵⁶) Cf. *Opus imperfectum* VI, 31, *PL* 45, 1585; VI, 36, *PL* 45, 1593; 1595; VI, 37, *PL* 45, 1596.

¹⁵⁷) «Hoc enim vobiscum agitur, hinc tota de hac re inter nos et vos vertitur quaestio, quod nos dicimus Adam si non peccasset nec corporis mortem fuisse passurum, vos autem sive peccasset sive non peccasset corpore fuisse moriturum. Quid est ergo ignorare te fingis, quam mortem intellegi velim, cuius corpus dico in paradiso fuisse ante

l'affirmation de Julien que Dieu, en annonçant la mort à Adam, a voulu le consoler. Une telle vue se heurte non seulement à l'expérience humaine en général, mais de plus on constate qu'Adam préféra une vie de labeur à la mort. Caïn aussi craignit plutôt de mourir que de travailler dur. Le Christ même demanda à Dieu de faire passer la coupe de la mort loin de lui. Les martyrs sont vénérés parce qu'à cause de la justice, ils étaient prêts à mourir pour leur foi¹⁵⁸). Tous ces éléments indiquent que mourir est pour l'homme quelque chose de répugnant. Il ne faut donc pas essayer de minimiser cette peine¹⁵⁹). Cette conséquence du châtement est aussi en relation avec l'exil hors du paradis, exil qui y fait immédiatement suite¹⁶⁰). Adam perd son état privilégié de *posse non mori* et ne peut plus faire appel à l'arbre de vie. Dorénavant la mort, la souffrance et le rude labeur seront son partage.

Ève aussi est punie. Elle était la première à se laisser circonvenir par le diable (cf. *Gen.* 3, 2-6)¹⁶¹) et c'est d'elle que *Si.* 25, 33 dit: «A muliere initium factum est peccati et propter illam morimur omnes»¹⁶²). Le péché d'Ève et notre mort se répondent. Ayant

peccatum, cum scias, in libris illis quid egerim quamque aperte dilucideque egerim, non fuisse Deum puniendo dicturum peccatori: 'Terra es et in terram ibis', quod de morte corporis dictum quis non intellegit, si Adam etiam nulla iniquitate commissa iturus esse in terram, id est vel corpore moriturus?»; *Opus imperfectum* I, 68, *CSEL* 85, 1, p. 73-74; voir aussi II, 99, *CSEL* 85, 1, p. 231; II, 187, *CSEL* 85, 1, p. 305; III, 154, *CSEL* 85, 1, p. 459; IV, 34, *PL* 45, 1355; VI, *passim*.

¹⁵⁸) Voir *Opus imperfectum* VI, 27, *PL* 45, 1571; VI, 36, *PL* 45, 1593-1594.

¹⁵⁹) Cf. *Opus imperfectum* VI, 23, *PL* 45, 1555-1557.

¹⁶⁰) «Hoc ergo imputavit in peccatum Deus Adae, unde abstinere illi liberum fuit: sed ipse primus Adam naturae tam excellentis fuit, quoniam vitiata non fuit, ut peccatum eius tam longe maius caeterorum peccatis esset, quam longe melior ipse caeteris fuit: unde et poena eius, quae peccatum eius continuo subsequuta est, tam grandis apparuit, ut continuo etiam teneretur necessitate moriendi, cuius erat in potestate non mori; et de loco tantae felicitatis foras continuo mitteretur, et a ligno vitae continuo vetaretur»; *Opus imperfectum* VI, 22, *PL* 45, 1554; cf. aussi VI, 20, *PL* 45, 1542; VI, 26, *PL* 45, 1564; VI, 27, *PL* 45, 1572-1573. Voir aussi BONNER, *Adam*, 81.

¹⁶¹) Dans la controverse avec Julien, *Gen.* 3, 6 est cité dans le *De nuptiis et concupiscentia* I, 6, *CSEL* 42, p. 271 (sans commentaire spécifique); *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 32, *CSEL* 60, p. 32 (*idem*); *Gen.* 3, 5 est cité dans le *Contra Iulianum* V, 17, *PL* 44, 794; l'idée exprimée ici est qu'en écoutant le diable, une activité intellectuelle, l'homme a transgressé la défense divine et que le péché trouve donc son origine dans l'esprit; cf. aussi I, 42, *PL* 44, 670.

¹⁶²) Ce verset est numéroté 25, 33 dans la *Vetus Latina* et 25, 24 dans le texte hébreu. C'est au premier texte qu'est fait appel dans le *Contra Iulianum* VI, 78, *PL* 44, 870. Le texte s'y trouve parmi d'autres citations qui veulent toutes montrer comment l'*ira* de Dieu s'est manifestée à l'égard des hommes après le péché. Dans l'*Opus imperfectum* II, 56, *CSEL* 85, 1, p. 204 et II, 66, *CSEL* 85, 1, p. 211, Augustin utilise le texte comme argument pour le fait que le péché commença par la femme et fut approuvé par l'homme. Le texte démontre selon Augustin que la mort est vraiment un châtement du péché; voir aussi VI, 25, *PL* 45, 1561; VI, 27, *PL* 45, 1572. Ce texte est aussi cité dans le *Sermo* 299, 8,

contribué activement à détourner Adam de Dieu, Ève mérite aussi d'être châtiée¹⁶³). La grossesse lui sera pénible et elle enfantera dans la douleur¹⁶⁴). À l'opposé de Julien, Augustin ne comprend pas littéralement les paroles de *Gen.* 3, 16: «multiplicans multiplicabo tristitias tuas». Selon Augustin, Ève n'a pas enduré de souffrance avant le péché. D'ailleurs dans le paradis elle n'a pas accouché d'enfants et elle n'a donc pas pu souffrir¹⁶⁵). De plus l'idée que la douleur fut présente dans le paradis va à l'encontre de la perfection initiale de la création de Dieu. Et puis, l'annonce du châtement suit le péché¹⁶⁶). Il ne faut pas non plus mettre en relation la douleur de l'accouchement et la fécondité. La fécondité est un don du Créateur, alors que la souffrance et la peine sont les conséquences du péché de l'homme¹⁶⁷). Enfin Ève devra aussi obéir à son mari¹⁶⁸).

En second lieu, l'homme, par son péché, perd aussi le *posse bene agere* ou aussi le *posse non peccare*. Le premier homme n'a pas péché impunément¹⁶⁹). En péchant il a perdu sa *rectitudo* originelle et cela implique en même temps un *non posse recta agere*¹⁷⁰). En ne voulant pas faire le bien, le premier homme a été châtié de telle façon qu'il a perdu la *bona voluntas*¹⁷¹). Pécher n'est pas un fait divers pour

prononcé le 29 juin 418 et dirigé contre l'erreur pélagienne. Ici aussi le péché et la mort comme châtement du péché de la femme sont mis en rapport. Pour la datation, voir P.-P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin (Instrumenta Patristica, 12)*, Steenbrugge-Den Haag, 1976, p. 132.

¹⁶³) Voir *Contra Iulianum* I, 16, PL 44, 650-651. En VI, 68, PL 44, 864, Augustin répond à un reproche de Julien. Celui-ci, dans son *Ad Turbantium*, frg. 306, CCL 88, p. 392, se réfère au *De peccatorum meritis et remissione* I, 56, CSEL 60, p. 55, où Augustin établit un parallèle entre la foi d'Ève dans les paroles du diable et le 'oui' de Marie à l'ange. Julien remarque avec sarcasme que, selon Augustin, le serpent avait des rapports sexuels avec la femme, une idée soutenue par les manichéens aussi. Augustin répond à bon droit: «Hoc ego de serpente non dixi».

¹⁶⁴) Dans sa polémique avec Julien, Augustin renvoie au début d'une manière très générale au phénomène des douleurs de l'accouchement comme conséquence du châtement (cf. *De nuptiis et concupiscentia* II, 29, CSEL 42, p. 283), mais, constatant que Julien, dans sa réaction à ce passage, passe les douleurs de l'enfantement sous silence (cf. *Ad Florum* V, 15, PL 45, 1445 s.), Augustin se réfère expressément à ce texte (voir *Opus imperfectum* V, 15, PL 45, 1448) pour finalement infirmer, surtout dans l'*Opus imperfectum* VI, la démonstration de Julien concernant les douleurs de l'accouchement comme appartenant à la nature.

¹⁶⁵) Cf. *Opus imperfectum* VI, 26, PL 45, 1564.

¹⁶⁶) *Opus imperfectum* VI, 26, PL 45, 1566.

¹⁶⁷) Voir *Opus imperfectum* VI, 25, PL 45, 1560; VI, 29, PL 45, 1578.

¹⁶⁸) Cf. *Opus imperfectum* VI, 26, PL 45, 1566.

¹⁶⁹) Voir *Opus imperfectum* VI, 12, PL 45, 1522.

¹⁷⁰) «Rectitudinem suam in qua factus erat depravatione mutando, cum supplicio secutum est non posse recta agere»; *Opus imperfectum* VI, 12, PL 45, 1522.

¹⁷¹) «Sed homines voluntas perdidit bonum, quod reddi non posset hominis voluntate»; *Opus imperfectum* VI, 20, PL 45, 1547.

Augustin. Pécher signifie se détourner de Dieu et en ce sens aussi perdre la bonne orientation. La relation entre l'homme et Dieu ne peut plus être rétablie par l'homme lui-même¹⁷²). C'est une perte de perspective qui, du point de vue théologique, désoriente la volonté¹⁷³). L'homme veut toujours être heureux et cette volonté, *congenita* et *immutabilis*, incite l'homme à l'action, mais il n'est plus capable de faire le bien parce que le contexte requis s'est perdu¹⁷⁴).

La perte de la liberté de faire le bien est étroitement liée à la finitude qui fait son apparition. Adam a perdu une liberté qui consistait en la possession, avec l'immortalité, de la justice parfaite¹⁷⁵). Par l'exil hors du paradis l'homme ne possède plus un *corpus vitae* mais un *corpus mortis*; obscurcissement, finitude, instabilité, impuissance physique et éthique sont devenus son lot.

Ainsi nous arrivons maintenant à une troisième conséquence du châtement, la *discordia carnis et spiritus*. Le péché d'Adam rompt l'harmonie initiale entre la chair et l'esprit. Adam se sent autre, non pas que sa *forma* ait changé, mais dans l'expérience de son être il y a un élément nouveau¹⁷⁶). Cette *discordia*, Augustin la déduit de et la fonde sur l'opposition entre *Gen.* 3, 7 et 2, 25: avant le péché, les premiers hommes étaient nus mais ils n'en avaient pas honte; après le péché, la honte les envahit¹⁷⁷). Par la violation du commandement divin l'homme commence à faire l'expérience en lui-même d'une autre loi qui se révolte contre la direction de l'esprit¹⁷⁸). La désobéissance de la chair résulte du fait que l'homme même a renversé l'ordonnance hiérarchique. Comme l'homme n'a pas obéi à Dieu, sa chair ne lui obéit

¹⁷²) *Ibidem*.

¹⁷³) Voir LABOURDETTE, *Le péché originel dans la Tradition vivante de l'Église*, p. 387.

¹⁷⁴) Voir *Opus imperfectum* VI, 12, PL 45, 1524.

¹⁷⁵) «Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam»; *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 5, CSEL 60, pp. 425-426.

¹⁷⁶) «Ostendentes etiam manente forma in se aliquid esse mutatum»; *Opus imperfectum* V, 8, PL 45, 1438; cf. aussi V, 5, PL 45, 1436. Et aussi PAGELS, *The Politics of Paradise*, pp. 81-82.

¹⁷⁷) Cf. par exemple *De nuptiis et concupiscentia* I, 6, CSEL 42, p. 217; I, 24, CSEL 42, p. 237; II, 14, CSEL 42, p. 266; II, 59, CSEL 42, p. 318; *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 31, CSEL 60, p. 448; *Opus imperfectum* I, 68, CSEL 85, 1, p. 75; IV, 10, PL 45, 1344.

¹⁷⁸) Voir *De nuptiis et concupiscentia* I, 6-7, CSEL 42, pp. 216-218; *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 32, CSEL 60, p. 449.

plus désormais. L'homme va se sentir comme 'en désordre' parce qu'il a rompu l'harmonie originelle¹⁷⁹).

Cette discordance se révèle avec beaucoup de clarté dans le domaine sexuel. La *libido* possède désormais pour ainsi dire ses propres lois¹⁸⁰). Ce sont justement les parties du corps par lesquelles l'humanité se multipliera, qui se révoltent contre l'esprit humain. L'homme commence à avoir honte du caractère incontrôlable de la *libido carnalis*¹⁸¹). L'appétit sexual va, en un certain sens, son propre chemin et, comme il est incontrôlable, on en a honte à cause de l'impuissance de la volonté qu'on éprouve. La honte résulte aussi de la conscience qu'on a de la responsabilité personnelle dans la rupture de l'harmonie. La honte doit être mise en rapport avec le sentiment de la culpabilité et, en ce sens, elle se présente comme conséquence du châtement, justement parce qu'elle est née après le péché¹⁸²).

Pour fonder sa conception du rapport qu'il y a entre l'expérience de la honte et un *indecent motus* des parties sexuelles, Augustin renvoie à *Gen.* 3, 7b, où il trouve que les hommes, ayant cousu des feuilles de figuier, s'en firent des pagnes. Il rejette ici la traduction *perizomata* par *vestimenta* que Julien soutenait. L'Écriture nous apprend que les

¹⁷⁹) «Iniustum enim erat ut obtemperaretur a servo suo, id est a corpore suo ei qui non obtemperat domino suo»; *De nuptiis et concupiscentia* I, 7, CSEL 42, p. 218. Cf. aussi I, 24, CSEL 42, p. 237; II, 14, CSEL 42, p. 266. En II, 22, CSEL 42, p. 275, Augustin observe que cette honte ne s'explique qu'en l'appelant *poena peccati*. En effet, pour Augustin aussi, il est impensable que Dieu comme créateur bon ait créé quelque chose dont il faudrait avoir honte: «Nam si hoc non esset, quid nobis esset ingratius, quid irreligiosius, si in membris nostris non de vitio vel de poena nostra, sed de Dei confunderemur operibus?». Augustin accepte donc bien la thèse de Julien que Dieu est le créateur bon d'une réalité bonne, mais sa propre conception de Dieu ne lui permet pas d'admettre que cette nature dans son état créé initial puisse renfermer quelque lacune, car dans ce cas Dieu même est critiqué. Voir par exemple aussi *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 31, CSEL 60, p. 448; I, 32, CSEL 60, p. 449; I, 33, CSEL 60, p. 450; I, 35, CSEL 60, p. 452; *Opus imperfectum* V, 16, PL 45, 1449 et déjà *De peccatorum meritis et remissione* I, 21, CSEL 60, pp. 20-21. Cf. aussi J. PELIKAN, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. I. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago-London, 1971, p. 299.

¹⁸⁰) «Velut sui iuris libido commoveat»; *De nuptiis et concupiscentia* I, 7, CSEL 42, p. 219.

¹⁸¹) Voir *De nuptiis et concupiscentia* I, 7, CSEL 42, p. 219; *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 32, CSEL 60, p. 450. Voir aussi F.-J. THONNARD, *Pudeur, révolte des sens et lois psychologiques*, in *BA* 23, pp. 671-675.

¹⁸²) Cf. *De nuptiis et concupiscentia* II, 14, CSEL 42, p. 266; II, 36, CSEL 42, p. 290; II, 52, CSEL 42, pp. 308-309. Voir aussi ZUMKELLER, *Schriften gegen die Pelagianer* III, pp. 413-414.

premiers hommes firent *de foliis ficulneis succinctoria* et, ce que ceux-ci cachèrent, personne ne l'ignore, dit Augustin. D'ailleurs certains auteurs latins ont aussi traduit *perizomata* par *campestris*, mot qui signifie justement 'pagne'¹⁸³). Augustin veut qu'on garde le terme *perizomata*, reçu en latin, ou qu'on se serve de mots comme *succinctoria* ou *campestris* parce que ces mots font nettement ressortir la raison pour laquelle on éprouve de la honte¹⁸⁴). Augustin trouve ridicules les tentatives de Julien pour montrer que *perizomata* n'a pas trait aux parties sexuelles¹⁸⁵).

Augustin n'est pas non plus d'accord sur le recours de Julien à 1 Cor. 12, 22-25 pour prouver qu'il est logique que les «*verecundiora* (membra) nostra maiore honestate conteguntur»¹⁸⁶). Augustin observe qu'il serait étrange que Paul, *pro sua honestate*, n'ait pas voulu nommer les parties sexuelles si celles-ci étaient sans tache et renvoyaient donc sans plus à l'œuvre du Créateur. Augustin remarque aussi que toute l'argumentation de Julien se serait effondrée, s'il avait suivi l'autre version attestée *inhonesta* (membra) nostra. Que Dieu ait créé quelque chose d'impudique, serait impensable¹⁸⁷). En outre, la version *inhonesta* traduit mieux le terme grec ἀσχήμονα que la version *verecundiora* que d'aucuns ont adoptée. *Honestas*, en effet, est rendu en grec par εὐσχημοσύνη, et donc l'opposition ἀσχήμονα - εὐσχημοσύνη ressort mieux si on emploie en latin *inhonesta* - *honestas*¹⁸⁸). Augustin ne croit

¹⁸³) Voir *De nuptiis et concupiscentia* II, 52, CSEL 42, p. 266; II, 36, CSEL 42, p. 318; *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 32, CSEL 60, pp. 448-449; *De civitate Dei* XIV, 17, CCL 48, p. 440.

¹⁸⁴) *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 32, CSEL 60, pp. 448-449; *Contra Iulianum* II, 16, PL 44, 685; V, 7, PL 44, 785.

¹⁸⁵) «Sed ubi manifesta res est, scripturae divinae sensui nostrum sensum addere non debemus: non enim hoc fit humana ignorantia, sed praesumptione perversa»; *Contra Iulianum* V, 7, PL 44, 786; voir aussi *Opus imperfectum* III, 74, CSEL 85, 1, p. 404; IV, 26, PL 45, 1332; IV, 66, PL 45, 1377.

¹⁸⁶) Cf. *Ad Turbantium*, frg. 149, CCL 88, pp. 371-372. La version textuelle de 1 Cor. 12, 22-25 chez Julien est la suivante: «Multo enim magis, quae videntur infirma esse corporis nostri, haec necessaria sunt, et quae putamus inhonorabilia esse membris corporis, his honorem abundantiorum circumdamus; et quae verecunda sunt nostra, maiorem honestatem habent; quae autem sunt honesta nostra, nullo egent; sed Deus temperavit corpus, ei cui deerat abundantiore dato honore, ut non sit scissura in corpore, sed eadem ipsa pro se invicem cogitant membra».

¹⁸⁷) Voir *Contra Iulianum* IV, 80, PL 44, 779; IV, 81, PL 44, 780; *Opus imperfectum* IV, 36, PL 45, 1356.

¹⁸⁸) «Ad hoc certe unum verbum totam causam tuam religandam putasti, quod Apostolum dixisse legisti, 'verecundiora nostra'. Si autem legisses, 'inhonesta nostra', nullo modo utique hoc testimonium ponere auderes. Nullo modo enim Deus, et, hoc quod est peius, ante peccatum, aliquid faceret in membris humani corporis inhonestum. Disce

pas d'ailleurs qu'il y ait besoin de recourir à 1 *Cor.* 12, 22-25. Le contraste entre *Gen.* 2, 25 et 3, 7 prouve suffisamment que l'attitude des premiers hommes vis-à-vis de la nudité a changé¹⁸⁹). Il est aussi inconcevable qu'avant le péché et en présence de Dieu, les premiers hommes, à cause de leur immaturité totale, en aient usé avec plus de négligence à l'égard de leur nudité qu'après leur péché. Il est hors de question que par le péché il y ait eu un «accroissement moral»¹⁹⁰).

Ensuite, il faut aussi, d'après Augustin, inclure *Gen.* 3, 8-13 dans l'argumentation. Quand Adam dit qu'il s'est caché devant Dieu à cause de sa nudité (v. 10), Dieu lui demande qui lui a révélé sa nudité et s'il a peut-être mangé de l'arbre prohibé (v. 11). Adam se cache parce qu'il se sait coupable. L'expérience intérieure d'une *concupiscentia* révoltée le fait fuir devant Dieu dont il a perdu la grâce à cause de son péché. C'est pourquoi il éprouve maintenant une *bestialis libido*¹⁹¹).

Enfin, que l'homme se couvre après le péché, Augustin le rattache à la finitude qui est maintenant devenue une réalité. En *Gen.* 3, 21 nous lisons que Dieu fit des tuniques de peau dont il revêtit les hommes. Que l'homme s'habille traduit la finitude, maintenant devenue active dans les *corpora corruptibilia*¹⁹²). Ainsi le cercle est fermé. Le péché a provoqué la mort. La mort implique souffrance et discordance. Celle-ci se manifeste le plus dans la *concupiscentia carnis*. À un homme

ergo quod nescis, quia diligenter quaerere noluisti. 'Inhonesta' dixit Apostolus, sed nonnulli interpretes, in quibus et iste est, quantum arbitror, quem legisti, credo verecundati 'verecundiora' dixerunt, quae ille dixit 'inhonesta': quod probatur ex verbis in ipso codice scriptis, unde ista verba apostolica transtulisti. Quod enim abs te positum est 'verecundiora', in graeco legitur 'ἀσχήμονα'. Quod autem sequitur, 'maiorem honestatem habent', in graeco est 'εὐσχημώσθην', quod integre interpretatum est, 'honestatem'. Unde apparet illa quae 'ἀσχήμονα' dicta sunt, 'inhonesta' latine appellari. Postremo quod adiunctum est, 'quae autem sunt honesta nostra', graecus habet 'εὐσχημώνα'. Unde manifestum est illa quae 'ἀσχήμονα' dicta sunt, 'inhonesta' esse. Quamvis et nulla graecorum consideratione verborum eo ipso debuisti admoneri, inhonesta esse illa quae abundantiorum honestatem habent velaminis; quando ea quae hoc opus non habent, honesta sunt dicta»; *Contra Iulianum* IV, 80, *PL* 44, 779-780.

¹⁸⁹) Cf. *Contra Iulianum* IV, 80, *PL* 44, 780; IV, 82, *PL* 44, 780-781.

¹⁹⁰) Voir *Contra Iulianum* IV, 82, *PL* 44, 781. Cf. aussi V, 5, *PL* 44, 784-785; IV, 36, *PL* 45, 1356.

¹⁹¹) Cf. *Contra Iulianum* IV, 82, *PL* 44, 781.

¹⁹²) «Potest ergo bene intelligi etiam Deus, eiusdem quoque pudoris commendasse curam, quando illos qui sibi succinctoria fecerant, de sua nuditate confusi, etiam tunicis induit; propterea quidem pelliceis (cf. *Gen.* 3, 21), ut corruptibilibus iam corporibus mors signaretur adiuncta»; *Opus imperfectum* IV, 37, *PL* 45, 1357; voir aussi J. PÉPIN, *Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue*, in *Augustinus Magister* I, Paris, 1954, pp. 293-306, spéc. 302-305.

coupable, Dieu remet des vêtements faits dans la peau d'animaux morts et ces vêtements renvoient à la propre mort inévitable.

Une lourde responsabilité repose sur Adam. Pourtant Augustin, pas plus que Julien, n'accepte qu'Adam ait été condamné à la mort éternelle. À ce sujet, Augustin observe en premier lieu que le premier homme, dans sa nombreuse descendance dont le nombre est impossible à déterminer, est libéré de la mort éternelle par la grâce de Dieu que la médiation du Christ lui a valu¹⁹³).

De plus Adam a aussi été délivré personnellement de la mort après des milliers d'années lorsque le Christ est descendu volontairement aux enfers pour y rompre les *dolores inferni*. En ce contexte Augustin se réfère à «a delicto suo (Adam) eduxisse sapientia» (Sg. 10, 1-2) et donne à ce texte une interprétation christologique. Ce verset, l'Église le comprend de telle manière qu'on croit que par la chair du Christ, le père de l'humanité entière, et donc aussi du Christ, a été libéré de ses chaînes. Cette délivrance n'est pas le mérite d'Adam. Elle cadre dans l'ensemble de l'Incarnation du Christ qui s'est fait homme pour le salut de l'humanité. Comme tous les autres hommes, Adam a été délivré par la grâce divine que la médiation du Christ lui a procurée¹⁹⁴). Le Christ est sans doute fils de Dieu, mais, en tant qu'homme, aussi fils d'Adam. Par la mort du Christ, l'ancêtre de toute la race humaine fut délivré. Par sa mort corporelle Adam expia une dette temporaire et le repentir de son péché lui valut d'échapper à la peine éternelle et cela par la grâce du Christ qui était plus grande que la faute d'Adam¹⁹⁵).

¹⁹³) «Adam vero in tam multis posteris suis, ut eos ullus numerare non possit, gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum a sempiterno supplicio liberatur»; *Opus imperfectum* VI, 22, PL 45, 1553.

¹⁹⁴) «In se ipso quamvis a sua morte post annorum aliquot millia, quando Christus pro nobis mortuus ad loca mortuorum, non necessitate, sed potestate descendit, et dolores solvit inferni (Act. 2, 24). Sic enim eum intelligenda est a delicto suo eduxisse Sapientia (Sg. 10, 2), quia per carnem sanctam unici filii Dei quam progeneravit, patrem generis humani, ac sic etiam patrem Christi, qui pro salute hominum factus est homo, ab illis vinculis tunc solutum, non merito suo, sed gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, non inaniter credit Ecclesia»; *Opus imperfectum* VI, 22, PL 45, 1553-1554; voir aussi VI, 30, PL 45, 1582-1583.

¹⁹⁵) Ainsi *Opus imperfectum* VI, 30, PL 45, 1582-1583; cf. aussi VI, 12, PL 45, 1523. À côté de l'*Opus imperfectum* VI, 22 et VI, 30, il y a encore l'*Epistula* 164, 6, CSEL 44, p. 526, datée de 415, qui renvoie à Sg. 10, 1-2; cf. GOLDBACHER, CSEL 58, p. 42; A. MANDOUZE, *Prosopographie du Bas-Empire. I. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris, 1982, p. 369. À propos de la conception augustinienne de la descente du Christ aux enfers, dont cette lettre traite entre autres, voir J. TURMEL, *La Descente du Christ aux Enfers (Questions théologiques)*, Paris, 1908⁴), pp. 17-18; 36-39; BONNER, *Adam*, 84 s. De cet aspect, FLASCH, *Augustin*, pp. 177-225, n'en souffle mot. Pourtant, chacun qui est quelque peu familiarisé avec la problématique de la doctrine du péché

En considérant dans leur ensemble les vues d'Augustin sur les premiers hommes, il faut reconnaître que, globalement, il essaie de ne pas trahir le récit de la *Genèse*, récit qu'il comprend comme un événement historique.

En attribuant à Adam une grande intelligence, Augustin se fonde sur *Gen.* 2, 19. Le fait que les premiers hommes et les animaux vivaient dans une société végétarienne, est basée sur *Gen.* 1, 30. L'immortalité éventuelle d'Adam est aussi expliquée par sa présence auprès de l'arbre de vie (*Gen.* 2, 9). L'harmonie originelle entre la chair et l'esprit s'inspire de *Gen.* 2, 25. Que la mort d'Adam soit un châtiment, découle de l'opposition entre *Gen.* 2, 17 et 3, 17-19. De plus la finitude qui lui incombe se rattache à l'exil hors du paradis terrestre (*Gen.* 3, 22-24). La discordance qui se fait jour résulte de l'opposition entre *Gen.* 2, 25 et 3, 7-13. Qu'Ève aussi fût punie, ressort de *Gen.* 3, 16. Si, un jour, on a cru pouvoir affirmer qu'on trouve chez Augustin une «ganz unbiblische Idealisierung des ersten Menschen»¹⁹⁶), il faut, certainement en ce qui concerne la conception augustinienne des premiers hommes dans la polémique avec Julien, pour le moins relativiser cette affirmation. N'empêche qu'il reste au moins deux questions à poser. La première concerne la perte de la liberté de faire le bien. Il faut dire que la *Genèse* n'en parle pas. Il n'y est pas non plus question d'une *rectitudo* originelle. Nous avons l'impression qu'Augustin, soucieux de sauvegarder la grâce salvatrice divine en Jésus-Christ, a lu plus de choses dans le récit qu'il n'y en a réellement. Évidemment on ne peut nier que cette perte de la liberté de faire le bien se fonde en premier lieu sur la nécessité de la mort du Christ comme condition du salut des hommes¹⁹⁷), mais, d'autre part, il est vrai aussi que dans la controverse avec Julien, la question de savoir si l'humanité a radicalement perdu la liberté de faire le bien par la chute d'Adam, occupe une place

originel trouvera étrange ce silence sur le rôle du Christ dans cette problématique; cf. G. MADEC, *Sur une nouvelle introduction à la pensée d'Augustin*, in *Revue des Études augustiniennes* 28 (1982), pp. 100-111, p. 109.

¹⁹⁶) Cf. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas* I, p. 298.

¹⁹⁷) Voir M. LAMBERIGTS, *De polemiek tussen Julianus van Aclanum en Augustinus van Hippo. Een bijdrage tot de theologiegeschiedenis van de tweede pelagiaanse controverse (418-430)*. Tome II: *Augustinus van Hippo*, Volume I: Texte; Volume II: Notes, Leuven, 1988 (Mémoire inédit), resp. pp. 269-304; 287-336.

importante¹⁹⁸). La réaction de Julien contre cette position d'Augustin n'est pas sans fondement, nous semble-t-il¹⁹⁹).

Une deuxième question qui subsiste est de savoir si la *concupiscentia carnis* a une telle force d'action que ne le prétend Augustin. Certes, après le péché, les premiers hommes ont honte de leur nudité, mais qu'il faille pour cela appeler la sexualité *bestialis*, nous en doutons²⁰⁰).

Cependant il faut reconnaître que globalement l'exégèse augustinienne de *Gen.* 1-3 est plus fidèle au texte que celle de Julien, et aussi plus profonde que celle de l'évêque d'Éclane qui, en vue de minimiser le péché d'Adam, donne une interprétation réellement faible de *Gen.* 3, 15-19.

Enfin, il faut aussi souligner la peine qu'Augustin se donne pour répondre à la question *unde malum*. Dans un réflexe antimanichéen, il essaye de reconnaître au mal une origine historique. Il prête une grande attention à la liberté du premier homme en prenant en considération d'une part sa relation avec Dieu et d'autre part la différence entre la nature humaine et la nature divine. Soucieux de sauvegarder la toute-puissance et l'intangibilité divines, il ne peut que rejeter, sur ce point aussi, la doctrine manichéenne.

Leuven

Mathijs LAMBERIGTS

(Trad. du néerlandais par J. VAN HOUTEM O.S.A.)

¹⁹⁸) À côté des études mentionnées dans la n. 55, voir encore, concernant Julien: F. CLODIUS, *El libro albedrio según Julian de Eclano*, in *Anales de la Facultad de Teología* (Santiago de Chile) 14 (1962), pp. 99-134; M. LAMBERIGTS, *De polemiek...*, Tome I: *Julianus van Aeclanum*. Volume I: Texte; Volume II: Notes, Leuven 1988 (Mémoire inédit), resp. pp. 85-119; 175-187 et 87-108; 144-153.

¹⁹⁹) Julien croit, en effet, que si tout homme naît coupable à cause du péché d'Adam, c'est Dieu même qui est placé dans une position difficile. Comment pourrait-on encore, dans une vision créationniste de l'âme, L'appeler créateur bon ou créateur juste? Comment un homme «coupable» peut-il encore agir d'une manière morale? Comment peut-on déjà nommer coupable un nouveau-né? Comment imaginer une liberté de faire le mal sans être obligé de parler d'une contrainte au mal? Dieu veut-Il donc le mal? Châtie-t-il donc tous les hommes pour le péché d'Adam en les poussant à pécher encore plus?

²⁰⁰) Voir le remarque très pertinent d'A. SOLIGNAC, *Pélage et pélagianisme*, dans le *Dictionnaire de Spiritualité* 12/1, Paris, 1986, 2923-2936, 2935.