

RUPTURE DANS L'HOMME, RUPTURE DANS LA CULTURE¹

Quelques réflexions sur le thème de la prédestination chez Augustin

Rompre avec Augustin, rompre avec la tradition

Point nécessaire d'évoquer la grande différence entre les années cinquante du siècle dernier et le début du nouveau millénaire. Certains le caractérisent comme une rupture, d'autres parlent même de la fin des structures qui ont formé notre culture et qui en furent le cœur². Parmi ces structures qui paraissent le plus menacées, ou même en voie de disparition, le christianisme, voire l'Église, occupent la première place.

Retournons un instant aux années cinquante, les années où commençait à paraître *Augustiniana*. L'Europe sortait d'une guerre extrêmement meurtrière et partout les peuples essayaient de reconstruire une nouvelle société. C'est-à-dire de retrouver l'âme d'une civilisation qui ne réalisait qu'à peine quels furent les dégâts qu'avait apportés le national-socialisme. C'était donc une culture qui avait grand besoin d'un ressourcement.

Parmi ces sources figuraient aussi – au moins dans l'Église – la pensée et la tradition augustinienne. Ne fût-ce que parce qu'on reconnaissait si explicitement le désarroi qui jadis avait mené St. Augustin à écrire sa *Cité de Dieu* et qu'on comprenait la nécessité de repenser les déchirures dans le domaine de la culture, de la société et de l'existence humaine. Les recherches qui voyaient le jour étaient donc multiples et de toute sorte. Tantôt linguistiques, tantôt culturelles, tantôt théologiques, tantôt philosophiques³, elles connurent un véritable âge d'or.

¹ Sur le rapport entre individu et culture, voir, A.SCHÜLE, *Person und Kultur. Eine Verhältnisbestimmung anhand von Kafka und Freud*, Evangelische Theologie 60(2000)61-78. L'auteur regarde la notion freudienne du Superego comme un concept qui peut relier l'individu à la culture et inversement. Nous suivrons en partie cette approche dans la mesure où le Superego peut être considéré comme l'idéal et où la prédestination peut être conçue comme un tel idéal. Voir en plus, D.KORSCH, *Kulturhermeneutik als Aufgabe der Theologie. Der gegenwärtige Beitrag des Protestantismus zur Kultur als Konsequenz seiner Geschichte*, Una Sancta 55(2000)2-11.

² Voir par exemple, E.HOBSBAWM, *Age of Extremes, The short twentieth century 1914-1991*, London 1994.

³ Pour ne citer que quelques études célèbres, songeons à P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de St. Augustin*, Paris 1950 (1968, 2e); F. VAN DER MEER, *Augustinus de zielzorger*, Utrecht 1949; T.J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg 1954; R.HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Stockholm

Une richesse d'approches s'étalait qui depuis n'a cessé de croître et l'on se trouve donc tantôt à la *Roma aeterna* avec le jeune professeur en rhétorique, tantôt on se penche sur les méandres de l'*aeterna Amor* avec l'évêque judicieux d'Hippone.

Mais bien que les recherches fleurissent, le nouvel élan tant espéré dans ces années d'après-guerre ne se réalisait pas. Les tendances générales dans l'Église misaient plutôt sur une restauration que sur un véritable ressourcement, et l'apogée de cette orientation se dessinait peut-être le plus clairement dans la promulgation, en 1950, du dogme de l'Assomption de la Sainte Vierge. Un développement qui correspondait probablement plus aux demandes d'un piétisme clérical qu'aux besoins d'une société ravagée intérieurement. Peu importe, les recherches augustinienes prenaient leur envol. Encadrées dans une société encore profondément chrétienne, elles apportaient leur soutien à l'Église et inversement l'Église reconnaissait l'importance de ces études. Mutuellement, on se soutenait, on se corroborait.

De nos jours, en revanche, la situation a sensiblement changé. D'une part l'Église n'est plus ce qu'elle était et son influence a sensiblement diminué. L'individualisme moderne ne s'arrêtant pas aux portes de l'église, les fidèles se construisent de plus en plus une foi personnelle, sans trop se soucier des structures et doctrines officielles. Donc en ce qui concerne l'Église, elle est encore pleinement aux prises avec la sécularisation.

D'autre part, dans notre société actuelle, fortement déchristianisée, les recherches augustinienes ne sont pas forcément inspirées par un lien avec l'Église, voire avec la tradition chrétienne. Et même si tel est encore le cas, cela n'implique pas que l'on accepte l'essentiel des idées d'Augustin. Au contraire, de nos jours les chercheurs ne dépeignent Augustin que trop souvent comme une âme tourmentée qui à la fin de sa vie s'est perdu dans les complications de la doctrine sur la grâce et la prédestination⁴. Certes, on reconnaît ses contributions à la pensée occidentale, que ce soit dans le domaine de la psychologie, de la philosophie et de la théologie, ou même en matière de sexualité; Augustin passe pour l'un des penseurs principaux. Mais en même temps, on rejette massivement ses idées dans les dits domaines. On n'en veut plus d'une sexualité angoissée⁵, d'une théologie où Dieu

1985; Paris 1962; M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris 1958; J.J. O'MEARA, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959 et le célèbre congrès AUGUSTINUS MAGISTER qui se déroulait en 1955.

⁴ Voir, V.H.DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen 1999.

⁵ Voir, K.POWER, *Veiled Desire, Augustine on women*, New York 1996. Pour une vision plus nuancée, voir T.J. VAN BAVEL, *Natural and spiritual Relationships*

élit et condamné⁶, d'une psychologie où l'homme est constamment confronté avec ses défauts⁷.

Ce qui veut dire dans que le domaine de la théologie on considère Augustin comme quelqu'un qui a beaucoup enrichi l'église par ses intuitions, mais qui n'a pas su leur donner un juste équilibre⁸. On suggère que son anthropologie est trop sombre, trop teintée par la notion du péché. On dit qu'il a trop mis l'accent sur la déchéance de la création et que cet angle d'incidence a sensiblement nuit à sa doctrine de Dieu. On constate que Dieu est pour Augustin le Souverain qui pardonne, qui recrée, mais qui n'est pas celui dont le souffle inspire et embellit constamment toute la création⁹. Et par suite, dans le domaine de la grâce et la prédestination, la théologie de St. Thomas d'Aquin est considérée comme beaucoup plus attrayante¹⁰. Enfin, pour résumer et en exagérant un peu, on peut dire que saint Augustin, tant dans l'Église que dans la société, est passé au rang d'une belle statue, bien exposée dans le musée de la pensée.

Mais bien qu'Augustin soit rangé au musée des maîtres penseurs, la question reste de savoir si sa réflexion est en effet le symbole d'une tradition figée et quasiment morte. Lui-même vivait plutôt aux

in Augustine, Augustiniana 46(1996)197-242. Comparez aussi, M. POORTHUIS, *Spiritualiteit en Sexualiteit*, dans, B. BLANS (ed.), *Stapstenen. Opstellen over spiritualiteit en filosofie*, Best 1997, pp. 69-94.

⁶ Voir par exemple, G. STEAD, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1994, pp. 231-35. Le plus beau texte contre la doctrine de la prédestination remonte cependant déjà au 19^e siècle et se trouve chez Schopenhauer. Voir la note 36.

⁷ En fait on blâme Augustin pour son dualisme, à l'instar de Julien qui lui reprochait d'avoir toujours été un Manichéen. Voir, P.F.M. FONTAINE, *The Light and the Dark. A Cultural History of Dualism*, vol XII, Amsterdam 1997.

⁸ Voir, J.M. RIST, *Augustine. Ancient thought baptised*, Cambridge 1994. Dans une version plus simple, l'on peut également penser à la biographie récente d'Augustin par G. WILLS, *Saint Augustine. A Penguin Life*, London 1999.

⁹ En fait, on a tendance à ne retenir que le mysticisme d'Augustin et par suite aussi en partie son épistémologie. Voir, R.J. TESKE, *Saint Augustine and the Vision of God*, dans, F. VAN FLETEREN, J.C. SCHNAUBELT, J. REINO (edd.) *Augustine: Mystic and Mystagogue*, New York 1994, pp. 287-308; et, B. MCGINN, *The Presence of God: a History of Western Christian Mysticism*, vol I: The Foundations of Mysticism. Origins tot the Fifth Century, London 1991, pp. 228-62. Voir aussi note 13.

¹⁰ Comme le montre clairement la belle étude de A.-M. JONCKHERE, *God als vrijgeleide voor goed leven en handelen. Thomas van Aquino's teksten over praedestinatie*, Tilburg 1995. Elle y analyse scrupuleusement les textes de Thomas sur la prédestination et les compare, aux moments essentiels, aux textes augustinien. Une comparaison qui présente St. Thomas comme le penseur le plus séduisant aux yeux modernes. Voir en plus, J. SZAIF, *Selbsterkenntnis: Thomas contra Augustinum*, Theologie und Philosophie 74(1999)481-503, article dans lequel l'auteur plaide en faveur de la pensée thomiste parce que celle-ci définit l'amour par son intentionnalité, son mouvement vers l'extérieur.

temps de très grands changements et sa pensée se meut toujours autour du thème de la rupture. Non seulement la rupture dans la culture, mais aussi celle à l'intérieur de l'homme.

Pour ne mentionner qu'un seul motif, il se heurte souvent à la complexité de la volonté humaine. Et il se pose donc la question, en guise d'exemple, comment il est possible que je peux bouger ma main quand je le veux, mais que cette même volonté n'arrive pas à dominer la sexualité¹¹? Voilà donc l'un des domaines où l'homme rencontre une rupture en lui-même. Mais non seulement dans le cas de la sexualité, il en va de même pour les autres désirs¹². Tous ces éléments montrent que l'homme mène constamment un combat intérieur, tâchant de ne pas se faire déchirer par lui-même¹³.

Dans cet article nous aimerions donc examiner le thème de ces ruptures intérieures, tout en espérant que cela nous avancera également dans la réflexion sur notre propre culture actuelle¹⁴. Nous nous concentrerons sur des textes qui remontent au débat avec les Pélagiens. Ces textes nous serviront en partie comme point de départ pour une propre réflexion systématique et non seulement pour éclaircir la pensée augustinienne. Or, dans cette lutte pélagienne, les deux grands thèmes du point de vue anthropologique sont ceux de la perfection humaine (existe-t-elle, peut-on la réaliser?) et de la sexualité humaine. Et bien, le moindre qu'on puisse dire c'est que ces deux thèmes ne sont pas absents dans la vie moderne.

¹¹ Notamment dans les *Confessions*, VIII,IX,21: Imperat animus corpori et paretur statim; imperat animus sibi et resistitur. Imperat animus ut moueatur manus et tanta est facilitas ut uix a seruitio discernatur imperium. Et animus animus est, manus autem corpus est. Imperat animus ut uelit animus nec alter est nec facit tamen. Unde hoc monstrum? Et dans le domaine de la sexualité, dans le *De Nuptiis* II,XXXI,53: Non ergo hic quaestio est de motu corporum, sine quo non possent (sc. corpora) misceri, sed de pudendo motu genitalium qui profecto non esset et tamen seminatix commixtio non deesset si genitalia non libidini sed uoluntati sicut cetera membra seruirent. An non etiam nunc in corpore mortis huius imperatur pedi, brachio, digito, labro, linguae et ad nutum nostrum continuo porriguntur? Voir en plus, *Conf.* X,XXX,41; *De Ciu.* XII,6 et XIV,23, ainsi que *De Nuptiis* I,VI,7.

¹² Voir *Conf.* X,XXX,41-XL,65, où Augustin conclut: hic esse ualeo nec uolo, illic uolo nec ualeo, miser utrobique

¹³ Apparemment, ce combat on le trouvera moins dans le domaine de l'épistémologie. Certes, notre connaissance de Dieu est déféctueuse, mais on ne se heurte pas au paradoxe amer qui est le propre de la volonté. Voir, U.WIENBRUCH, *Erleuchtete Einsicht. Zur Erkenntnislehre Augustins*, Bonn 1989.

¹⁴ Comme le distingue de façon claire T.J. VAN BAVEL, il est inutile de chercher dans le passé des réponses aux questions modernes, mais on peut reconstruire l'histoire de certains problèmes. Voir T.J. VAN BAVEL, *Augustine's View on Women*, Augustiniana 39(1989)5-53.

LA RUPTURE À L'INTÉRIEUR DE L'HOMME

Nous commençons par un texte du *De Ciuitate Dei*, XIV,11 où St. Augustin analyse en détail les tours et détours de la volonté. Dans les chapitres précédents, il a constaté que la volonté peut se développer selon deux modes: soit elle suit les voies de Dieu soit elle trace ses propres chemins. Mais si elle suit ses propres voies, elle ne marche pas dans la vérité puisque Dieu a dit de Lui-même: *je suis la vérité*. Donc en suivant ses propres voies, elle suit en fait le mensonge. Voilà un choix difficile que la volonté doit opérer et de ce fait, elle peut être divisée. C'est cette division à l'intérieur de la volonté qui retiendra l'attention d'Augustin¹⁵. D'où vient-elle, comment se manifeste-t-elle? Essayant d'esquisser une réponse, il poursuit¹⁶:

La bonne volonté est donc l'œuvre de Dieu, puisque c'est avec elle qu'il a été créé. Mais la première volonté mauvaise, parce qu'elle a précédé chez l'homme toutes ses mauvaises œuvres, a été moins une œuvre qu'un défaut par lequel l'homme, abandonnant l'œuvre de Dieu déchoit vers ses propres œuvres qui de ce fait sont mauvaises, étant selon l'homme, non selon Dieu. La volonté est donc comme l'arbre mauvais: elle porte ses œuvres comme de mauvais fruits; ou bien l'homme lui-même est cet arbre en tant qu'il est de mauvaise volonté¹⁷.

D'abord il répète ce qu'il vient de dire peu avant. Mais il ajoute quelque chose de surprenant. Il compare en première instance la volonté à ce fameux arbre du bien et du mal, et en deuxième instance à l'homme lui-même dans la mesure où celui-ci représente naturellement rien d'autre que sa propre volonté¹⁸. Tant qu'il ne touche pas aux fruits, il suit la volonté divine, dès qu'il y touche en revanche, il pèche. Et bien que la métaphore ne réponde pas encore à la question de savoir pourquoi tout cela arrive à l'homme, elle encadre d'ores et déjà la

¹⁵ Voir, J.WETZEL, *Augustine and the Limits of virtue*, Cambridge 1992, en particulier le chapitre 'Two wills at war', pp. 126-38.

¹⁶ Ce texte date des années 418/19, quand la crise pélagienne occupait déjà largement Augustin.

¹⁷ *De Ciu* XIV,11: Bona igitur uoluntas opus est dei, cum ea quippe ab illo factus est homo. Mala uero uoluntas prima, quoniam omnia mala praecessit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere dei ad sua opera quam opus ullum, et ideo mala opera, quia secundum se, non secundum deum, ut eorum operum tamquam fructuum malorum uoluntas ipsa esset uelut arbor mala aut ipse homo in quantum malae uoluntatis. (Traduction: Bibliothèque augustinienne 35, 403).

¹⁸ On trouve un même type de raisonnement dans le *De Nuptiis* II,XXVI,43, où Augustin disserte sur le texte 'c'est à ses fruits que l'arbre se connaît' et où il compare les fruits et l'arbre à la volonté, puis il enchaîne sur le thème du mariage: quid

volonté dans le dessein divin. Ce qui implique que la volonté se dresse en quelque sorte contre elle-même en transgressant le commandement de Dieu. Disons qu'en tant qu'arbre, elle se défigure, elle est auto-destructive. Voilà ce que dit Augustin.

Mais le lecteur moderne ne s'arrêtera pas là et il pourra tirer aussi d'autres conclusions. Par exemple que ce fragment nous montre aussi qu'il est franchement impossible à la volonté humaine de se réaliser dans le cadre du dessein divin. Car la volonté, c'est en fait le premier cercle herméneutique qui nous permet de nous comprendre nous-mêmes. C'est le principe qui nous apprend que notre existence est de façon inaliénable la nôtre. 'La nôtre', bien entendu, pris dans le sens individuel et exclusif. Mais ce qui se comprend par soi-même ne se comprend pas par autrui. Et voilà que ce premier cercle herméneutique – la volonté qui nous permet de nous voir comme nous-mêmes – ne peut pas se réaliser puisqu'elle doit toujours correspondre au dessein de Dieu. Mais le dessein divin n'est pas *notre* cercle herméneutique, c'est celui de Dieu.

Augustin n'aurait pas partagé cette dernière conclusion, cela va de soi. Il aurait soutenu que notre cercle herméneutique ne peut exister qu'à l'intérieur du dessein divin. En plus, il aurait expliqué que l'homme peut uniquement se comprendre en regardant le Créateur dont l'image se retrouve dans la créature qu'est l'homme. Le premier cercle herméneutique, l'homme le trouve en Dieu justement parce qu'il a été fait d'après son image et ressemblance.

Peu importe en fait. La volonté humaine peut se séparer de son Créateur, où nous mène-t-elle? Ou autrement dit, comment se manifeste-t-elle? Voici la réponse d'Augustin: la volonté qui se sépare du dessein divin, se transforme en concupiscence qui, elle, s'exprime comme libido:

Les désirs ont donc de multiples objets; cependant, quand on parle de *libido* sans nommer l'objet désiré, on pense presque toujours à l'excitation des parties honteuses du corps. Ce désir ne se contente pas de

est ergo quod ait: 'ex fructibus suis arbor agnoscitur', quia hoc in euangelio dixisse dominum legimus? Numquid inde dominus loquebatur et non potius de duabus uoluntatibus hominum, bona scilicet et mala, istam bonam, illam malam arborem dicens? Quodsi nuptias tamquam arborem bonam secundum istam quam commemorauit euangelicam similitudinem posuerimus, profecto e contrario fornicationem posituri sumus arborem malam. La comparaison de l'homme à un arbre est chère à Augustin. Il l'utilise aussi pour expliquer que l'homme, né dans le péché, peut naître justifié. Il compare cet homme à l'olivier qui peut produire un olivier sauvage, en faisant donc une allusion à Romains 11,17-24. Comparez *De Nuptiis* I, XIX, 21; XXIII, 37-38 et II, XXVIII, 48; XXXIV, 58.

s'emparer du corps tout entier, extérieurement et intérieurement; il secoue l'homme tout entier, unissant et mêlant les passions de l'âme et les appétits charnels pour amener cette volupté, la plus grande de toutes parmi celles du corps; de sorte qu'au moment où elle arrive à son comble, toute l'acuité et ce qu'on pourrait appeler la vigilance de la pensée sont presque anéanties¹⁹.

La description est claire. Mais remarquons qu'il arrive donc à la volonté, devenue envie, de ne plus pouvoir vouloir quoi que ce soit. Au moment de l'orgasme, l'homme n'a plus rien à vouloir ou à penser. La volonté est alors vaincue par elle-même. Ce qui d'ailleurs ne se révèle pas uniquement au moment de l'orgasme, mais aussi à d'autres moments quand l'envie, pour ainsi dire, se contredit. Comme le raconte Augustin dans le même chapitre:

D'ailleurs ceux-là même qui s'adonnent à cette volupté ne se sentent pas émus à leur gré, soit dans leurs relations conjugales, soit dans les hontes de l'impureté. Parfois cette émotion se produit importunément sans qu'on le veuille. Parfois elle trompe l'ardeur du désir: l'âme brûle de convoitise, le corps reste glacé. Ainsi, chose étrange, ce n'est pas seulement à la volonté d'engendrer que la passion refuse d'obéir, mais à la passion même de jouir. Alors que, la plupart du temps elle se dresse tout entière contre l'esprit qui la refrène, il lui arrive aussi de se diviser contre elle-même, ébranlant l'âme sans ébranler le corps²⁰.

La conclusion est donc que la division de la volonté se montre à plusieurs niveaux. D'abord, en tant que volonté, elle peut suivre soit ses propres intentions, soit celles de Dieu. Puis, en suivant ses propres chemins, elle ne restera pas volonté telle quelle, mais elle se transformera

¹⁹ *De Ciu.* XIV,16 Cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen, cum libido dicitur neque cuius rei libido sit additur, non fere adsolet animo occurrere nisi illa qua obscenae partes corporis excitantur. Haec autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus uerum etiam intrinsecus uindicat totumque commouet hominem, animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto, ut ea uoluptas sequatur qua maior in corporis uoluptatibus nulla est, ita ut momento ipso temporis quo ad eius peruenitur extremum paene acies et quasi uigilia cogitationis obruatur. (Traduction: Bibliothèque augustinienne 35, 425).

²⁰ *Ibid.*: Sed neque ipsi amatores huius uoluptatis siue ad concubitus coniugales siue ad immunditias flagitiorum, cum uoluerint, commouentur. Sed aliquando inportunus est ille motus poscente nullo, aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferueat, friget in corpore. Atque ita mirum in modum non solum generandi uoluntati uerum etiam lasciuendi libidini libido non seruit; et cum tota plerumque menti cohibenti aduersetur, nonnumquam et aduersus se ipsa diuiditur, commotoque animo, in commouendo corpore se ipsa non sequitur. (Traduction: Bibliothèque augustinienne 35, 327).

en envie. Mais aussi au niveau de l'envie, la même division intérieure restera présente. L'envie sexuelle n'est pas une envie stable. Au contraire, le corps peut rester insensible aux désirs de l'esprit et inversement²¹.

RUPTURE ET SEXUALITÉ; LA SEXUALITÉ COMME PREMIER CERCLE HERMÉNEUTIQUE

C'est à cette contradiction qu'Augustin s'arrête. On le comprend. Pour lui, ce paradoxe à l'intérieur de nous-mêmes révèle la déchéance de l'être humain. Il s'agit, pense-t-il, d'une déchirure qui ne se serait jamais produite si l'homme avait obéi au commandement de Dieu et n'avait pas touché aux fruits interdits.

Mais il y a plus. Nous avons posé que la volonté, justement parce qu'elle n'obéit pas au dessein divin, devient le premier cercle herméneutique de l'homme. C'est par sa volonté que l'homme se comprend et s'entend en première instance. Donc, quand cette volonté, en vertu d'être volonté humaine au sens exclusif, se transforme en désir, en envie, en concupiscence, elle n'est pas moins cercle herméneutique. Au contraire, elle le devient d'autant plus. Ce qui implique que c'est bien la sexualité qui est le premier cercle herméneutique que l'homme trouve en lui-même. L'homme ne se comprend pas, en première instance, par l'esprit, mais par le corps avec ses envies non coordonnées. Toutefois, les envies peuvent être partagées. La sexualité peut être divisée à l'intérieur d'elle-même. Peut-on, dans ce cas-là, encore prétendre qu'il s'agisse d'un cercle herméneutique? Car apparemment c'est un cercle cassé, rompu. Mais peut-on se comprendre à l'aide d'un cercle rompu?

Au niveau de la volonté cela était possible, notamment parce que la volonté devait se séparer de Dieu afin de pouvoir devenir une véritable volonté. Mais une fois qu'elle s'est transformée en désir sexuel, est-ce encore possible de dire qu'on se comprend justement quand on ne se comprend pas? C'est-à-dire au moment où le désir est abandonné par le désir²²?

²¹ Etant donné que cette analyse n'est que l'un des passages très fréquents où St. Augustin examine en détail l'amour humain, il est étonnant de lire que ce serait un thème dont la théologie occidentale ne s'occupe pas. Comparez, E. HERMS, *Liebe, Sexualität, Ehe. Unerledigte Themen der Theologie und der Christlichen Kultur*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 96(1996)94-135.

²² Le phénomène de la volonté divisée contre elle-même est très connue et fut largement étudiée par Freud. Un dernier examen inspirant se trouve chez P. VERHAEGHE,

Apparemment, il est impossible de soutenir qu'il s'agisse encore dans ce cas-là d'un cercle herméneutique à proprement parler. Et pourtant, dans ce cercle rompu s'abrite un profond savoir portant sur le dynamisme narcissique. Car l'envie ne peut être rien d'autre qu'envie et dans ce sens elle est toujours envie entière et non interrompue. Dès que cette envie se montre cassée et même abandonnée par elle-même, elle ne peut faire que se chercher elle-même. En fait, il faut une rupture pour qu'elle puisse se chercher et elle suit donc le dynamisme de l'amour narcissique.

Pour l'expliquer succinctement: en cas d'envie entière, d'une envie qui ne se montre pas fêlée, le cas est simple. Le corps s'associe alors automatiquement aux demandes de l'esprit et l'esprit dicte incessamment ses désirs au corps, ni l'un ni l'autre n'ont de caractéristiques ou propriétés à eux-mêmes. Ils ne sont que les canaux par lesquels passe un mouvement qui n'a origine ni avenir. Ce sont des lieux de passage, vides en eux-mêmes, prêtant juste la main à une pulsion qu'ils ne dominent pas et qui, dans un sens n'est même pas la leur.

En revanche, au moment où le désir se heurte à un obstacle, on s'aperçoit qu'au fond de l'être individuel se déroule un dialogue intérieur. Il devient manifeste que le corps dialogue avec l'esprit et inversement. Et que l'être humain en tant qu'être sexuel, cherche ce dialogue, cherche donc autrui. Autrement dit, notamment dans ce cercle rompu, ce premier cercle herméneutique que représente la sexualité, nous voyons que l'homme cherche l'autre. Ce qui sans doute n'est pas une grande nouvelle, mais il est peut-être important de voir que dans le matériel qu'Augustin nous propose – la volonté qui est divisée, qui se transforme en désir, mais qui reste divisée – les deux notions vont de pair: en première instance ce n'est qu'à l'aide du premier cercle herméneutique, celui de la sexualité, que nous découvrons que nous cherchons²³.

Liefde in tijden van eenzaamheid. Drie verhandelingen over drift en verlangen, Leuven/Amersfoort 1998, notamment le chapitre 'Het verdeelde verlangen', pp 30 sqq.

²³ Remarquons d'ailleurs qu'Augustin se sert de la même argumentation quand il se heurte au fait que l'esprit au fond n'arrive pas à se saisir. Chaque fois que nous réfléchissons sur nous-mêmes, il nous est impossible de nous transformer entièrement en objet. Il reste le sujet qui analyse, qui n'est pas autre que ce même esprit que nous analysons. Or, dans ce cas de l'esprit, Augustin considère le cercle rompu en effet comme un escalier qu'on peut monter marche à marche et qui nous mènera à Dieu à l'aide de nos souvenirs. Le cercle rompu y figure comme un appel à chercher Dieu. Cf. *De Trinitate* IX-X.

L'INTRODUCTION DE LA MORT, LA PREMIÈRE PRÉDESTINATION

N'empêche qu'Augustin voyait loin. Il se concentre dans la sexualité sur le fait que nous ne nous maîtrisons plus. En fait, dit-il, il n'y a plus d'identité et dans ce sens il regarde le manque d'emprise qui caractérise la sexualité comme la préfiguration de la mort²⁴. La sexualité et la mort se trouvent ainsi dans le prolongement l'une de l'autre. Ou en d'autres termes, pour Augustin la sexualité n'est vraisemblablement pas le premier cercle herméneutique, mais surtout une première prédestination. Une prédestination qui mène l'homme tout droit à la mort et qui ne laissera échapper personne. Mais qui est donc aussi quête de l'autre, quête de la vie, encore que cette quête échoue. Or, le moindre qu'on puisse en dire c'est qu'on ne se sent pas loin de Freud, qui bâtit ses conclusions concernant le couple Eros et Thanatos sur les mêmes structures. Ce qui impliquerait que la sexualité en tant que premier cercle herméneutique nous apprend non seulement la quête d'autrui, mais aussi la mort.

Note sur le narcissisme et le perfectionnisme modernes

Arrivé à ce point-là, il serait tentant de spéculer sur les diverses tendances de notre époque et de les comparer à celles du temps de St. Augustin. Ce qui ne paraît pas indispensable; tout le monde sait à peu près comment notre société est fascinée par la sexualité, sans la situer encore dans un cadre psychologique ou théologique plus large. Je me limite donc à une seule observation.

Bien que la sexualité comme première prédestination amène la quête d'autrui, elle n'arrive pas toujours à respecter l'autre comme celui qui ne peut pas être réduit à mon expérience. Souvent l'autre ne sera rien d'autre qu'une aide pour que le moi puisse puiser dans les sources de l'amour propre. L'autre est donc quelqu'un de passage, il est celui qui vient sans jamais arriver et qui part sans laisser un vide²⁵. Autrement dit, il n'est

²⁴ Comme il l'explique, la séparation du corps et de l'esprit que nous éprouvons quand le corps n'obéit pas à la volonté, préfigure le moment de la mort et la séparation définitive entre corps et âme. Cf. *De Ciu.* XIV,15; 25

²⁵ L'une des études les plus prononcées sur ce thème est celle de C. PAGLIA, *Het seksuele masker. Kunst, seksualiteit en decadentie in de westerse beschaving*, Amsterdam 1992 (de l'original *Sexual Personae. Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, Yale 1990). L'auteur constate que la sexualité est une force de la nature, qui, en tant que fait objectif, ne se laisse pas réduire aux schémas de la morale. En plus, dans la fascination de notre société moderne pour la sexualité, elle voit une renaissance de l'ancien paganisme. Remarquons que l'auteur ne dissimule nullement la complexité de son thème, au contraire. Elle souligne uniquement, avec

que le miroir qui me permet de jouer un jeu avec moi-même, il est le dédoublement de moi-même. Il me permet de trouver temporairement un espace de plus pour vivre. Un espace louée, ou même volée. Il est une chambre d'hôtel, il est celui dont, à la rigueur, comme un squatter, je peux m'emparer. Ce qui veut dire que beaucoup de formes de sexualité ne dépasseront pas le cadre du narcissisme²⁶. Et ce cadre narcissique ne connaît ni l'autre ni la mort²⁷. Il reste un cercle vicieux qui passe de désir à satisfaction et inversement.

En plus, à cette tendance narcissique, on peut rajouter une deuxième caractéristique, celle du perfectionnisme. De nos jours on essaye de plus en plus de se mettre dans un moule de perfectionnisme. On se fixe des buts de plus en plus hauts, de plus en plus contraignants. Pourquoi? Parce qu'on méconnaît la nature du Super-ego. Tant que l'idéal que représente le Super-ego nous stimule, on arrivera à se découvrir et à faire fleurir ses propres talents. En même temps, il y aura toujours la crainte de ne pas être à la hauteur de cet idéal, de ne pas pouvoir satisfaire à ses demandes. C'est cette crainte perpétuelle qui anime le perfectionnisme. Car quand la personne n'arrive plus à satisfaire aux exigences du Superego, celui-ci la condamne et la punit d'une dépression. Le perfectionnisme actuel, c'est donc courir au plus vite possible pour éviter de ne pas tomber dans une dépression. Une dépression qui annonce la présence de la mort dans la vie, ce dont justement nous ne souhaitons pas nous apercevoir. *Voilà donc dans ce double mouvement de narcissisme et de perfectionnisme l'absence de la mort et d'autrui dans notre société. Et bien, c'étaient justement les notions qui formèrent le cœur de la métaphysique et de l'ontologie classique.*

beaucoup d'insistance, que l'autre dans le jeu de la sexualité ne pourra jamais être compris dans des catégories morales. Voir aussi, P. VERHAEGHE, *op cit.*

²⁶ L'œuvre principale sur ces tendances narcissiques dans notre société restera, C.LASH, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectation*, New York 1979. Voir en plus, H. VAN DE SPIJKER, *Narzistische Kompetenz. Selbstliebe, Nächstenliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral*, Freiburg 1995; et, M.F. SOLOMON, *Narcissism and Intimacy. Love and Marriage in an Age of Confusion*, New York 1992 (1989).

²⁷ Il risque donc de supprimer toute la morale. En revanche, le narcissisme peut fonctionner aussi comme point de départ d'une prise de conscience morale, encore qu'il faille qu'alors le narcissisme se transforme. Voir là-dessus la belle étude de M.WESSBECHER-WENZ, *Narzissmus im Dienste der Moralischen Selbstbestimmung*, Heidelberg 1997, pp. 141-45.

Résumons. Pour Augustin la sexualité est teintée d'un manque. Un manque de volonté qui montre que le homme, au moment essentiel, ne sait pas se maîtriser. Ce qui prouve en plus que la volonté s'est transformée en envie et désir non maîtrisables. Deuxièmement, ce manque préfigure déjà le futur manque de prise que nous fera subir la mort, ce qui mène à la conclusion que la mort est préfigurée par la sexualité. Troisièmement, la sexualité peut être considérée comme la première prédestination, une prédestination dont on souhaiterait qu'elle puisse être rompue, car elle dénote que la vie humaine se déroule toujours à l'ombre de la mort.

A ces notions augustiniennes, nous avons rajouté une conclusion de notre part qui concerne la nature de la sexualité. Celle-ci révèle certainement la présence de la mort dans la vie, mais aussi la quête de l'autre. Puis, nous avons constaté que l'expérience moderne de la sexualité ne connaît plus ces deux notions – la mort et la quête d'autrui – de la métaphysique classique.

LA LUTTE PÉLAGIENNE: LE BIEN EST-IL BIEN?

Passons maintenant aux litiges pélagiens. Les Pélagiens s'opposaient en général aux avis théologiques de St. Augustin, peu importe par quel moyen on approchait sa théologie. Eux partaient de la bonté de la création²⁸ et soutenaient qu'il était impossible que cette bonté soit entièrement anéantie par la chute du premier homme. Augustin en revanche, croyait que la chute d'Adam avait entraîné des conséquences définitives et il pensait que l'homme n'était plus capable de réaliser le bien. Au point que l'homme, si jamais il voulait se défaire de cette tare héréditaire, devait en quelque sorte être recréé. Ce qui n'était possible que par un acte de grâce, c'est-à-dire une véritable régénération.

Ce qui provoquait de la part des Pélagiens la critique que cela dévaluait beaucoup trop l'existence humaine. Si tout était à refaire, à quoi bon encore confesser que Dieu avait créé un monde bien et bon? En plus, Augustin n'avait-t-il pas tendance à exagérer la nécessité de cette régénération? Car il soutenait même que les tout petits enfants, les nourrissons, avaient besoin d'être régénérés²⁹. Donc apparemment

²⁸ Augustin le résume dans *Contra duas Ep Pel*, III,VIII,24 comme la laus creaturae, laus nuptiarum, laus legis, laus liberi arbitrii et la laus sanctorum.

²⁹ Comparez *De Nuptiis*, I,XVIII,20: Propter hanc ergo fit ut etiam de iustis et legitimis nuptiis filiorum dei non filii dei sed filii saeculi generentur, quia et hi qui generant, si iam regenerati sunt, non ex hoc generant quod filii dei sunt, sed ex quo

il pensait que même ces êtres si innocents furent déjà tachés par les suites de cette première chute³⁰. N'allait-il pas beaucoup trop loin? N'était-ce pas insensé de pousser une théologie, une croyance, à de telles conséquences³¹? Quelle aurait été la faute, le péché, de ces nourrissons? Et Augustin allant si loin que d'invoquer des notions telles que le péché originel et la prédestination, n'aurait-on pas mieux fait de rester païen et de se fier au *Fatum*³²? Car la prédestination, soyons clair, ce n'est rien d'autre que le nom moderne que donnent les chrétiens au vieux *Fatum*.

Non pour eux la grâce était, tout à fait dans la tradition de la théologie orientale, une partie de l'économie du salut, impliquant que l'homme était bel et bien en mesure de réaliser le bien. Sinon, pourquoi encore obéir aux commandements divins? Pourquoi encore se donner du mal à suivre Jésus dans la vie quotidienne et de prêcher l'imitatio Christi? Pourquoi encore insister sur l'importance de la morale? Et n'était-ce pas le comble que de croire que des nourrissons pouvaient être influencés par la chute d'Adam?

Donc, peu importe par où on aborde la théologie augustinienne – par la création, la christologie, l'économie, la sotériologie ou par la rédemption – les Pélagiens et l'évêque d'Hippone menèrent un grand débat sur tous les points. En fait, il s'agissait de l'orientation de la théologie tout court. L'un partait de l'idée qu'il fallait trouver un moment qui permettait de délivrer l'homme de la première prédestination,

adhuc filii saeculi... ex hoc et huius saeculi filii generantur nec filii dei nisi regenerentur fiunt. Voir en plus *Contra duas Ep Pel*, VI,11.

³⁰ Voir *De Nuptiis*, I,XXXII,37, Haec itaque remissio peccatorum quamdiu non fit in prole, sic ibi est lex ista peccati, ut etiam in peccatum inputetur, id est ut etiam reatus eius cum illa sit quae teneat aeterni supplicii debitorem. Comparez aussi *Contra duas Ep Pel*, II,VI,VII14, où Augustin disserte sur l'exemple des jumeaux dont l'un meurt baptisé, l'autre sans être baptisé. Il conclut: quid restat quantum ad baptizatum adinet nisi gratia dei, quae uasis factis in honorem gratis datur, quantum autem ad non baptizatum ira dei, quae uasis factis in contumeliam pro ipius massae meritis redditur? Plus loin, il défend cette opinion en se référant à l'exemple des jumeaux Esaü et Jacob et il finit par dire en II,VI,VII15: Hoc est gratia dei non solum adiutorium, uerum etiam documentum: adiutorium scilicet in uasis misericordiae, in uasis autem irae documentum; in eis enim ostendit iram et demonstrat potentiam suam quia tam potens est bonitas eius, ut bene utatur etiam malis, et in eis notas facit diuitias gloriae suae in uasa misericordiae, quoniam quod ab irae uasis exigit iustitia punientis, hoc uasis misericordiae dimittit gratia liberantis. On y reconnaît déjà la caricature du calvinisme du 17^e siècle.

³¹ Comme le cite Augustin dans *De Nuptiis*, I,I,1: isti nouelli et peruersi dogmatis adsertores, qui nihil peccati esse in parulis dicunt quod lauacro regenerationis ablauatur.

³² *Ibid*, V,10: Unde autem hoc eis uisum fuerit nobis obicere quod *Fatum* asseramus sub nomine gratiae.

l'autre voulait défendre le bien dont parlait Dieu en regardant sa création. Vu ces deux points de départ si différents, il était logique que le champ de bataille allait être le mariage, l'amour nuptial et tout ce qui en fait partie (enfants, sexualité, respect mutuel). Regardons donc un texte du *De Nuptiis*:

Pour répondre à ces paroles, je veux d'abord attirer l'attention du lecteur sur ceci: ces gens-là ne cherchent qu'une chose: établir qu'un sauveur n'est pas nécessaire aux petits enfants chez qui ils nient toute présence de péchés dont il faille les sauver. Une telle aberration, ennemie d'une telle grâce de Dieu, accordée par notre Seigneur Jésus-Christ, venu chercher et sauver ce qui était perdu (Luc 19,10), on s'efforce de l'insinuer dans le coeur des gens à l'intelligence peu vive, en faisant l'éloge des oeuvres divines, c'est-à-dire l'éloge de la nature humaine, l'éloge de la semence, l'éloge du mariage, l'éloge du commerce entre les deux sexes, l'éloge de la fécondité, autant de choses qui sont bonnes?

Quant au péché que les nouveau-nés y contractent [c-à-d. en vertu du commandement de Dieu de croître et de se multiplier], il n'appartient pas au mariage, mais à un mal qui affecte les personnes dont l'union constitue le mariage.

Ainsi donc, ce mal, jusque dans le mariage lui-même, n'est pas le mal du mariage; mais les hommes le portent fin prêt dans le corps de cette mort, même s'ils ne veulent pas, et sans lui ils ne peuvent pas accomplir ce qu'ils veulent. Ce n'est donc pas de l'institution du mariage, qui est bénie, que lui vient le mal, mais du fait que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et c'est ainsi qu'il s'est transmis à tous les hommes par celui en qui tous ont péché (Rom 5, 2)³³.

³³ *De Nuptiis* II,XXVI,42: Ad haec responsurus prius uolo intentum esse lectorem nihil agere istos, nisi ut saluator non sit paruulis necessarius, quos peccata prorsus a quibus saluentur negant habere. Haec tanta peruersitas et tantae inimica gratiae dei, quae data est per Iesum Christum Dominum nostrum, qui uenit quaerere et saluare quod perierat, insinuare se nititur cordibus parum intellegentium laude operum diuinorum, hoc est laude naturae humanae, laude seminis, laude nuptiarum, laude utriusque sexus commixtionis, laude fecunditatis, quae omnia bona sunt.

Peccatum autem, quod inde a nascentibus trahitur, non ad nuptias pertinet, sed ad malum quod accidit hominibus, quorum coniunctione sunt nuptiae.

Hoc ergo malum nec in ipsis nuptiis malum est nuptiarum, sed habent illud in corpore mortis huius paratum, etiamsi nolunt, sine quo non possunt implere quod uolunt. Non igitur ab earum institutione, quae benedicta est, ad eas uenit, sed ab eo quod ex uno homine peccatum intrauit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt. (Traduction de la Bibliothèque augustinienne 23, p. 237 et 239).

Le texte est clair. Augustin reproche à ses adversaires d'être naïfs et de ne pas connaître l'Écriture. Ils veulent faire l'éloge de tout ce qui se trouve dans la création, mais si l'Écriture donne une image plus nuancée de notre réalité, ils font semblant de l'ignorer ou ils en déduisent des absurdités. Naturellement, le mal ne réside pas dans le mariage en soi, cela va sans dire. Mais le mariage ne constitue pas non plus une île dans un monde qui est confusion de bien et de mal. Donc si l'on veut être sauvé de cette éternelle ambivalence, il faut s'en tenir aux paroles de l'Écriture. Et en ce qui concerne les nourrissons, en effet, ils n'ont pas péché. Toutefois, ils font partie du genre humain, qui est donc justement caractérisé par ce mélange de bien et de mal. Donc pour Augustin la chose est claire: il n'y a que la grâce divine qui pourra nous sauver réellement. Soutenir qu'il n'en est pas ainsi, cela reviendrait à supprimer le rôle du Sauveur.

L'IMPASSE

Or, jusque-là, la dispute pourrait encore s'arranger. Il aurait suffi de s'accorder sur la notion du bien. Est-ce uniquement la création qui est bien ou est-ce également tout ce qui suit de cette création? Entendez par là, la providence³⁴, dont la théologie dira plus tard qu'elle consiste en trois éléments: la *conservatio*, le *concursus* et la *gubernatio*. Car vu sous cet angle, la création n'est qu'une partie de l'économie divine et Augustin avait tout à fait raison de souligner qu'on ne peut pas parler de la création sans parler en même temps de la rédemption. Si donc les opposants avaient trouvé un accord sur la notion du bien, les Pélagiens seraient devenus les prédécesseurs de St. Thomas avec son idée de *gratia perficit naturam* en l'*analogia*

³⁴ C'est une direction qu'Augustin semble indiquer lui-même en disant dans le *De Nuptiis* II, XVI, 31: Bonitate sua fecit deus homines... in usus profundarum cogitationum suarum... bonum ille qui summe bonus est operatur, alios faciens tamquam uasa misericordiae, quos gratia discernat ab eis qui uasa sunt irae. L'orientation générale donc de la création est celle de la miséricorde. On y voit en même temps que la providence entraîne la prédestination. Cf Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, I, q. 23, c: patet quod praedestinatio, quantum ad obiecta, est quaedam pars prouidentiae.

entis entre nature divine et nature humaine. Mais l'histoire a pris un autre tournant.

St. Augustin est retourné à son ancienne idée de la prédestination, dont les racines se trouvaient dans les diverses doctrines sur la providence divine que connaissait l'Antiquité et il a insisté sur le fait que la grâce se réalisait surtout à travers cette prédestination. Un choix qui n'était ni obligatoire ni logique³⁵. Car il n'avait nullement besoin de la prédestination pour expliquer la notion de la régénération en Christ et par Christ. Certes, il fallait éviter l'idée que tout le monde bénéficierait de la rédemption – la doctrine d'Origène, condamnée depuis – mais point besoin de passer par la prédestination pour éviter cet écueil. Pourtant, Augustin l'a fait et il a pris la prédestination pour le cœur de la grâce divine. Ce qui redoublait la fureur des Pélagiens et apparemment ils avaient là au moins un point où Augustin avait poussé trop loin. C'est au moins ce que pensent la plupart des historiens et des théologiens dont plusieurs supposent qu'Augustin s'est laissé entraîner dans le débat amer avec Julien. C'est possible. Mais dans ce cas-là, il faut cantonner Augustin dans les impasses de cette doctrine, dont voici les deux principales³⁶.

³⁵ La plus belle réfutation de la prédestination se trouve chez SCHOPENHAUER, qui écrit déjà dans son *Parerga und Paralipomena*: "Sensu proprio genommen wird hier das Dogma empörend. Denn nicht nur lässt es, vermöge seiner ewigen Höllestrafen, die Fehltritte, oder sogar den Unglauben, eines oft kaum zwanzigjährigen Lebens durch endlose Qualen büßen; sondern es kommt hinzu, dass diese fast allgemeine Verdamnis eigentlich Wirkung der Erbsünde und also nothwendige Folge des ersten Sündenfalles ist. Diesen nun aber hätte jedenfalls Der vorhersehen müssen, welcher die Menschen erstlich nicht besser, als sie sind, geschaffen, dann aber ihnen eine Falle gestellt hatte, in die er wissen musste, dass sie gehen würde, da Alles miteinander sein Werk war und Ihm nichts verborgen bleibt. Demnach hätte er ein schwaches, der Sünde unterworfenen Geschlecht aus dem Nichts ins Dasein gerufen, um es sodann endloser Qual zu übergeben. Endlich kommt noch hinzu, dass der Gott, welcher Nachsicht und Vergebung jeder Schuld, bis zur Feindesliebe, vorschreibt, keine übt, sondern vielmehr in das Gegenteil verfällt; da eine Strafe, welche am Ende der Dinge eintritt, wann Alles vorüber und auf immer zu Ende, weder Besserung noch Abschreckung bezwecken kann, also blosser Rache ist", dans F. FRAUENSTÄDT, *Arthur's Schopenhauer's Sämtliche Werke*, Bd 6, Leipzig 1922, Bd 6, *Parerga und Paralipomena, Ueber Religion*.

³⁶ Il est étonnant de voir que les objections contre la doctrine de la prédestination, peuvent aussi être considérées comme un avantage. Notamment l'élément de l'absurdité. Comparez A.HOUZIAUX, *L'absurde et la grâce*, Etudes Théologiques et Religieuses 75(2000)25-37, où l'auteur écrit: 'Puisqu'ils (c-à-d. la vie et le monde) ne sont justifiés (légitimés, rendus signifiants) que par la seule grâce de dieu, c'est qu'ils sont eux-mêmes injustifiés et absurdes' (p. 28). Donc l'absurdité est le fond de la grâce.

Premièrement, l'idée qu'un enfant innocent puisse mourir et ne pas bénéficier de la grâce de Dieu en vertu de la prédestination est moralement inacceptable. Comme l'a dit Schopenhauer, c'est le monde à l'envers, et c'est à juste titre que les Pélagiens se sont opposés à cette idée. En revanche, l'idée d'un péché originel est tout à fait compréhensible et acceptable, aussi pour les nouveau-nés. Mais de là à poser qu'un enfant non baptisé ne pourra pas être sauvé, c'est surestimer la force des sacrements. Ils sont certes canaux de la grâce, mais Dieu ne dépend pas des sacrements. C'est plutôt l'inverse. Et ce qui vaut pour les enfants, vaut aussi pour les autres hommes. Dans la doctrine de la prédestination se cache une énorme injustice qui se laisse difficilement concilier avec l'idée d'un Dieu qui est juste et droit. Car dans ce cas-là la justice divine ne se laisse approcher et saisir que dans le cadre de la grâce. La justice donc comme un attribut de la sotériologie. C'est une approche qui ne sera jamais bien vue.

Deuxièmement, il faut accepter une certaine passivité, un laisser-aller et un oubli de la morale (la question des moines d'Hadrumète). De nouveau donc, c'est la justice qui en est la victime. Et de nouveau, il n'est pas difficile de voir qu'une telle idée ne sera jamais bien reçue.

AU-DELÀ DE LA RUPTURE, LA PRÉDESTINATION

Mais il y a autre chose dans la prédestination. Quelque chose qui à mes yeux est beaucoup plus vigoureuse que les éléments cités ci-dessus. Il se peut aussi que la prédestination vise en première instance à rompre ce premier cercle herméneutique et tente de le remplacer par un autre.

Et afin de voir si une telle idée est soutenable, commençons par une explication brève de ce que représente la prédestination. Augustin la définit comme suit:

Il en va de même de ce que j'ai dit: „que le salut attaché à notre religion n'a jamais fait défaut à qui en était digne, et que celui-là n'en était pas digne à qui il a fait défaut“; si l'on en discute et qu'on demande ce qui rend digne de ce salut, il ne manque pas de gens pour dire: c'est la volonté humaine; nous, nous disons: c'est la grâce, ou encore: c'est la prédestination divine.

Entre la grâce et la prédestination il y a seulement cette différence, que la prédestination est la préparation de la grâce, et la grâce le don effectif. Ainsi quand l'Apôtre dit: Cela ne vient pas des oeuvres, car il faut que personne ne puisse se vanter: oui, nous sommes son

ouvrage, nous avons été créés dans le Christ Jésus en vue des œuvres bonnes, il parle de la grâce; et lorsqu'il dit ensuite: œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions (Eph 2,9-10), il parle de la prédestination; celle-ci ne peut être sans la prescience, mais il peut y avoir prescience sans prédestination. Par la prédestination, Dieu a prévu ce qu'il accomplirait lui-même un jour: de là cette parole: Il a fait ce qui est à venir (Is. 45,11)³⁷.

Cette première description de la prédestination se limite donc aux effets extérieurs. D'abord la prédestination est l'ensemble des œuvres que Dieu accomplira dans l'avenir. Donc c'est l'aspect temporel qui prédomine. Ce qui prend d'ailleurs une telle ampleur qu'on peut se demander si le temps n'est pas vidé de sens. Dieu qui connaît d'avance tous les temps, cela revient à dire qu'il transforme les temps en éternité. Et si du temps, il en a fait une éternité, la prédestination est le pivot entre temps et éternité, entre immanence et économie. C'est le moment où Dieu revêt les temps de l'homme de sa propre présence. Puis, il s'agit des œuvres qui sont uniquement l'expression de la grâce divine, ce qui implique que le salut que nous vivons ne sera jamais le fruit de nos propres efforts. Au contraire, c'est un bien qui nous est donné gratuitement. En deuxième instance c'est alors l'exclusivité de l'initiative divine qui est en jeu.

Par contre, Augustin n'insiste pas sur la souveraineté et la toute-puissance de Dieu, bien que ce soient des effets qui jouent aussi un rôle dans la prédestination. Voilà donc en ce qui concerne une première description, en fait elle se montre une description assez inattendue du principe de l'incarnation. Rien de plus, rien de moins.

Après ce premier exposé de la prédestination, passons à un texte qui pourra nous introduire dans le secret même de celle-ci:

Comprenons donc la nature de cet appel: il fait les élus: et ceux-ci ne sont pas choisis parce qu'ils ont cru, mais pour qu'ils croient. C'est cet appel que désigne très clairement le Seigneur lui-même quand il

³⁷ *De Praedest.* X,19: Item quod dixi: 'Salutem religionis huius nulli unquam defuisse qui dignus fuit, et dignum non fuisse cui defuit', si discutiatur et quaeratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicant, uoluntate humana: nos autem dicimus, gratia uel praedestinatione diuina. Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia uero iam ipsa donatio. Quod itaque ait Apostolus: 'non ex operibus, ne forte quis extollatur: ipsius enim sumus figmentum creati in Christo Iesu in operibus bonis' gratia est; quod autem sequitur: 'quae praeparauit deus ut in illis ambulemus', praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse; potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe deus ea praesciuit, quae fuerat ipse factururus: unde dictum est: 'fecit quae factura sunt'. (Traduction: Bibliothèque augustinienne 24, 523).

dit: Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais moi qui vous ai choisis. Si les apôtres avaient été choisis parce qu'ils croyaient, ce seraient eux qui auraient choisi le Christ les premiers en lui donnant leur foi, et ils eussent mérité par ce choix d'être choisis eux-mêmes ... Il les choisit du milieu du monde au temps de sa vie terrestre, mais déjà ils avaient été choisis en lui avant la création du monde. Et c'est là dans son immuable vérité le mystère de la prédestination et de la grâce. L'apôtre ne nous enseigne-t-il pas en disant: dès avant la création du monde, Dieu nous avait choisis dans le Christ. Serait-ce que les apôtres furent ainsi élus parce que Dieu avait prévu qu'ils croiraient sans qu'il dût être lui-même l'auteur de leur foi? Donc les apôtres avaient été choisis avant la création du monde en vertu de cette prédestination par laquelle Dieu a su d'avance ce qu'il réaliserait un jour; et ils furent choisis du milieu du monde en vertu de cet appel par lequel Dieu accomplit ce qu'il avait d'avance déterminé. Car ceux qu'il a prédestinés, il les appelle aussi: je parle de cet appel fondé sur son décret; et ce sont ces prédestinés, et non pas d'autres, qu'il appelle; ce sont les prédestinés ainsi appelés, et non pas d'autres, qu'il justifie; ce sont ces prédestinés, ces appelés, ces justifiés, et non pas d'autres, qu'il glorifie: de cette glorification finale qui n'aura pas de fin. Dieu choisit les fidèles, bien sûr, mais pour qu'ils le soient, non parce qu'ils l'étaient³⁸.

La première chose qui frappe, toute la prédestination est comprise dans le Christ, c'est à partir de sa personne que les hommes peuvent se considérer prédestinés. Le Christ est non seulement le point de départ de la prédestination, il en est le principe et l'auteur. Non pas qu'il soit l'origine de la prédestination, mais il la réalise. Et étant donné qu'il existe depuis toute éternité et qu'il

³⁸ Ibid. XVII,34: *Intelligamus ergo uocationem qua fiunt electi: non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant. Hanc enim et dominus ipse satis aperit, ubi dicit: non uos me elegistis, sed ego elegi uos. Nam si propterea electi erant, quia crediderant, ipsi eum prius utique elegerant credendo in eum, ut eligi mererentur? Elegit ergo eos de mundo cum hic ageret carnem, sed iam electos in se ipso ante mundi constitutionem. Haec est immobilis ueritas praedestinationis et gratiae. Nam quid est quo ait apostolus: sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem? Quod profecto si propterea dictum est, quia praesciuit deus credituros, non quia factururus fuerat ipse credentes? Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione in qua deus sua futura facta praesciuit: electi sunt autem de mundo ea uocatione qua deus id quod praedestinauit, impleuit. Quos enim praedestinauit, ipsos et uocauit: nec alios, sed quos ita uocauit, ipsos et iustificauit: nec alios, sed quos praedestinauit, uocauit, iustificauit, ipsos et glorificauit, illo utique fine qui non habet finem. Elegit ergo deus fideles, sed ut sint, non quia iam erant. (Traduction: Bibliothèque augustinienne 24, 569 et 571).*

précède la création, c'est à la fois sa vie terrestre et sa vie céleste qui forment le modèle de la prédestination. Autrement dit, tout ce qui passe sous le nom de prédestination doit être présente dans la vie du Christ. Dieu ne passe pas en dehors de la vie de son fils pour fixer un destin à l'homme, Il n'agit pas en dehors du cadre de l'existence de ce fils.

On ne peut guère surestimer l'effet de ce principe. Dans la vie du Christ, on rencontre tous les éléments qui forment ensemble la doctrine de la prédestination. Il y a la vie et la mort, l'élection et la réprobation, l'absence de mérite, allant de pair avec un rôle décisif de la grâce, et en fin de compte il y a présence et absence de Dieu. Mais tous ces éléments n'y figurent pas comme un système rigide, exprimant un déterminisme inébranlable, mais ils représentent le dialogue entre l'homme et Dieu, Dieu et l'homme. Constatons donc qu'Augustin utilise un concept de la prédestination extrêmement dynamique. Voilà le premier point.

Le deuxième point concerne la foi. Telle qu'elle figure dans le texte, elle n'est nullement décisive dans la prédestination. Nous sommes élus afin de croire et non parce que nous croyons. Autrement dit, la foi est tout au plus l'habit que peut porter la prédestination. Mais même ce rôle n'est pas indispensable, la foi prend une dimension neutre, même presque négative.

Le troisième point en fin de compte, c'est la série de verbes qui constituent la réalité de la prédestination. Il y a la suite 'prédestiner-appeler-justifier-glorifier', qui représente des actes divers de la part de Dieu. La prédestination n'est donc pas un seul moment, une seule décision, mais elle est une réalité changeante où Dieu se révèle de plus en plus. Autrement dit, il s'agit du dynamisme de l'incarnation.

Voilà donc les traits essentiels de la prédestination. Elle concerne en première instance le Christ, elle ne dépend pas de la foi et elle représente le principe de l'incarnation.

Or, c'est dans l'absence de la foi comme élément constitutif de la prédestination que nous rencontrons de nouveau cette quête de l'autre qui fut si important dans la première prédestination. Car quand la foi n'est pas présente, on parle en fait de l'autre qui n'est pas présent dans ma vie. L'autre qui est soit celui en qui je crois, soit celui qui croit en moi. Mais qui pour l'instant n'est pas encore présent. Donc je le cherche, j'aspire à sa présence, c'est-à-dire j'espère pouvoir croire en lui, mais j'espère aussi que lui pourra croire en moi. J'espère en fait d'être revêtu d'une autre présence, j'espère être incarné. Donc l'absence de la foi – qui empêche le mérite de jouer un rôle – représente au fond la quête d'autrui.

Mais l'autre que je cherche, représente-t-il tant la vie que la mort? Est-il celui qui élit et condamne? Regardant la vie du Christ, on aura du mal à trouver une réponse univoque. Jésus cherche Dieu et l'appelle même son père. Mais il ne sait si c'est la vie ou la mort qui l'attendent et de ce fait, sa volonté est divisée, il veut et il ne veut pas ce que veut Dieu: *non pas comme je veux, mais comme tu veux* (Mt 26,39). Ou même pire, il sait que c'est la mort qui l'attend et cette condamnation qui, apparemment, se réalise avec l'accord de Dieu, cause la rupture intérieure de sa volonté. Autrement dit, on peut espérer que Dieu s'incarne, mais cette incarnation n'est pas toujours un événement bienheureux. Au contraire, on se souvient plutôt des tragédies grecques, telle celle sur Sémélé qui meurt sous l'impacte de l'incarnation de Jupiter³⁹. N'empêche, la mort n'est pas un destin, un état qui perdure, puisque ce serait contraire au dynamisme que demande la prédestination. L'incarnation s'avère donc en dernière instance être une '*uiothesia*', une déification où l'homme est revêtu de la vie divine. Selon cette prédestination, il y a donc encore une autre vie, mais ce n'est plus un dédoublement.

Voilà les lignes principales d'une prédestination augustinienne ayant pour but de remplacer cette première prédestination qui est tellement teintée par la mort. La mort est une présence réelle dans la vie, certes, mais pas définitive⁴⁰ et ce qu'Augustin a voulu rompre, c'était la fatalité de la vie aboutissant toujours à la mort. Il n'a pas voulu créer une division entre heureux élus et malheureux rejetés.

N'empêche en effet qu'il suggère facilement une telle division, notamment en parlant de la différence entre les baptisés et ceux qui ne sont pas baptisés. Pourquoi le fait-il, alors qu'en partant de la personne du Christ comme la source de la prédestination, il aurait du trouver d'autres orientations? En fait c'est uniquement parce qu'Augustin n'est pas conséquent dans sa doctrine de la prédestination. Car d'une part il dit que toute la prédestination est comprise dans le Christ, d'autre part il suggère qu'il restera quand même encore une part de la prédestination qui est uniquement entre les mains du Père et qui permet au Père de fixer le destin de certains en dehors des cadres de la vie du Christ. Dès lors, nous retrouvons un Dieu dont le masque, la *persona*, ne recouvre d'autre personne que l'ancien Destin. Ce serait un Dieu qui se dédoublerait: une partie représenterait la vie, l'autre la mort.

³⁹ L'histoire se trouve chez Ovide, *Métamorphoses* III, 260-310.

⁴⁰ Comparez *Contra duas ep Pel*, II,2: *Catholica utrosque (sc. Manichaeos et Pelagianos) redarguit... contra Pelagianos ut in omnibus aetatibus perdita requiratur humana natura.*

CONCLUSION

Retournons aux questions posées au début de cet article. Nous constatons que la théologie augustinienne avait perdu son éclat et que cela valait à plus forte raison pour la doctrine de la prédestination. En fait on pouvait constater que les Pélagiens avaient finalement remporté la victoire, quelques 1700 ans après le débat entre Julien et Augustin. Eux soulignèrent l'importance de la sexualité, des mérites et du perfectionnisme, leurs descendants modernes ne le diront pas autrement.

La conviction d'Augustin était qu'une culture qui passe par un temps de ruptures et de changements, a intérêt à examiner les ruptures intérieures et à trouver un autre cercle herméneutique. Elle a intérêt à trouver un autre destin, une autre prédestination, une qui permet de vivre autrement qu'à l'ombre de la mort. Sa solution était celle de *l'uiothesia*, préfigurée dans le Christ. Il n'y a pas de raison de croire que cette solution, qui s'est tellement inscrite dans la tradition du mysticisme et qui correspond tellement à la quête moderne de Dieu à l'intérieur de nous-mêmes, ne mérite pas une place d'honneur dans les actuels débats théologiques.

Aerdenhout (NL)

Matthias SMALBRUGGE