

PARADOSIS

Études de littérature et de théologie anciennes

34

JEAN-MICHEL GIRARD

LA MORT CHEZ SAINT AUGUSTIN

Grandes lignes de l'évolution de sa pensée,
telle qu'elle apparaît dans ses traités

1992

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

PARADOSIS

Etudes de littérature et de théologie anciennes

XXXIV

FONDÉE PAR

OTHMAR PERLER

ÉDITÉE PAR

DIRK VAN DAMME – OTTO WERMELINGER

JEAN-MICHEL GIRARD

LA MORT CHEZ SAINT AUGUSTIN

Grandes lignes de l'évolution de sa pensée,
telle qu'elle apparaît dans ses traités

1992

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

Publié avec l'aide
du Conseil de l'Université de Fribourg Suisse

Les originaux
de ce livre prêts à la reproduction,
ont été fournis par l'auteur.

© 1992 by Editions Universitaires Fribourg Suisse
Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse

ISBN 2-8271-0594-2

Table des matières

Introduction	9
Position de la thèse	11
Remarques préliminaires	12

Chapitre 1: Mort, obstacle ou chemin pour le bonheur? (dans les dialogues philosophiques)

A. La mort	16
1. La mort est une fin	16
2. La mort est un passage	20
3. Etat après la mort	25
B. Conclusion	26

Chapitre 2: Mort et condition terrestre de l'homme (dans les écrits antimanichéens)

A. La mort dans le manichéisme	30
B. La pensée d'Augustin	34
1. La mortalité	35
a) La condition de l'homme sur terre est une mort	37
b) Origine de la mortalité	42
c) Valeur positive de la mortalité	47
2. La mort physique	50
Valeur de la mort	54
3. Le Christ et la mort	59
4. Au-delà de la mort	67
a) Augustin rappelle les "fables" manichéennes	67
b) Augustin y oppose ses perspectives	68
Résurrection – béatitude	68
Autres sorts dans l'au-delà	72
C. Conclusion	74

Chapitre 3: Mort et péché
(dans les commentaires de Paul)

A. La mortalité	79
B. La mort physique	81
Mort – démon	84
C. La mort spirituelle	86
D. Mort du Christ	89
E. Conclusion	90

Chapitre 4: Mort et Eglise
(mort dans les écrits antidonatistes)

A. La mort dans la querelle donatiste, cadre général	94
B. La mort violente	97
1. Martyre et mort	97
2. Coercition et mort	104
a) Evolution	104
b) Le cadre	105
c) La mort – peine de mort	107
3. Le suicide	110
a) Circoncellions	110
b) Gaudence	111
C. Mort spirituelle et mort ecclésiale	114
1. L'Eglise peut-elle périr? Est-elle mortelle?	115
a) L'Eglise est-elle mortelle?	115
b) L'Eglise aurait-elle péri?	118
2. Mort ecclésiale	118
a) Selon les donatistes	118
b) Selon Augustin	121
D. Au-delà de la mort	123
E. Conclusion	126

*Chapitre 5: La mort dans le monde du péché et de la grâce
(la mort dans la crise pélagienne)*

A. Première période de la querelle pélagienne: 411-418	131
1. Rufin le Syrien	133
2. Celestius	138
3. Pélage	142
4. La position d'Augustin	146
a) Mort et nature humaine	148
Mortalité	151
b) Mort et péché originel	151
Origine	151
Sens de la mort	152
Le martyre	154
c) Corps de cette mort	154
Mortification	158
d) Mort spirituelle	158
e) Mort éternelle, seconde mort	158
f) Mort du Christ	159
g) Au-delà de la mort	160
Au-delà de la mortalité	160
Au-delà et destinée des enfants	161
Au-delà et perfection de l'homme	162
h) Prolongements de la réponse	163
5. La mort dans la condamnation du pélagianisme	166
a) Au Concile de Carthage du 1 mai 418	166
b) La Tractoria de Zosime	167
c) Le rescrit impérial	168
6. Conclusion	169
La lettre 193	169
B. Deuxième période de la querelle pélagienne: 418-430	171
1. Julien d'Eclane	171
a) La Lettre à Zosime et la Lettre à Rufus	172
b) L'Ad Florum	173
Dans le cadre de Rm 7,24-25: corps de cette mort	173
Dans le cadre de l'interprétation de Rm 5,12	175
Mort du Christ	176
La mort naturelle	176

2. La réplique d'Augustin	179
a) Témoignage de la Tradition	179
Cyprien	180
Jean Chrysostome	182
Grégoire de Nazianze	182
Ambroise	183
b) Le Contra Iulianum opus imperfectum	183
Corps de cette mort – mort du corps	184
Mort physique	184
Mortalité	189
Mort du Christ	190
Au-delà de la mort	191
3. Marius Mercator	192
a) Commonitorium super nomine Caelestii	193
b) Commonitorium aduersum haeresim Pelagii et Caelestii uel etiam scripta Iuliani	194
4. Conclusion	196
C. La controverse avec les semi-pélagiens	197
1. Mérites et démérites futuribles	200
2. Sens du temps de la vie	203
3. Quelques prolongements de la réflexion à partir du statut d'Adam	204
4. Mortalité	205
D. Conclusion	205

Conclusion générale

1. La mort dans la pensée de saint Augustin	207
2. Evolution de saint Augustin	209
Abréviations	215
Bibliographie	217
Index	233
Ecriture sainte	235
Auteurs anciens	236
Auteurs modernes	249

Introduction

L'analyse est centrée sur la MORT PHYSIQUE, c'est-à-dire l'événement qu'est la fin de la vie de l'homme sur terre, la mort de son corps. Qu'en pensait Augustin? D'une part, qu'est-ce que cela évoquait pour lui, quelle image se formait-il en lui à la mention de la mort? D'autre part, qu'en pensait-il dans sa réflexion: cause, but, valeur de la mort; appréciation des attitudes à son approche et des circonstances dans lesquelles elle survient? Enfin, à quelles problématiques est liée celle de la mort? J'ai donc essayé d'être attentif à la pensée d'Augustin sur le fait lui-même et sur tout ce qui s'y rapporte.

L'attention est portée sur l'EVOLUTION de la pensée. Le contact entretenu avec l'oeuvre augustinienne depuis un certain nombre d'années et surtout la lecture d'études sur la pensée de l'évêque d'Hippone m'ont convaincu de l'utilité d'une approche historique d'abord¹. Il me semble moins profitable et plus périlleux d'essayer de présenter, de la pensée d'Augustin sur tel ou tel point, une synthèse qui engloberait des textes des différentes périodes de sa vie. D'abord parce qu'il y a eu chez lui de véritables changements – il accepte d'en reconnaître lui-même quelques-uns dans ses *Rétractations* –. Ensuite parce que là même où l'on ne peut parler d'opinions différentes de sa part, il faut au moins reconnaître de tels changements de perspectives qu'il n'est pas du tout sûr qu'il ait synthétisé une fois dans son esprit tous les éléments émis au long de sa longue carrière. L'évolution ne va pas nécessairement dans le sens d'un enrichissement continu. Au contraire parfois, l'auteur peut s'attacher tellement à souligner un point qu'il en perd l'équilibre que lui apportaient des éléments présentés en d'autres circonstances. Vouloir définir la synthèse d'Augustin sur un sujet c'est s'aventurer à présenter une pensée qui n'a jamais existé comme telle.² C'est aussi prendre le risque, là où il y a des changements notables,

¹ Je me sens proche de la perspective dans laquelle a travaillé J.P. BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris 1980 (cf. son introduction, p. 7-15).

² Sans échapper à tous ces défauts, une thèse sur la mort chez saint Augustin mérite d'être mentionnée pour sa valeur: G. VOLTA, *La redenzione dalla morte nel cristiano secondo s. Agostino*, Roma 1956-57. L'Auteur fait une synthèse de la pensée d'Augustin, spécialement durant la querelle pélagienne: „Tra le opere di s. Agostino quelle che più mi sono servite sono state „De peccatorum meritis et remissione" e l'„Opus imperfectum" contro Giuliano" (p. 28). Il a cependant cherché les structures de son exposé chez Augustin lui-même: „Non ho trovato, come sopra accennai, studi particolari su cui modellare il mio lavoro, ho perciò letto s. Agostino, attendendo da lui l'ordine della mia trattazione. E' facile, studiando un autore an-

de choisir un moment qui plaît ou déplaît, selon le degré de sympathie éprouvé pour le grand théologien ou pour certains aspects de sa doctrine.

Présenter le développement donne aussi l'assurance que le fondement du plan de travail se trouve chez Augustin³ – l'ordre des oeuvres vient de lui – même si les découpes d'une étude peuvent être plus ou moins heureuses. „Evolution“ a donc ici son sens originel qui ne comporte pas la notion de progrès.

Le titre parle de GRANDES LIGNES. C'est là un choix personnel en vue de restreindre encore le sujet. Ce travail se borne à présenter les périodes déterminées par un cadre bien distinct dans lequel le thème de la mort est abordé de manière originale. Au départ, chaque traité a été analysé pour lui-même et c'est à partir d'un premier bilan que sont apparus les points forts. De là sont sortis tout d'abord onze chapitres. Finalement, j'ai encore éliminé ceux qui présentaient le point de vue d'une seule oeuvre pour ne garder que ce qui marque toute une période. C'est ainsi que j'ai écarté notamment le *De Genesi ad litteram*, les *Confessions* et la *Cité de Dieu*⁴. Il serait intéressant de reprendre un jour l'analyse dans une ou plusieurs oeuvres particulières pour montrer combien, dans une même période, le thème de la mort peut être abordé différemment.

Il faut encore préciser le sens de PENSEE. Que veut dire dans ce travail „évolution de la pensée“? J'ai pris en compte la pensée exprimée, sans m'essayer à une étude psychologique qui permettrait de suivre l'esprit d'Augustin dans sa méditation personnelle ou sans ses sentiments.

Je me suis contenté de constater, d'analyser, de comprendre ce qu'il dit de ce qu'il pense. Cette étude ne sera qu'un apport secondaire à une recherche sur l'évolution personnelle de saint Augustin.

tico, fare suoi i nostri attuali problemi, piegare il suo linguaggio alle nostre preoccupazioni. Per questo ho scorso le opere di s.Agostino prendendo note di ciascuna senza uno schema fisso“ (P. 25-26). Cette thèse n'a pas été publiée. Mon approche du sujet est différente; elle se veut attentive à l'évolution.

³ Pour la chronologie générale des traités, cf. S. ZARB, *Chronologia operum sancti Augustini*, Rome 1934. On se référera plus volontiers aujourd'hui à P. BROWN, *La vie de saint Augustin*, Paris 1971; O. PERLER-J.L. MAIER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969; A.-M. LA BONNARDIERE, *Recherches de chronologie augustiniennne*, Paris 1965; et aussi aux introductions des oeuvres d'Augustin dans la BA, le CCL et le CSEL.

⁴ Pour les *Confessions*, une thèse traite le sujet de la mort: H.G. SURMUND, „Factus eram ipse mihi magna quaestio“ (Conf. 4,4). *Untersuchungen zur Erfahrung und Deutung des Todes bei Augustinus, unter besonderer Berücksichtigung des Problems der „mors immatura“*, Münster 1978. Pour la *Cité de Dieu*, voir entre autres M.M. BEYENKA, *Consolation in Saint Augustine*, p. 60-66: une partie des réflexions d'Augustin sur la mort, dans cette oeuvre, relève du genre de la consolation.

TELLE QU'ELLE APPARAÎT. J'ai voulu décrire le cadre historique où émergent de nouveaux éléments, de nouvelles perspectives sur la mort, m'attachant plus aux motivations qu'à la recherche des sources.

Enfin, dernière précision du titre: DANS LES TRAÎTES. Outre la nécessité de limiter le champ de recherche, ce choix se justifie par le fait que les sermons sont plus difficilement datables et donc moins indiqués pour établir l'évolution de la pensée. Pour la correspondance et la prédication, M.A. BEYENKA les a étudiées sous un point de vue qui leur est particulier, celui de la consolation.⁵ Il serait sans doute intéressant de pouvoir analyser tout le thème de la mort dans l'ensemble de ces deux groupes de textes et de comparer les résultats avec ma thèse présente; il en ressortirait d'utiles indications sur les rapports entre le théologien et le pasteur.

Ce que j'appelle traités, ce sont toutes les oeuvres à l'exclusion de la correspondance et de la prédication; ils sont habituellement mentionnés par Augustin dans ses „*Rétractations*“. J'y ai inclut quelques sermons et quelques lettres qui, en raison de leur ampleur, de leur importance ou de leur style, ont été considérés parfois au cours de l'histoire comme des traités particuliers.

Position de la thèse

De ce qui précède, on retiendra le caractère très limité de ce travail. Il se veut une contribution à l'étude de l'évolution de la pensée d'Augustin. Si l'Eglise d'Occident fut profondément marquée par le Docteur africain, il est intéressant de chercher comment sont nées ces pensées, dans quels cadres elles sont apparues, quels buts étaient poursuivis. Cela permet de mieux comprendre notre propre pensée, d'en mieux discerner la valeur et la relativité.

A. SCHINDLER⁶ fait remarquer que l'étude de l'évolution d'Augustin demande des recherches dans deux directions: longitudinalement et transversalement. Découvrir comment différentes idées évoluent, se développent,

⁵ M.M. BEYENKA, *Consolation in Saint Augustine*, Washington 1950. Cette thèse présente d'abord le thème de la consolation face à la mort chez les prédécesseurs chrétiens d'Augustin. Puis, séparément pour la prédication et pour la correspondance, elle analyse ce que l'argumentation d'Augustin a de traditionnel et ce qu'elle a d'original.

Quelques très brèves réflexions sur la mort dans la correspondance d'Augustin dans: M.G. MARA, *Riflessioni sulla morte nell'epistolario agostiniano*, dans *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, Roma 1985, 139-149.

⁶ A. SCHINDLER, *Querverbindungen zwischen Augustins theologischer und kirchenpolitischer Entwicklung* 390-400.

puis synthétiser les changements survenus dans un même temps sur ces différents sujets pour saisir l'évolution globale de la pensée. Mon travail veut être un apport à l'étude longitudinale de la pensée d'Augustin. Il est une ébauche qui méritera peut-être d'être reprise et corrigée. Le thème de la mort est important. C'est un problème-test de la vision de l'homme et de la synthèse théologique.

J'ai tenu compte dans ma recherche des remarques de A. SCHINDLER, tâchant à chaque étape de saisir le „moteur évolutif“, c'est-à-dire l'intérêt qui oriente l'ensemble de la pensée, qui l'entraîne à se développer dans un certain sens, pour situer ensuite à leur place les nouveaux éléments apparus sur le thème de la mort. D'où trois moments pour chaque étape: situation historique; centre-moteur de la réflexion; analyse de la pensée sur la mort.

Il me reste à remercier ceux qui m'ont permis de mener à terme ce travail. Le Professeur Otto Wermelinger, guide sûr dans le dédale des mouvements de pensée à l'époque d'Augustin. Le Fonds national de la Recherche qui a rendu possible un séjour de six mois à Tübingen, l'Institut de la Vetus Latina à Beuron, le Thesaurus Linguae Augustinianae de Eindhoven. Monsieur Flavio Nuvolone, expert pour tous les instruments de travail et ami toujours encourageant. Enfin, mes patients confrères.

Remarques préliminaires

Les textes latins ont été pris dans les meilleures éditions, me basant pour les choisir sur la liste fournie par l'Augustinus-Lexikon, vol 1, fasc. 1-2, Basel-Stuttgart 1986; pour le *De beata uita*, j'ai pris l'édition de J. DOIGNON, *De beata uita – La vie heureuse* (= Oeuvres de Saint Augustin 4,1, Bibliothèque augustinienne), Paris 1986; pour le *De moribus ecclesiae catholicae*, l'édition de J.K. COYLE, *Augustine's „De Moribus Ecclesiae Catholicae“*. A Study of the Work, its Composition and its Sources, (= Paradosis, 25), Fribourg 1978.

Les traductions françaises proviennent de la Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de saint Augustin publiées sous la direction des Etudes Augustiniennes, Paris, ou des Oeuvres complètes de saint Augustin, éd. Vivès, Paris, ou de moi-même.

J'ai habituellement suivi ce même Augustinus-Lexikon pour les titres des ouvrages d'Augustin, leurs abréviations et pour les abréviations des livres bibliques.

Les textes bibliques cités en latin sont tirés de *Biblia sacra iuxta Vulgatum versionem* (éd. R. WEBER, B. FISCHER), 2 vol., Stuttgart ³1983.

Les références aux études modernes sont données au complet en note pour celles qui n'apparaissent qu'une seule fois; pour les autres, on se rap-

portera à la bibliographie, p. 217ss. Les quelques abréviations que j'utilise pour faire référence à des collections sont indiquées p. 215.

Mort, obstacle ou chemin pour le bonheur?

(dans les dialogues philosophiques)

Pour pouvoir mesurer le développement et l'évolution de la pensée d'Augustin sur la mort, il faut tâcher d'abord de la saisir à ses débuts, c'est-à-dire dans les premiers écrits qui nous sont parvenus. Sans doute, cette pensée n'est déjà plus à son stade initial. Les *Confessions* fournissent quelques indications sur les périodes précédentes¹; mais elles présentent l'interprétation du jeune évêque sur sa vie passée plutôt qu'une description historique des étapes de sa pensée.

Les écrits étudiés dans ce chapitre sont de l'année même de la conversion d'Augustin, soit de 386-387.

Un ouvrage retient immédiatement l'attention pour le sujet qui nous intéresse. En effet, le cinquième livre porte ce titre: *De immortalitate animae*. En fait, comme le dira l'écrivain se relisant à la fin de sa vie², ce n'est pas un livre au sens propre, mais des notes préparatoires, rassemblant les arguments et les ordonnant logiquement. Textes difficiles, obscurs, dit-il lui-même, qui devaient servir à l'élaboration de la dernière partie des *Soliloques*. Il faut donc englober les *Soliloques* et s'étendre également aux premiers *dialogues philosophiques* pour avoir une vue plus complète de cette première période.³

¹ Cf. surtout conf. 4,4,7-4,12,19 (mort de l'ami); 1,11,17 (Augustin enfant, aux portes de la mort); 5,9,16-17 (nouvelle grave maladie à Rome); 3,4,7 et 9,9,22 (mort de son père).

² Cf. retr. 1,5,1.

Pour cet ouvrage, cf. J. PEPIN, Une nouvelle source de saint Augustin: Le „Zètèma“ de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps; J.A. MOURANT, Remarks on the „De immortalitate animae“, dans *Augustinian Studies*, 2, 1971, p. 213-217; C.W. WOLFSKEEL, „De immortalitate animae“ of Augustine. Text, translation and commentary, Amsterdam 1977; M. PEPIN, Augustin d'Hippone: „De immortalitate animae“. Texte, traduction et commentaire, Thèse de 3e cycle, Paris 1984.

³ Je limite donc ce premier chapitre aux oeuvres suivantes: *De Academicis*, *De beata uita*, *De ordine*, *Soliloquia*, *De immortalitate animae*.

A. LA MORT

Pour mieux situer et comprendre la pensée d'Augustin sur la mort en cette première période, il faut se rappeler le mouvement général de sa réflexion. Ce qui, fondamentalement, préoccupe Augustin, c'est le problème du bonheur⁴: il veut non seulement croire, mais savoir, comprendre ce qu'est l'homme et son achèvement, sa plénitude.

Avec le Néo-Platonisme, il conçoit le bonheur comme la possession totale et perpétuelle de la sagesse ou, en d'autres termes, la vision de Dieu. C'est à l'intérieur de ce champ de recherches, que se situent les réalités du mal, de la mort, du corps, de l'âme.

Dans une même perspective, la réalité de la mort est envisagée sous deux angles totalement différents, presque contraires, ou à deux niveaux différents.

1. La mort est une fin

C'est là le sens commun de mort: une fin, une disparition, un terme définitif. Elle est, à ce niveau, le spectre contre lequel il faut lutter. Et c'est là tout l'effort qui aboutit au *De immortalitate animae*.

Cette menace de fin peut revêtir divers visages. Augustin distingue d'abord explicitement une mort-annihilation d'une mort-privation de vie.⁵

Ces deux sortes de mort sont définies de façon très générale: privation d'être et privation de vie. Il se demande ce qui subit ces genres de mort. La première ne survient pas aux corps comme il vient de le démontrer dans les

⁴ Problème commun de la philosophie antique: cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse*. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne, Paris 1962.

„Tous veulent être heureux“, affirmation fondamentale d'Augustin qui se trouve chez Cicéron (cf. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris 1958, t. II, p. 8) et chez Sénèque (cf. J. OROZ-RETA, *Séneca y San Agustín. Influencia o coincidencia?*, dans *Augustinus*, 10, 1965, p. 304-305).

⁵ „Quod si quisquam non eum interitum dicit formidandum animo, quo efficitur, ut nihil sit, quod aliquid fuit, sed eum, quo dicimus ea mortua, quae vita carent, attendat quod nulla res seipsa caret. Est autem animus vita quaedam, unde omne, quod animatum est, vivere, omne autem inanime, quod animari potest, mortuum, id est vita privatum intellegitur.

Non ergo potest animus mori. Nam si carere poterit vita, non animus, sed animatum aliquid est. Quod si absurdum est, multo minus hoc genus interitus timendum est animo, quod vitae certe non est timendum. Nam prorsus, si tunc moritur animus, cum eum deserit vita, illa ipsa vita, quae hunc deserit multo melius intellegitur animus, ut iam non sit animus quicquid a vita deseritur, sed ea ipsa vita, quae deserit.

Quicquid enim vita desertum mortuum dicitur, id ab anima desertum intellegitur; haec autem vita, quae deserit ea, quae moriuntur, quia ipsa est animus et seipsam non deserit, non moritur animus.“ (imm. an. 9,16).

paragraphes précédents: les changements par diminution-division font tendre vers le néant sans jamais y parvenir⁶ et le Créateur ne cesse de soutenir les corps dans l'existence⁷. Ce genre de mort sera donc d'autant plus à exclure pour les âmes.

Quant à la mort-privation de vie, elle peut survenir aux êtres animés, comme on le constate dans la réalité quotidienne. Par contre, elle n'atteint pas l'âme qui est la vie même et ne peut s'abandonner elle-même. Il faut remarquer l'équivalence entre „être abandonné par la vie“ et „être abandonné par l'âme“, donc l'équivalence entre l'âme et la vie.⁸

Dans un autre passage, Augustin donne une troisième définition de mort hypothétiquement susceptible de survenir à l'âme: un changement tel qu'elle ne puisse plus être appelée âme, qu'elle cesse d'être une âme⁹. L'âme est nécessairement vivante; si elle cessait d'être une âme, elle cesserait d'être vivante.¹⁰

Augustin exclut simplement que de tels changements existent dans l'âme. Il a fait plus haut¹¹ état de tels changements dans certains êtres, telle la cire qui s'évapore, mais sans préciser que cela est pour ces êtres une espèce de mort. C'est dans ce sens aussi, que pour soutenir l'immortalité de l'âme, il tâche de montrer qu'elle ne peut pas se changer en corps, car alors elle mourrait comme âme et, de plus, en tant que corps, elle serait mortelle. En fait, le corps est modelé par l'âme; celle-ci ne peut en même temps devenir corps et être auteur du corps. D'autre part, Dieu, qui est seul au-dessus de l'âme, ne va pas l'amoindrir mais la protéger¹².

⁶ Cf. imm. an. 7,12.

⁷ Cf. imm. an. 8,14.

⁸ „Corpus illud, quod careret animo, nonne mortuum fateris . . .“ (ord. 2,6,19). „Vita est animus; et se nulla res deserit; et id moritur, quod vita deserit: non igitur animus mori potest“ (imm. an. 10,17). Cette identification remonte à Platon, Phédon 105; elle se retrouve chez Plotin et Porphyre; cf. J. PEPIN, Une nouvelle source de saint Augustin: Le „Zêtèma“ de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps, p. 76ss.

⁹ Ce serait un peu la définition de la mort de Zénon et de la Stoa matérialiste: un changement complet; cf. E. BENZ, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie.

¹⁰ „Quamobrem, si anima subiectum est, ut supra diximus, in quo ratio inseparabiliter, ea necessitate qua quaeque in subiecto esse monstrantur, nec nisi viva anima potest esse anima nec in ea ratio potest esse sine vita et immortalis [est] ratio, immortalis est anima. Prorsus enim nullo pacto existente subiecto suo inmutabilis ratio maneret. Quod eveniret, si tanta accideret animae mutatio, ut eam non animam faceret, id est mori cogeret. Nulla autem illarum mutationum, quae sive per corpus sive per ipsam animam fiunt [. . .], id agit, ut animam non animam faciat.“ (imm. an. 5,9). Cette argumentation viendrait de Porphyre; cf. J. PEPIN, l.c. à la note 8.

¹¹ Cf. imm. an. 5,8.

¹² Cf. imm. an. 13,20-22.

Voilà un premier champ sémantique de la mort: c'est une fin. Et le problème central est de savoir si l'homme qui s'identifie à l'âme doit craindre une telle mort. Tel est l'enjeu de la recherche. Avoir la certitude de son immortalité est un pilier essentiel à tout autre réflexion. Même si cette analyse d'Augustin est très intellectuelle, elle n'en est pas moins existentielle. C'est son être, sa „peau“ qui est menacé; c'est pour sa personne qu'il craint la mort. Dans les *Soliloques*, Augustin fait le diagnostic de son âme et y découvre les craintes les plus indéracinables:

„Toutefois il n'y a actuellement que trois choses, me semble-t-il, qui puissent vraiment m'émouvoir: la crainte de perdre ceux que j'aime, la crainte de la douleur, la crainte de la mort.“¹³

Voilà, à l'état „brut“, le réflexe normal de l'homme face à la mort, avant qu'il ne se mette à réfléchir sur ses craintes fondamentales pour les relativiser¹⁴. La crainte de la mort est donc inscrit au fond du coeur de l'homme. C'est que nous sommes naturellement faits pour vivre; et, la mort étant le contraire de la vie¹⁵, la fuir est inscrit dans notre nature, si bien qu'il faut tenir pour un sot celui qui, pouvant l'éviter, ne le fait pas.¹⁶

Cette réflexion montre que, pour Augustin, il est tout naturel et conforme au bon sens de vouloir vivre et éviter la mort. C'est là une vérité humaine qui ne se discute pas; une personne normale le ressent ainsi.

Par ailleurs, Augustin parle de la mort et de la douleur avec moins d'égards à la réalité humaine.

La crainte de la mort est telle un engourdissement, telle le froid: métaphores évoquant assez crûment le corps se refroidissant et s'engourdisant après le décès, image chargée de tout le dégoût que l'on éprouve naturellement au contact du cadavre¹⁷. Significatif aussi le fait que la mort soit volontiers associée aux douleurs¹⁸.

Augustin se situe ici dans l'effort platonicien de dépassement de la réalité sensible, changeante, muable, fragile. La mort va être le critère d'une vision

¹³ „Sed modo videor mihi tribus tantum rebus posse conmoveri: metu amissionis eorum hominum quos diligo, metu doloris, metu mortis.“ (sol. 1,9,16).

¹⁴ Comme nous le verrons plus bas en analysant sol. 1,12,20-21; voir p. 21-22.

¹⁵ Cf. Acad. 1,5,13; beata u. 4,28.

¹⁶ Cf. beata u. 4,25.

¹⁷ Cf. sol. 2,14,26.

¹⁸ Cf. beata u. 4,25 et sol. 1,9,16.

fondamentale des êtres, entre les mortels et les immortels. Cette division se prolonge dans l'opposition entre cette vie mortelle et la vie éternelle¹⁹.

Tout ce que touche la mort est marqué d'une pauvreté radicale. Ce que les yeux mortels aperçoivent, ce qui passe, se décompose, se dissout dans cette vie mortelle²⁰ est méprisable²¹ puisque le hasard peut l'enlever²².

Le sage est séduit par le monde que la mort ne saurait atteindre, le monde de l'immuable, de l'être, du non-crée²³. Chaque être est ainsi chargé de négatif ou de positif selon qu'il doive ou ne doive pas périr, s'éteindre. Cette distinction va jusqu'à trancher entre ce qui est et ce qui n'est pas²⁴.

Dieu est la vie par excellence²⁵, il est l'immortel²⁶; aussi est-il le positif par excellence dans la sphère duquel se trouve tout ce qui ne connaît pas la mort²⁷, tout ce qui est valable²⁸. A l'opposé, tout ce qui est mortel est séparé de Dieu²⁹.

Cherchant à saisir dans son intelligence l'immortalité de l'âme, Augustin va, d'une part, tâcher de rattacher l'âme aux réalités impérissables; en particulier, il va montrer l'inhabitation nécessaire de certaines de ces réalités dans l'âme: vérité, fausseté, raison, nombres, notions géométriques³⁰. Il rejette que la succession infinie des âmes suffise à rendre compte de cette inhabitation perpétuelle. D'autre part, il s'efforce d'affranchir l'âme de la

¹⁹ Cf. aussi H.G. SURMUND, „Factus eram ipse mihi magna quaestio“, p. 101; même constatation: Augustin ne s'intéresse pas à la longueur de la vie terrestre, plus ou moins grande; une seule grande distinction retient son attention: passagère ou éternelle. Cf. encore U. DUCHROW, *Christenheit und Weltverantwortung*, p. 193-196.

²⁰ „... a deteriore ad melius, a mortali ad inmortale fugiendum est“ (ord. 2,19,50). Cf. aussi Acad. 2,2,5.

²¹ Cf. Acad. 1,1,3; sol. 1,1,5.

²² Cf. beata u. 2,11.

²³ Cf. imm. an. 8,14-15.

²⁴ „Nihil est enim omne quod fluit, quod soluitur, quod liquescit et quasi semper perit. Ideo tales homines etiam perditos dicimus. Est autem aliquid, si manet, si constat, si semper tale est“ (beata u. 2,8).

„Nulla igitur recte dicuntur esse nisi inmortalia“ (sol. 1,15,29).

²⁵ „Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt, quae vere summeque vivunt omnia. [...] Deus, a quo exire emori, in quem redire reviviscere, in quo habitare vivere est. [...] Deus, per quem accepimus, ne omnino periremus“ (sol. 1,1,3).

²⁶ „Quicquid a me dictum est, unus Deus tu, tu veni mihi in auxilium, una aeterna vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors, ubi summa concordia, summa evidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa vita“ (sol. 1,1,4).

²⁷ Par exemple la justice, cf. ord. 2,7,22; l'ordre, cf. ord. 2,7,23.

²⁸ Cf. sol. 1,1,2.

²⁹ „A divinis separatur quod mortale dicitur“ (ord. 2,11,31).

³⁰ Cf. sol. 2,4,5; 2,13,24; 2,19,33; imm. an. 1,1; ...

mutabilité, des dépérissements propres au monde mortel en répondant aux objections telles que: l'âme est l'harmonie du corps³¹; l'âme diminue par la folie³²; l'âme change³³; l'âme oublie³⁴.

L'immortalité de l'âme est démontrée non seulement par son attachement à des réalités immortelles qui appartiennent au monde de Dieu et qui inhabitent en elle, mais aussi à partir de l'être même de Dieu, le Créateur qui la rend immortelle³⁵.

Dans cette perspective, l'âme – et tout ce qui existe – voit son être croître ou décroître dans la mesure où elle s'approche ou s'éloigne de Dieu, sans cependant jamais atteindre au néant. Cela n'empêche pas de dire que loin de Dieu c'est la mort³⁶. Mais peut-être ici faut-il déjà distinguer une autre sorte de mort, une mort spirituelle par éloignement de la sagesse et de Dieu³⁷.

En conclusion, on ne peut parler d'âme mortelle.

2. La mort est un passage

La mort est aussi envisagée comme une frontière marquant deux existences différentes de l'homme³⁸. Cet événement est appelé plus précisément „mort corporelle“³⁹.

³¹ Cf. imm. an. 2,2; 10,17.

³² Cf. imm. an. 7,12.

³³ Cf. imm. an. 3,3-4; 5,7.

³⁴ Cf. sol. 2,20,36.

³⁵ Voir à ce sujet les remarques de C.W. WOLFSKEEL, „De immortalitate animae“ of Augustine, p. 1-2. Je crois que l'Auteur a raison de souligner ces deux lignes parallèles; cependant, il ne me semble pas que l'on puisse établir là une coupure à l'intérieur du *De immortalitate animae*; les deux perspectives se trouvent déjà avant cet ouvrage; pour la première, c'est-à-dire l'inhabitation de réalités éternelles dans l'âme, cf. sol. 2; pour la deuxième, c'est-à-dire la participation à l'être de Dieu, cf. ord. 2,11,31; sol. 1,1,3; 1,1,6.

Cf. O. DU ROY, L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, Paris 1966, p. 173-206 et E. ZUM BRUNN, Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin, p. 343.

³⁶ Cf. sol. 1,1,3.

³⁷ Cf. E. ZUM BRUNN, L'expression ontologique de la vie et de la mort de l'âme, d'après saint Augustin, dans Augustinus, 13, 1968, p. 444; ID., Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin, p. 24-29.

Ce passage des *Soliloques* (1,1,3), pourrait être une ajoute postérieure; cf. ID., Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin, p. 29-34.

³⁸ „Quia in ista vita, quamquam deo intellecto anima iam beata sit, tamen multas molestias corporis sustinet, sperandum est ei post mortem omnia ista incommoda non futura“ (sol. 1,7,14).

³⁹ Cf. beata u. 4,25.

Augustin va progresser d'une approche existentielle de la mort, chargée de crainte pour la survie de son „moi“, à une approche „philosophée“, délimitant exactement la portée de l'événement de la mort et mesurant ses avantages.

Un passage des *Soliloques* permet de suivre le cheminement de sa pensée:

„Voilà pourquoi je crains que la mort ne soit au corps ce que les ténèbres sont à un lieu, soit que l'âme s'en éloigne, telle une lumière, soit qu'elle meure avec le corps même. Dès lors nous n'aurions pas la même sécurité, quelle que soit notre mort physique; il faudrait souhaiter un genre de mort où l'âme puisse sortir du corps saine et sauve et s'acheminer vers un endroit, s'il en est un, où elle ne doive pas s'éteindre.“⁴⁰

Dans la perspective d'une survie de l'âme, la mort va se juger par rapport à la vie pleine désirée. Ce qui intéresse le sage, c'est la vie et pas n'importe quelle vie, mais une vie heureuse:

„Voilà pourquoi ils vivent misérablement, satisfaits à peu de frais du nom et de l'idée du Dieu tout-puissant. Ils vivent cependant. Mais il est d'autres hommes, ou, pour parler plus exactement, d'autres âmes, que recherche, dès leur vie terrestre, comme dignes de sa couche, le grand et magnifique époux des âmes; pour elles, vivre ne suffit pas, elles veulent vivre heureuses.“⁴¹

Seule cette vie-là est désirable et tout se juge par rapport à elle, en particulier la mort.⁴²

⁴⁰ „Timeo, ne mors ita contingat corpori ut tenebrae loco, aliquando discedente animo ut lumine, aliquando autem ibidem extincto, ut iam non de omni morte corporis securitas sit, sed aliquod genus mortis sit optandum, quo anima ex corpore incolumis educatur perducaturque ad locum, si est ullus talis locus, ubi non possit exstingui“ (sol. 2,13,23).

⁴¹ „Itaque illo summi dei nomine ac sensu tamquam stipe contenti uiuunt miseri, uiuunt tamen. Alios autem uiros [uitros, dans le CCL 29, p. 101], uel, ut uerbis loquamur, alias animas, dum corpus agunt, iam thalamo suo dignas coniux ille optimus ac pulcherrimus quaerit, quibus non uiuere sed beate uiuere, sed beate uiuere satis sit“ (ord. 1,8,24).

⁴² „R. – Quid? ipsam vitam tuam si tibi certum esset impedimento esse ad comprehendendam sapientiam, velles eam manere?

A. – Omnino eam fugerem.

R. – Quid? si doceris tam te relicto isto corpore quam in ipso constitutum posse ad sapientiam pervenire, curares, utrum hic an in alia vita eo quod diligis frueris?

A. – Si nihil me peius excepturum intellegerem, quod retroageret ab eo, quo

La mort apparaît désirable dans la mesure où cette vie est un obstacle à la sagesse. Elle est à redouter si elle est elle-même un obstacle à la connaissance de Dieu, par impossibilité d'acquérir ce que l'on a commencé de percevoir ou parce que l'on tomberait dans une espèce d'inconscience comparable à celle du bébé⁴³. De même, on jugera de l'opportunité du maintien en vie ou de la mort de ses amis par rapport à soi-même et de soi par rapport aux autres selon l'aide ou l'empêchement mutuel dans la recherche de la sagesse⁴⁴.

Enfin, si la sagesse peut être trouvée avec ou sans le corps, la mort est indifférente⁴⁵.

La mort est positive dans une certaine conception de la nature humaine.

„Comment donc la raison est-elle immortelle, si je me définis comme un être à la fois raisonnable et mortel? La raison n'est-elle pas immortelle? [. . .] Ainsi comme ce monde n'a rien en lui de permanent, il n'a rien en lui qui reste sans changement, fût-ce pendant le plus minime espace de temps. Donc, si la raison est immortelle, si moi, qui divise et compose toutes ces choses, je suis une raison, ce par quoi je suis appelé mortel n'est pas à moi. Ou bien, si l'âme n'est pas la même chose que la raison, et si cependant je me sers de la raison et lui dois ma supériorité, il faut quitter ce qui est inférieur pour ce qui est supérieur, ce qui est mortel pour ce qui est immortel.“⁴⁶

progressus sum, non curarem.

R. – Nunc ergo propterea mori times, ne aliquo peiore malo involvaris, quo tibi auferatur divina cognitio“ (sol. 1,12,20).

⁴³

„R. – Non enim credo te parum formidare, ne mors humana, etiamsi non interficiat animam, rerum tamen omnium et ipsius, si qua comperta fuerit, veritatis oblivionem inferat.

A. – Non potest satis dici, quantum hoc malum metuendum sit. Qualis enim erit illa aeterna vita vel quae mors non ei praeponenda est, si sic vivit anima, ut videmus eam vivere in puero mox nato?“ (sol. 2,20,36).

⁴⁴

Cf. sol. 1,12,20; 2,16,30.

⁴⁵

Mort indifférente: idée proche du stoïcisme ancien; cf. E. BENZ, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, p. 48-49. Cf. aussi M. SPANNEUT, *Le stoïcisme et saint Augustin*.

Pour l'évolution de la pensée d'Augustin sur la peur de la mort, cf. ci-dessous, p. 53; 84-85; 153-154; 185.

⁴⁶

„Quomodo igitur immortalis est ratio et ego simul et rationale et mortale quiddam esse definior? An ratio non est immortalis? [. . .] Ita, cum in eo [mundo] nihil manet, nihil vel paruo spatio temporis habet eodem modo. Igitur si immortalis est ratio et ego, qui ista omnia vel discerno vel conecto, ratio sum, illud, quo mortale appellor non est meum. Aut si anima non id est, quod ratio, et tamen ratione utor et per rationem melior sum, a deteriore ad melius, a mortali ad immortale fugiendum est“ (ord. 2,19,50).

En fait, même si l'homme est défini comme un animal raisonnable mortel⁴⁷, seule la partie raisonnable, l'âme est proprement le „moi“⁴⁸ et le corps changeant lui appartient, pour ainsi dire, comme un objet. Dans l'âme se trouve le bien de l'homme⁴⁹; elle est le siège de la vie bienheureuse⁵⁰; elle seule est unie à Dieu⁵¹.

Nous retrouvons ici l'effort platonicien de dépassement de la réalité sensible. Il s'agit de la dépasser en abandonnant tout lien avec elle par le „lâchage“ du corps.

Le corps est habituellement senti comme un poids, un obstacle sur le chemin de la sagesse, un „cachot ténébreux“⁵². La mort représente alors un avantage car l'âme sera libérée de ses tracas⁵³ et elle pourra voir plus facilement la sagesse⁵⁴.

L'âme se trouve dans le corps comme dans un élément étranger, nuisible, qu'elle doit fuir⁵⁵ et duquel elle va être délivrée⁵⁶ pour retourner vers son origine, le ciel⁵⁷.

⁴⁷ Cf. aussi ord. 2,2,6; 2,11,31.

⁴⁸ „Et homines sunt et eos amo, non eo quod animalia, sed eo quod homines sunt, id est ex eo quod rationales animas habent, quas amo etiam in latronibus“ (sol. 1,2,7). Cf. aussi imm. an. 1,1. Thème porphyrien selon J.J. O'MEARA, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, p.124.

⁴⁹ „In mente arbitror esse summum hominis bonum“ (Acad. 3,12,27).

⁵⁰ „Non enim eis eget ipse animus, in quo posita est beata uita“ (beata u. 4,25).

⁵¹ Cf. ord. 2,6,19.

⁵² „Veritatem autem illam solum deum nosse arbitror aut forte hominis animam, cum hoc corpus, hoc est tenebrosus carcerem, dereliquerit“ (Acad. 1,3,9).

„Penitus esse ista sensibilia fugienda cavendumque magnopere, cum hoc corpus agimus, ne quo eorum visco pennae nostrae impediatur, quibus integris perfectisque opus est, ut ad illam lucem ab his tenebris evolemus, quae se ne ostendere quidem dignatur in hac cavea inclusis, nisi tales fuerint, ut ista vel effracta vel dissoluta possint in auras suas evadere“ (sol. 1,14,24).

Cf. encore imm. an. 1,10,17.

Ce sont là des images platoniciennes traditionnelles; cf. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, Paris 1974-75, t. II, p.325-345; 345-380; 381-393.

Dès le *De Genesi adversus Manicheos* et tout au long de sa vie, Augustin évoquera fréquemment ce poids du corps par la citation plus ou moins littérale de Sap 9,15; cf. les nombreuses références données par VL, vol. 11,1 (1977-83), p. 417-421. Cf. aussi A.M. LA BONNARDIERE, *Biblia Augustiniana. Ancien Testament. Le Livre de la Sagesse*, Paris 1970, p.205-221.

⁵³ Cf. sol. 1,7,14, cité à la note 38.

⁵⁴ „... qui [Deus] beatissimum quiddam post hoc corpus et veritatis plenissimum sine ullo mendacio pollicetur“ (sol. 2,20,36).

⁵⁵ „Fuir le corporel, le sensible“, pensée reprise de Porphyre, selon ce qu'Augustin dit en retr. 1,4,3. Cf. C.W. WOLFSKEEL, „De immortalitate animae“ of Augustine, p.21; J.J.

Peut-être l'anthropologie d'Augustin est – ou est parfois – plus complexe: l'âme comprendrait deux parties dont l'une pourrait mourir⁵⁸; il s'agirait de la partie qualifiée de plus grossière et à laquelle se rapporte ce qui change⁵⁹; l'autre partie est divine⁶⁰. Il faut noter qu'Augustin se rend compte que beaucoup d'incertitudes demeurent dans sa connaissance de l'âme⁶¹.

Augustin n'est cependant pas totalement négatif vis-à-vis du corps et de la réalité de ce monde.

La vie humaine est parfois, même avec l'espérance de la vie éternelle, considérée en elle-même comme un bien; elle est alors estimée à l'instar des biens du monde: il faut bien la gérer tant qu'on la possède et ne pas la regretter quand on la perd involontairement. Dans cette perspective, la mort est la privation d'un bien, privation regrettable si elle survient par notre faute mais qui ne nous touche pas si elle nous frappe alors que nous n'y pouvons rien⁶².

Ainsi le corps peut être considéré comme un bien inférieur négligeable, dont le sage ne saurait craindre la mort⁶³. Augustin confesse n'en pas connaître l'utilité et en confie la conservation à la Providence divine⁶⁴.

O'MEARA, *Porphry's Philosophy from Oracles in Augustine*, p.122-123; 128-130; ID., *Augustine and Neo-platonism*, dans *Recherches Augustiniennes*, 1, 1958, p.104-111.

⁵⁶ Cf. ord. 1,8,23.

⁵⁷ „De animo res agitur, qui se superaturum inimicitias omnium fallaciarum et ueritate comprehensa quasi in regionem suae originis rediens triumphaturum de libidinibus atque ita temperantia uelut coniuge accepta regnaturum esse praesumit securior rediturus in caelum“ (Acad. 2,9,22). Cf. aussi Acad. 3,19,42; sol. 1,1,2. Cf. C.W. WOLFSKEEL, „De immortalitate animae“ of Augustine, p.10 (et sa note 34) et p.23; J.J. O'MEARA, *Porphry's Philosophy from Oracles in Augustine*, p.130s.

⁵⁸ Cf. ord. 2,5,17.

⁵⁹ Cf. Acad. 1,2,5; ord. 2,2,6.

⁶⁰ Cf. Acad. 1,4,11. Cette pensée est contraire à Porphyre. Augustin maintient l'unité de l'âme selon la tradition platonicienne; cf. C.W. WOLFSKEEL, „De immortalitate animae“ of Augustine, p.14.

⁶¹ Cf. encore ord. 2,5,17.

⁶² Cf. beata u. 4,25.

⁶³ Cf. aussi ord. 1,11,32.

⁶⁴ „Caeterum de salute huius mortalis corporis mei, quamdiu nescio, qui mihi ex eo utile sit vel eis, quos diligo, tibi illud committo, pater sapientissime atque optime, et pro eo, quod ad tempus admonueris deprecabor. Tantum oro excellentissimam clementiam tuam, ut me penitus ad te convertas nihilque mihi repugnare facias tendenti ad te iubeasque me, dum hoc ipsum corpus ago atque porto, purum, magnanimum, iustum prudentemque esse perfectumque amatorem perceptoremque sapientiae tuae et dignum habitatione atque habitatorem beatissimi regni tui“ (sol. 1,1,6). C'est une vue plus positive que celle de Platon; cf. C.W. WOLFSKEEL, „De immortalitate animae“ of Augustine, p.28.

Augustin est parfois si uniquement attentif à la vie bienheureuse d'union à la sagesse, à Dieu, et si uniquement intéressé à la partie spirituelle de l'homme que la réalité de la mort est escamotée. Le sage, l'homme dans sa perfection terrestre, est déjà décrit comme immobile⁶⁵. Etant par la sagesse revenu au spirituel, il est fixé sur Dieu et va le demeurer éternellement; il est déjà dans l'immuable.

3. *Etat après la mort*

C'est dans cette perspective positive qu'est perçu l'état après la mort. L'âme se trouve au ciel, qui est le lieu de son origine, sa patrie⁶⁶. Cette nouvelle vie est appelée immortelle, éternelle, bienheureuse⁶⁷. C'est cette dernière note qui domine: le bonheur. Nous jouirons de ce que nous avons désiré: la béatitude divine⁶⁸. Ce bonheur viendra avant tout de ce que l'âme atteindra plus facilement la vérité⁶⁹; Dieu nous la donnera dans sa plénitude⁷⁰. Là, nous verrons par la charité⁷¹. L'âme sera sans tracas et elle n'aura plus à s'éteindre⁷².

C'est un état final, il n'y a plus le désir d'autre chose. L'homme aura atteint sa fin dans le sens, non de mort, mais d'accomplissement⁷³.

Peu d'hommes arrivent déjà sur terre à une sagesse telle qu'ils ne pourront la surpasser dans l'au-delà. Pour les autres, il semble qu'il y aura encore progression et la séparation d'avec le corps n'est peut-être pas la seule purification de l'âme après la mort; il y aura encore un autre genre de libération pour ceux qui ne se sont pas adonnés totalement à la sagesse; elle se fera plus ou moins difficilement selon qu'ils auront plus ou moins bien

⁶⁵ „Ad quam cognitionem in hac uita peruenire pauci, ultra quam uero etiam post hanc nemo progredi potest“ (ord. 2,9,26). Augustin croit possible pour l'homme ici-bas d'acquérir la compréhension de toute chose et de saisir le principe de tout. Le but suprême de la raison humaine est atteint. La transformation de la vie par le passage à travers la mort et par l'entrée dans l'au-delà n'apporte rien de nouveau sur ce point et est sans intérêt.

Cf. aussi ord. 2,2,6; sol. 1,7,14 et retr. 1,4,3. Cf. encore *beata u.* 4,25 et retr. 1,2,4.

⁶⁶ Cf. note 57.

⁶⁷ „Bienheureuse“: cf. par exemple sol. 1,6,13; 2,20,36.

⁶⁸ Cf. Acad. 1,8,23.

⁶⁹ Cf. Acad. 1,3,9; 1,8,23; 3,9,20. Cf. aussi les notes 52 et 54.

⁷⁰ Cf. sol. 2,20,36, cité à la note 54.

⁷¹ Cf. sol. 1,7,14.

⁷² Cf. sol. 2,13,23.

⁷³ Cf. sol. 1,6,13.

vécu sur la terre. Augustin ne précise pas de quoi il s'agit; il dit simplement croire fermement à cela⁷⁴.

A noter, dans un passage fortement marqué de rhétorique, l'écho d'une vision bien différente de l'au-delà de la mort: un état diminué où l'homme est faible et inoffensif⁷⁵.

B. CONCLUSION

La mort se situe dans une perspective nettement néo-platonicienne. On pourrait définir le sens de „mortalité“ – terme qui n'est jamais employé – par rapport à l'immortalité, comme le caractère limité dans le temps et donc radicalement de valeur inférieure qui marque tout ce qui passe, change, disparaît.

Cette vue philosophique n'est cependant pas seulement un élément d'un traité d'école, mais elle est comprise dans une étude personnelle, existentielle. C'est là, en fait, que se situe le coeur du problème: suis-je immortel?

Si la démarche intellectuelle, le vocabulaire, les voies de solution sont platoniciennes, proches de Plotin et de Porphyre⁷⁶, si la foi chrétienne, la Bible ont encore une place très réduite, cependant c'est bien Augustin qui est là, qui vit et qui pense. Peut-être croit-il déjà, comme chrétien, à l'immortalité de l'âme; cependant il a soif de comprendre. Sa recherche n'est pas anxieuse, mais passionnée.

Alors que l'immortalité est au premier plan, on remarquera l'absence de la résurrection. L'immortalité n'est pas un statut à acquérir; on la possède ou on ne la possède pas. Si l'on est immortel, il n'y a pas de changement

⁷⁴ „Ad quam cognitionem in hac uita peruenire pauci ultra quam uero etiam post hanc uitam nemo progredi potest. Qui autem sola auctoritate contenti bonis tantum moribus rectisque uotis constanter operam dederint aut contemnentes, aut non ualentes disciplinis liberalibus atque optimis erudiri, beatos eos quidem, cum inter homines uiuunt, nescio quo modo appellem, tamen inconcusse credo, mox ut hoc corpus relinquerint, eos, quo bene magis minusue uixerunt, eo facilius aut difficilior liberari“ (ord. 2,9,26). Augustin semble penser contre Porphyre et avec Plotin que le sage peut atteindre son sommet déjà sur terre; cf. C.W. WOFLSKEEL, „De immortalitate animae“ of Augustine, p.15; J.J. O'MEARA, Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine, p.122.

⁷⁵ „Hoc quisquis urget, te ipsum, Carneade, magna afficit contumelia, quem a me uel mortuum putat ubicumque aut undecumque posse superari. [. . .] Si bene memini, mortuus es nec iam pro sepulchro tuo iure pugnat Alypius; facile me contra umbram tuam deus adiuuabit“ (Acad. 3,10,22). Pour situer l'atmosphère de ce passage, cf. J. FONTAINE, Images virgiliennes de l'ascension céleste dans la poésie latine chrétienne, dans *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*, (= *Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband*, 9), Münster 1982, p.55-67.

⁷⁶ Cf. en particulier R.J. O'CONNEL, *Saint Augustine's early Theory of Man*. A.D. 386-391, Cambridge/Mass. 1968, p.156-162; 204.

sous ce rapport. Le „moi“ qui ne meurt pas, vit et continue de vivre. Il peut éventuellement améliorer sa capacité d'adhésion à la vérité en perdant l'obstacle qu'est le corps, mais, pour le „moi“ lui-même, c'est une existence linéaire, sans brisure.

La mort physique n'a d'importance qu'en tant qu'elle peut sembler être l'anéantissement de l'homme.

Mais, perçue dans la certitude de l'immortalité du „moi“, elle est un événement de peu d'importance. Contrairement à la question de l'immortalité, l'événement de la mort physique, vue comme un passage, n'est pas ressenti de façon existentielle. Le corps meurt.

Qu'en est-il ensuite pour lui? thème sans intérêt. Tout cela est bien platonicien. Une ouverture cependant est laissée – qui n'a rien de platonicien – le corps deviendra ce qui semble bon à Dieu.

La mort-résurrection du Christ n'entre pas du tout dans la réflexion sur la mort. Aucune question non plus sur le pourquoi de la mort. L'homme est mortel par définition, par nature⁷⁷. Peut-être Augustin commence-t-il à percevoir ce qu'il affirmera plus tard: l'homme est devenu mortel en s'adonnant aux choses mortelles⁷⁸?

Le nouveau converti ne prête aucune attention à la réalité humaine de l'épreuve que représente la mort physique. Il voit comme idéal un philosophe quelque peu désincarné. Si lui-même est encore bien sensible à une rage de dents, il lui semble cependant qu'une plus grande élévation de son esprit devrait éliminer la perception de la souffrance⁷⁹ et le sommet de la philosophie sera marqué par une totale indifférence face à la douleur et à la mort⁸⁰.

Augustin fait la synthèse entre ce qui lui semble être une attitude naturelle face à la mort – à savoir: l'éviter – et l'attitude du philosophe indifférent⁸¹, voire même réjoui à la perspective du départ pour l'au-delà⁸².

⁷⁷ Cf. note 47.

⁷⁸ „Homo est animal rationale mortale. Hic genere posito, quod animal dictum est, uideamus additas duas differentias, quibus credo admonendus erat homo, et quo sibi redeundum esset et unde fugiendum. Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est, ita regressus esse in rationem debet: uno uerbo a bestiis, quod rationale, alio a diuinis separatur, quod mortale dicitur“ (ord. 2,11,31).

⁷⁹ Cf. sol. 1,12,21.

⁸⁰ „... cumque in ea [= philosophia] tantum profeceris, ut iam nec cuiusuis incommodi fortuiti nec ipsius mortis, quod uiris doctissimis difficillimum est, horrore terrearis, quam summam philosophiae arcem omnes esse confitentur ...“ (ord. 1,11,32; cf. conf. 9,10,26-9,11,28). Cf. aussi beata u. 4,25.

⁸¹ Cf. beata u. 4,25.

⁸² Cf. Acad. 3,10,22, cité ci-dessus à la note 75.

Mort et condition terrestre de l'homme (dans les écrits antimanichéens)

Les coupures que l'on peut faire dans l'oeuvre d'Augustin pour établir diverses étapes dans son évolution ont toujours quelque chose d'artificiel et de subjectif.

La division suivie ici a, bien sûr, un fondement dans la réalité. Les *dialogues philosophiques* présentent avant tout une recherche positive de la vérité, recherche qui, en raison du genre littéraire et de la démarche choisis, se cantonne dans les arguments de raison.

Les *oeuvres antimanichéennes* se situent bien autrement. Sans doute, Augustin est toujours en recherche; il réfléchit, il veut saisir par son intelligence. Mais il se présente ici comme un chrétien s'appuyant sur la foi et un homme d'Eglise combattant pour cette foi.

En fait, la situation des premiers écrits est très différente de celle des textes antimanichéens et il faut être prudent lorsque l'on parle d'évolution de saint Augustin. Comme l'introduction a essayé de le préciser¹, il est possible de saisir le développement de la pensée exprimée, mais cela ne révèle pas nécessairement une évolution parallèle de l'Auteur. Augustin ne découvre pas les manichéens en 387. Il a vécu neuf ans en leur compagnie, de 373 à 382.² Il n'a pas „oublié“ leur pensée l'espace de quelques années pour y revenir tout à coup au moment où il écrit le *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum*. Il ne s'agit donc pas de guetter le personnage d'Augustin, même si un Auteur est lui-même dépendant de son oeuvre, qu'il évolue par le fait d'explicitement sa pensée, de l'exprimer, de la défendre. Ce deuxième chapitre tâche de cerner ce qui apparaît dans les oeuvres au long de la lutte antimanichéenne.

Il faut mettre quelques nuances lorsque l'on parle des *traités antimanichéens*. Augustin considérerait peut-être les *dialogues* déjà comme antimanichéens.³ D'autre part, les traités „officiellement“ antimanichéens ont eux-

¹ Cf. p. 9-10.

² Cf. conf. 4,1,1.

³ „If „Gen. c. Man.“ is the first work written „apertissime“ against the Manichaeans, and if „mor. I“ can already refer to „other books“ written to defend the Old Testament against them, how can „Gen. c. Man.“ then speak of „our other books, which we have published against the Manichaeans“? It seems to me that Augustine is thinking of books written earlier,

mêmes des genres littéraires très divers: exégèse, traités thématiques, controverses publiques ou fictives, réfutations. Enfin, des ouvrages, sans être explicitement contre ces adversaires, comportent des argumentations suscitées par cette controverse.

Pour ce chapitre, je tiens compte avant tout des oeuvres antérieures aux *commentaires de Romains* étudiés au chapitre suivant.⁴ Je ne ferai référence aux oeuvres postérieures⁵ que pour des passages qui me paraissent proprement antimanichéens et je noterai explicitement s'il me semble percevoir une influence des *commentaires de Romains*.

A. LA MORT DANS LE MANICHEISME

Il est bon de commencer ce chapitre par une brève présentation de la mort dans le manichéisme. J'en donne ici une synthèse, bien que la pensée manichéenne n'ait pas été du début à la fin et d'un bout du monde à l'autre une, indivisible et totale.⁶ Les lignes majeures, exposées en ces pages à partir des grands connaisseurs du mouvement, sont suffisamment communes et se retrouvent dans le manichéisme africain tel que l'a connu Augustin.⁷

with the Manichaeans in mind, but not written against them explicitly („apertissime“). „Acad.“, for instance . . .“ (J.K. COYLE, Augustine's „*Moribus Ecclesiae Catholicae*“, p.73).

⁴ Ce sont: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum*; *De libero arbitrio* (dont une partie est peut-être contemporaine ou postérieure aux *commentaires de Paul*); *De Genesi aduersus Manicheos*; *De uera religione* (sans être explicitement antimanichéen, l'ouvrage s'adresse à Romanien qu'Augustin souhaite ramener du manichéisme à la foi catholique. Cf. G. MADEC, dans BA 8, Paris 1982, Mise à jour, p.518-520); *De duabus animabus*; *Acta contra Fortunatum*; *Contra Adimantum*; *De diuersis quaestionibus LXXXIII* (selon l'*Indiculum* de POSSIDIUS, les questions antimanichéennes sont les suivantes: 2,6,10,14,21,22,24,25,40,43,49,51,52,53,55,73. Cf. BA 10, p.13. Elles ne sont peut-être pas toutes antérieures aux *commentaires de Paul*.)

Pour ces oeuvres et leur datation, cf. Fr. DECRET, *L'Afrique manichéenne*, p.11-13; C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*, II. Teil: *Die antimanichäische Epoche*, p.79-83. Cf. aussi ma note 3, p. 10.

⁵ *Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti*; *Contra Faustum*; *Contra Felicem*; *De natura boni*; *Contra Secundinum*.

⁶ Cf. à ce sujet les considérations de L.H. GRONDIJS, *Analyse du Manichéisme numidien au IV^e siècle*, p.391-395. Il semble cependant que l'on peut parler de stabilité pour le domaine qui nous intéresse: „Schemes of eschatology, anticipations of the End of all things, are liable to change from time to time, like the unsubstantial pictures in the clouds of heaven. But the Manichee doctrine seems to have been singularly stable“ (F.C. BURKITT, *The Religion of the Manichees*, p.64).

⁷ Pour une vue générale sur le manichéisme, voir en particulier: F.C. BURKITT, *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1925; Fr. DECRET, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris 1974; H.-Ch. PUECH, *Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949; ID., *Sur le Manichéisme et autres essais*, Paris 1979; M. TARDIEU, *Le manichéisme*, Paris 1981; G.

On a caractérisé brièvement la pensée manichéenne comme comportant deux principes qui connaissent trois temps. Les deux principes sont le bien et le mal ou plutôt la lumière et les ténèbres. Les trois temps sont: l'origine, le mélange, la fin.⁸

A l'origine, les deux principes ont une existence réelle indépendante; ils sont totalement séparés l'un de l'autre.

Le deuxième temps est celui du mélange. Le royaume des ténèbres s'est lancé vers celui de la lumière qui, pour se défendre, envoie une de ses émanations combattre à la frontière; cette „avant-garde“ est vaincue et dévorée par les tenants du principe mauvais; ainsi des parcelles de lumière se trouvent mélangées au royaume des ténèbres. Désormais tous les événements au cours de l'histoire ne sont qu'un long procédé de rédemption, de récupération de ces parcelles par le royaume de la lumière.

Le troisième temps est celui de la fin. C'est le moins bien défini. Il verra la victoire définitive du royaume de lumière qui aura récupéré toutes les parcelles – ou toutes les parcelles possibles – et qui, surtout, aura enlevé toute possibilité au royaume des ténèbres de l'atteindre désormais, d'essayer de l'attaquer. Tout ce qui appartient à la nature inférieure sera enfermé pour toujours dans un globe, une sorte d'enfer. La terre, elle, sera anéantie.

La mort apparaît à plusieurs niveaux et dans des perspectives très différentes.⁹

L'émanation qui vient combattre le royaume du mal et qui reçoit le nom d'homme primordial est vaincue et demeure morte sur le champ de bataille.

WIDENGREN, Mani und der Manichäismus, Stuttgart 1961; Der Manichäismus, (hg. von G. WIDENGREN), Darmstadt 1977.

Sur le manichéisme africain: Fr. DECRET, Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin, Paris 1970; ID., L'Afrique manichéenne (IV^e-V^e s.). Etude historique et doctrinale, 2 vol., Paris 1978; L.H. GRONDIJS, Analyse du Manichéisme numidien au IV^e siècle, dans Augustinus Magister, vol. III, Paris 1955, p.391-410; J. RIES, Saint Augustin et le manichéisme à la lumière du livre III des Confessions, dans „Le Confessionari“ di Agostino d'Ippona. Libri III-IV, commento di Julien RIES, Armando RIGOBELLO, André MANDOUZE, Palermo 1984, p.7-26.

Un bulletin annuel de bibliographie manichéenne est publié par M. TARDIEU dans Studia Iranica, supplément: Abstracta Iranica, 1-, 1977-.

⁸ Par exemple, G. WIDENGREN, Mani und der Manichäismus, p.71: „Die Erste Zeit umfasst den Zustand der Welt vor der Vermischung; die Zweite Zeit ist die Periode der zwischen Licht und Finsternis stattfindenden Vermischung; die Dritte Zeit bedeutet die Sonderung der vermischten Elemente. Diese Lehre von den Drei Zeiten ist mit der Lehre von den Zwei Prinzipien das Hauptdogma im Manichäismus“. Citation d'un texte manichéen très explicite à ce sujet dans Fr. DECRET, Mani et la tradition manichéenne, p.81-82.

⁹ On trouve aisément un certain nombre de passages sur la mort dans les textes manichéens, à partir de l'index de Der Manichäismus, (= Die Gnosis. Dritter Band).

Cet état de mort est le prototype de la torpeur, de l'abrutissement de l'esprit humain¹⁰ qui doit, pour être sauvé, s'éveiller, prendre conscience qu'il est une parcelle de Dieu.

L'état de la parcelle de lumière tombée au pouvoir des ténèbres est donc considéré comme une mort dont elle devra être sauvée. La caractéristique principale de cet état de mort est l'ignorance, la lourdeur de l'esprit. C'est une situation de péché, dont la cause n'est pas dans la volonté libre de l'âme mais dans le fait même de son union à la matière. L'âme est nécessairement entraînée par l' „instinct de mort“ de la chair et seul peut l'en délivrer l' „instinct de vie“ qui vient du *noûs*; ce *noûs* vient l'appeler, l'éveiller à elle-même.¹¹ La morale manichéenne est essentiellement négative: il s'agit de s'abstenir de tout lien avec le matériel, au point que l'idéal serait la mort par abstinence totale.¹²

Le réveil est une résurrection. Le concept de résurrection ne vise donc en rien le corps, partie intégrante de la matière mauvaise. Il s'agit d'une résurrection spirituelle de la parcelle divine qui s'affranchit définitivement de tout lien matériel.

Le royaume des ténèbres, sans les parcelles de lumière qui lui sont unies, est une mort.¹³ Le corps, partie de ce royaume, porte en lui l' „instinct de mort“.¹⁴

La mort de l'homme individuel, d'apparence semblable pour tous, est en fait bien diverse selon la vie antérieure du défunt. Il ne faut pas s'imaginer, comme dans le christianisme, qu'elle soit un phénomène unique conduisant à des lieux divers. Non. Le phénomène lui-même est différent. L'union lumière-matière se trouve soit rompue et c'est le salut des Elus, soit pro-

¹⁰ „Comme tous les gnosticismes, le Manichéisme est né de l'angoisse inhérente à la condition humaine. La situation où il est jeté est éprouvée par l'homme comme étrange, insupportable, radicalement mauvaise. Il s'y sent asservi au corps, au temps et au monde, mêlé au Mal, constamment menacé ou souillé par lui. D'où le besoin d'être délivré. Mais si je suis capable d'éprouver ce besoin, si j'ai le désir de trouver ou de retrouver (car c'est une nostalgie) un état où je m'appartiendrai à moi-même, dans une liberté et une pureté plénière, c'est que dans mon être, dans mon essence véritable, je suis réellement supérieur à ma condition actuelle et étranger à ce corps, à ce temps et à ce monde“ (H.-Ch. PUECH, *Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, p.70).

¹¹ Cf. H.-Ch. PUECH, *Sur le Manichéisme et autres essais*, p.58-62.

¹² Cf. *ibid.*, p.64-70.

¹³ Cf. H.-Ch. PUECH, *Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, p.78-79 et note 313.

¹⁴ Cf. H.-Ch. PUECH, *Sur le Manichéisme et autres essais*, p.42 et 55. A noter, l'expression „corps de mort“. „Wie ein Vogel in der Schlinge, so bin auch ich, während ich im Leibe des Todes bin“ (Psalmbook 95,20f.)“ (Ch.R.C. ALLBERRY, *Symbole von Tod und Wiedergeburt im Manichäismus*, p.141; cf. aussi *Psalmenbook* 70,1ss, cité dans *ibid.*, p.142-143). Autre citation dans *Der Manichäismus*, (= *Die Gnosis. Dritter Band*), p.123.

longée et ce sont les métamorphoses des Auditeurs, soit enfin consacrée et c'est la damnation définitive des Pécheurs.¹⁵

La mort est donc un moment décisif.¹⁶ C'est tout particulièrement le cas pour les Elus. Il n'y a pas une simple continuité pour l'âme; elle passe d'un état de déchirement, de souillure involontaire, à une paix définitive. Pour les Pécheurs, la mort, suivie du jugement particulier, est aussi un moment décisif dans ce sens qu'elle lie définitivement la parcelle de lumière à la matière, sans espoir de retour.¹⁷ Pour les Auditeurs, la mort est une étape qui leur permettra normalement d'accéder à une existence susceptible de déboucher sur la libération définitive.¹⁸

Le Christ en tant qu'individu sauveur, n'était pas uni à la nature humaine, à la matière. Sa croix est l'expression ponctuelle de l'ensemble du processus de rédemption. *Jesus patibilis* est le symbole de la partie divine souffrant d'être répandue dans la matière. C'est le moment douloureux du combat de la lumière contre les ténèbres; c'est le moyen par lequel le royaume de la lumière va vaincre définitivement le royaume de la matière et lui enlever tout pouvoir. L'ensemble des parcelles de lumière sont en même temps ce qui est à sauver et ce qui sauve.¹⁹

La représentation de l'histoire n'est pas cyclique. Il y aura une fin du monde avec un jugement par le Christ – ou Mani? – de toutes les âmes encore en voyage.²⁰

¹⁵ Cf. ep. 79; c. Faust. 20,21, cité ci-dessous p. 67-68; cf. aussi la citation de Ch.R.C. ALL-BERRY à ma note 125 de ce chapitre.

¹⁶ Cf. en particulier H.-Ch. PUECH, Sur le Manichéisme et autres essais, p.77; 97-98; A.V.W. JACKSON, A Sketch of the Manichaean Doctrine concerning the Future Life, p.177-181.

¹⁷ Cf. A.V.W. JACKSON, The Doctrine of the Bolos in Manichaean Eschatology, dans Journal of the American Oriental Society, 58, 1938, p.225-234.

¹⁸ Cf. A.V.W. JACKSON, The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism, dans Journal of the American Oriental Society, 45, 1925, p.246-268.

¹⁹ Cf. c. Faust. 20,2. Pour un bref aperçu sur la „christologie“ manichéenne, cf. F.C. BUR-KITT, The Religion of the Manichees, p.37-43. Je signale une thèse que je n'ai pas pu consulter: E. ROSE, Die manichäische Christologie, (= Studies in Oriental Religions, 5), Wiesbaden 1979.

²⁰ Cf. A.V.W. JACKSON, A Sketch of the Manichaean Doctrine concerning the Future Life, p.181ss.; cf. aussi G.G. STROUMSA, Aspects de l'eschatologie manichéenne, dans Revue de l'histoire des religions, 198, 1981, p.163-181.

Je vais présenter une synthèse de la pensée d'Augustin sur la mort dans l'ensemble de cette période antimanichéenne. Il m'a paru plus profitable de considérer Augustin de son propre point de vue et non pas seulement en ce qui l'oppose ou le rapproche de ses adversaires. Il sera possible ensuite de confronter sa problématique avec celle des manichéens et d'en saisir les liens.

Il est bien difficile de synthétiser en quelques pages les perspectives dans lesquelles la mort est abordée dans l'ensemble de cette polémique. Augustin combat sur plusieurs plans: – sur celui du mythe dont il se contente de relever les traits les plus étranges et les plus facilement ridiculisables; – sur celui du mode de vie qui est le point le plus frappant pour les simples; – sur celui de l'authenticité chrétienne dont se réclamaient les manichéens auxquels il est affronté; – enfin sur le plan que l'on pourrait appeler philosophico-théologique: l'interprétation manichéenne du monde que le mythe était chargé de représenter et qui dictait le mode de vie.

Augustin réfléchit donc sur des problèmes fondamentaux en fonction desquels la question de la mort reçoit son vrai sens. C'est surtout l'existence, la nature et l'origine du mal qui se trouvent au centre du débat et, plus concrètement, la division qui règne en chaque homme entre ce qu'il désire et la réalité.

Augustin va au fond du problème et réfléchit sur le mal en lui-même²¹; il en présente une notion susceptible d'exclure l'existence d'une substance éternelle mauvaise et en même temps d'éviter d'en attribuer la responsabilité à Dieu. Le mal n'est pas une substance mais la corruption d'un bien, une diminution de l'essence, une tendance au néant. Les créatures peuvent subir le mal parce qu'elles sont des biens par participation, créés *ex nihilo*. Dieu n'en est ni la cause ni la victime.²² L'origine du mal se situe dans le libre arbitre. On retrouve cette espèce d'ontologie morale déjà présente dans les *dialogues*: l'augmentation ou la diminution d'être dépend de la relation spirituelle avec Dieu qui est l'Être.

Mais ce n'est pas dans ce cadre qu'Augustin place la mort. Il exclut que la tendance au néant puisse aboutir à l'annihilation.²³ A ce niveau, la mort

²¹ H. HAERING, *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, (= *Oekumenische Theologie*, 3), Zürich-Köln-Gütersloh 1979; G.R. EVANS, *Augustine on Evil*, Cambridge 1982.

²² Cette démonstration fait l'objet d'ouvrages entiers ou de fortes sections: mor. 2,1,1-2,9,18; lib. arb.; c. ep. Man. 1,25,27ss.; nat. b.; ...

²³ „Nihil per diuinam prouidentiam, ad id ut non sit peruenire permittitur“ (mor. 2,7,9).

„Et ideo ex deo non est mors. Non enim deus mortem fecit nec laetatur in perditione uiuorum (Sap. 1,13), quoniam summa essentia esse facit omne quod est, unde et essentia dicitur. Mors autem non esse cogit quidquid moritur, in quantum moritur. Nam in ea, quae mo-

est simplement considérée comme un des maux qui ne peuvent survenir qu'à des biens.²⁴

Mais le débat ne reste pas cantonné à ce degré-là. Il va descendre dans la réalité de l'homme divisé, qui se trouve dans une situation de mortalité, subissant en particulier la mort physique.

1. La mortalité

Il faut d'abord relever un point frappant qui marque les *oeuvres antimani-chéennes* par rapport aux *oeuvres antérieures*: l'apparition du terme *mortalitas*.

Certes, dans les *dialogues* déjà il est parlé de „cette vie mortelle“ pour désigner la vie de l'homme ici-bas. Cependant, le terme *mortalitas*, totalement absent jusque là, devient subitement fréquent dans le *De Genesi aduersus Manicheos* – où j'ai relevé 11 emplois – et sera désormais souvent utilisé dans les *traités antimanichéens*. Son sens est bien différent de l'expression „vie mortelle“, utilisée jusqu'ici, qui désignait le caractère passager de la vie de l'homme sur la terre, sa pauvreté d'être.

Mortalitas se rapporte aux circonstances, aux conditions de cette vie. Et désormais Augustin emploie habituellement l'expression „vie mortelle“ dans le même sens que *mortalitas*.²⁵

C'est toujours l'idée de mort qui qualifie la vie humaine mais l'accent est autre.²⁶ Ce n'est plus en tant que limite dans le temps et donc dans la valeur, mais en tant que souffrance, décrépitude, pourriture, corruptibilité.

riuntur, penitus morerentur, ad nihilum sine dubio peruenirent; sed tantum moriuntur, quantum minus essentiae participant, quod breuius ita dici potest: Tanto magis moriuntur, quanto minus sunt. Corpus autem minus est quam uita quaelibet, quoniam quantulumcumque manet in specie, per uitam manet, siue qua uniuersa natura mundi administratur. Corpus ergo magis subiacet morti et ideo uicinius est nihilo. Quapropter uita, quae fructu corporis delectata negligit deum, inclinatur ad nihilum, et ista est nequitia“ (uera rel. 11,22). Cf. aussi lib. arb. 2,17,45; c. Sec. 15. Cf. ci-dessus p. 16-17 et ma note 6 du chapitre 1.

²⁴ Cf. mor. 2,9,14-15; nat. b. 41.

²⁵ „Credamus hominem tam perfecte conditum a deo et in beata uita constitutum, ut ad aerumnas mortalis uitae ipse inde propria uoluntate delapsus sit“ (lib. arb. 1,11,23).

„Neque enim nullo in subplicio sumus peccato transgressionis mortales ex immortalibus facti“ (duab. an. 13,19).

Cependant, le qualificatif „mortel“ est encore souvent employé pour dire d'une chose qu'elle est de ce monde, qu'elle n'est pas du monde céleste et éternel et donc qu'elle est passagère. Cf. par exemple: „Deus omnia, quae condidit, gradibus suis condidit generibusque distinxit, caelestia atque terrena, immortalia atque mortalia et omnia bona in suo genere condidit“ (c. Fel. 2,4); cf. aussi c. Faust. 12,31; 22,28 et les références de la note 68 de ce chapitre.

²⁶ Cf. par exemple lib. arb. 2,19,53 cité ci-dessous p. 40.

„Nous disons, en effet, que le corps humain après le péché a commencé à être corrompu, fragile et destiné à la mort, et ces ennemis aveugles n'ont horreur de rien tant que de cette mortalité que nous avons méritée par la damnation. Or, on le demande, était-ce difficile à Dieu, tout en formant l'homme du limon de cette terre, de rendre son corps incorruptible, si fidèle au précepte que Dieu lui avait donné, l'homme n'avait pas consenti à pécher? Nous affirmons que la forme du ciel lui-même a été faite de rien, ou d'une matière informe, parce que nous croyons à la toute-puissance de Celui qui l'a fait, et dès lors comment s'étonner que notre corps, qui a été fait d'un limon quelconque, eût pu sortir tel des mains de l'Artiste tout-puissant, qu'il n'affligeât l'homme avant le péché par aucune infirmité, par aucun besoin et qu'il ne fût à l'abri de toute corruption?“²⁷

Le corps ne va pas seulement mourir un jour; il est déjà *morti destinatum*. La mort est une réalité présente qui se manifeste dans tous les ennuis de la vie; le corps afflige l'homme; il se corrompt.²⁸

La condition de l'homme en cette vie est au centre du débat. C'est au niveau de la division intime de l'homme que le manichéisme trouve son point d'accrochage. Augustin va se placer sur le même terrain. Pour lui aussi, la situation de l'homme est une mort de laquelle il faut sortir.²⁹

Mais sur deux points essentiels il s'écarte de ses adversaires dans l'interprétation de la mortalité: son origine et son sens.

D'où les trois points de cette étude de la mortalité: – la condition de l'homme sur terre est une mort; – origine de cette situation; – sa valeur.

²⁷ „Dicimus enim tabidum et fragile et morti destinatum corpus humanum post peccatum esse coepisse. Non enim in nostro corpore isti exhorrescunt nisi mortalitatem, quam damnatione meruimus. Quid autem mirum, aut difficile Deo, etiamsi de limo istius terrae hominem fecit, tale tamen corpus ejus efficere, quod corruptioni non subjaceret, si homo praeceptum Dei custodiens peccare noluisse? Si enim speciem coeli ipsius de nihilo, vel de informi materia dicimus factam, qui omnipotentem artificem credimus; quid mirum si corpus, quod de limo qualicumque factum est, potuit ab omnipotenti artifice tale fieri, ut nulla molestia, nulla indigentia cruciaret hominem ante peccatum et nulla corruptione tabesceret“ (Gn. adu. Man. 2,7,8).

²⁸ „Hoc enim corpus, quod propter mortalitatem proprie caro nominatur, mutari dicit in resurrectione, ut iam non sit corruptibile atque mortale“ (c. Faust. 16,29).

²⁹ Cf. c. Faust. 13,18; Augustin pense sans doute ici à 1 Cor 15,22. Cf. aussi duab. an. 8,10; c. Fel. 1,1; c. ep. Man. 11,12. Parler de réveil spirituel n'est pas propre aux manichéens. Paul dit également: „*Hora est iam nos de somno surgere*“ (Rm 13,11). Augustin l'interprétera comme le réveil par la connaissance de l'Evangile. Paul pensait plutôt à un réveil moral. La pensée d'Augustin sur la mort qu'est l'ignorance de l'esprit engourdi et sur le réveil par la connaissance de l'Evangile est plus proche du gnosticisme et du manichéisme (cf. exp. prop. Rm. 68).

Pour analyser cette notion de mortalité, il faut envisager non seulement les textes où est utilisé le terme *mortalitas* mais aussi tous ceux qui associent l'idée de mort à celle de la condition de l'homme sur terre avec les expressions: homme mortel, mort, condition mortelle, corruptibilité, etc . . .

a) La condition de l'homme sur terre est une mort

„Il faut leur répondre d'abord qu'ils se trompent beaucoup en ne voulant considérer l'homme qu'après son péché, quand il a été condamné à la mort en cette vie, et qu'il a perdu cette perfection avec laquelle il fut créé à l'image de Dieu.“³⁰

La mortalité est la condition de l'homme fragile au milieu d'un monde hostile, de l'homme qui a perdu sa perfection originelle d'image de Dieu.

L'imperfection actuelle se manifeste de multiples manières. Le phénomène le plus frappant, le plus marquant est la mort physique qui sera traitée plus loin, dans un paragraphe à part.³¹

Il y a beaucoup d'autres éléments.

D'abord, la position de l'homme au sein de la création s'est modifiée à son déficit.³² La fragilité de son corps le rend vulnérable face aux animaux féroces et aux plantes vénéneuses.³³ Le travail devient pénible.³⁴ La souff-

³⁰ „Hic illis primo dicendum est quod multum errent qui post peccatum considerant hominem, cum in hujus vitae mortalitatem damnatus est, et amisit perfectionem illam qua factus est ad imaginem Dei“ (Gn. adu. Man. 1,18,29). Les manichéens attaquaient l'A.T., disant que les promesses de puissance faites à l'homme au paradis terrestre étaient contredites par la réalité quotidienne. Augustin répond qu'il ne faut pas confondre la condition de l'homme avant et après la chute.

³¹ Cf. ci-dessous p. 50.

„Lo stesso Giansenio nel suo Augustinus, mostrando come dai principi posti dai Pelagiani si può dedurre che amettevano naturale la morte e tutti gli altri mali ad essi connessi, giustamente asserisce che secondo s. Agostino la morte è il termine e l'apice di tutti i mali corporali, che non sono che una preparazione di quella (Augustinus tom. I, L. II c. 14 col. 121: „Omnium enim malorum corporalium terminus atque apax mors, ad quam coetera non nisi viam ancillando sunt“)“ (G. VOLTA, La redenzione dalla morte nel cristiano secondo s. Agostino, p.101).

³² „In corporibus autem inferioribus atque mortalibus post peccatum ordinata regit corpus suum, non omnimodo pro abitrio sed sicut leges universitatis sinunt“ (lib. arb. 3,11,34).

³³ „Herbae autem venenosae ad poenam, vel ad exercitationem mortalium creatae sunt; et hoc totum propter peccatum, quia mortales post peccatum facti sumus“ (Gn. adu. Man. 1,13,19). Cf. aussi id. 1,18,29.

³⁴ Cf. Gn. adu. Man. 2,11,15.

france physique est inscrite désormais dans sa nature³⁵, avec son lot de maladies, d'indigences, de fatigues.³⁶

La fragilité et la douleur physiques atteignent l'âme: l'homme se sent dans l'insécurité, dans la crainte.

Mais plus profondément, l'esprit de l'homme est touché en lui-même.

L'homme souffre d'autant plus qu'il ne comprend pas sa souffrance, car son esprit s'est obscurci et il n'a plus la capacité de saisir chaque chose dans le plan positif de Dieu.³⁷

La vérité est difficile à trouver en raison du corps corruptible.³⁸ Cette nouvelle condition de son existence l'apparente d'ailleurs plutôt au mensonge qu'à la vérité. Les „tuniques de peau“ désignent en même temps la mort et la dissimulation qui pénètrent dans la vie humaine.³⁹

C'est surtout à partir de sa réflexion ascétique basée spécialement sur les textes de Paul qu'Augustin va être sensible à la désharmonie entre l'âme et le corps et, plus loin, à la division dans l'âme même qui subit l'emprise du péché.

Le corps est devenu vulnérable aux éléments du monde; il n'est donc plus entièrement à la disposition de l'âme.

„Les haillons de l'esclave condamné sont certes loin de valoir l'habit du serviteur dévoué, bien établi dans l'estime de son maître, mais l'esclave lui-même vaut beaucoup plus que tout habit précieux, parce qu'il est homme. La nature supérieure s'attache donc à Dieu et, habitant dans un

³⁵ „Nam et in pecoribus feminae cum dolore pariunt filios, et haec est in illis mortalitatis conditio potius quam poena peccati. Potest ergo fieri ut etiam in feminis hominibus mortalium corporum sit ista conditio. Sed hoc est magnum supplicium, quod ad istam corporum mortalitatem ex illa immortalitate venerunt“ (Gn. adu. Man. 2,19,29). Cf. aussi lib. arb. 3,18,52.

³⁶ Cf. uera rel. 53,103; c. Faust. 22,52.

³⁷ „Et quoniam nusquam offenditur ratio, sicubi forte sensus carnalis mortalitatis meritis imputarent“ (Gn. adu. Man. 1,16,26). „Quicquid uos infirmitate humanae mortalitatis offenderit . . .“ (c. Faust. 21,3). Cf. aussi Gn. adu. Man. 1,21,32.

³⁸ „In hac vita quisque natus, difficultatem inveniendae veritatis habet ex corruptibili corpore“ (Gn. adu. Man. 2,20,30). Cf. aussi lib. arb. 3,18,52; 3,20,57; c. Faust. 22,53; 22,78.

³⁹ Cf. Gn. adu. Man. 2,21,32. Sur les tuniques de peau, cf. M. BORRET, *Tuniques de peau*, dans Origène. Homélie sur le Lévitique, (= SC 286), Paris 1981, note complémentaire 19, p.371-372; H. CROUZEL, *Mort et immortalité selon Origène*, p.26-27; J. DANIELOU, *Les tuniques de peaux chez Grégoire de Nysse*, dans Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz, Leiden 1967, p.355-367. Pour les références chez Augustin, cf. VL. vol. 2 (1951-54), p.62. Cf. aussi RUFIN LE SYRIEN, *Liber de fide* 36, (éd. M.W. MILLER, „Rufini Presbyteri liber de fide“). Cf. encore P.F. BEATRICE, *Le tuniche di pelle. Antiche letture di „Gen.“ 3,21*, dans *La Tradizione dell'Enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche*. Atti del Colloquio Internazionale, Milano 20-23 aprile 1982, Roma 1985, p.433-484.

corps céleste, elle embellit aussi de sa puissance angélique et gouverne un corps terrestre comme l'ordonne celui dont elle voit de manière ineffable le bon vouloir. La seconde, en revanche, alourdie de membres mortels, a peine à gouverner le corps qui l'opprime; et pourtant elle l'embellit autant qu'elle peut.⁴⁰

Les difficultés de l'âme ne viennent cependant pas seulement, comme le décrit ce texte, du manque de maniabilité d'un instrument extérieur. Le corps lui est tellement uni, qu'elle est comme entraînée à sa suite.⁴¹ L'âme, dans sa partie que l'on peut appeler inférieure, a des mouvements insoumis tant qu'elle se trouve dans la mortalité.⁴²

C'est Gal 5,17 qui viendra définir cette situation de révolte intérieure qui provient de l'insoumission du corps: „*La chair convoite contre l'esprit.*“⁴³

La division s'est introduite encore plus avant, jusqu'au coeur de la place; l'homme n'a plus la capacité de voir et de faire le bien. L'habitude du péché enlève à l'âme sa lucidité et sa force.⁴⁴ Augustin peut bien affirmer:

„Ce n'est pas sans tourment que d'immortels nous sommes devenus mortels par le péché de transgression.“⁴⁵

Finalement, si cette vie doit être qualifiée de mort, c'est surtout en raison du péché. La vie de l'homme diminue dans son être dans la mesure où il s'éloigne de Dieu. Cette idée se retrouve fréquemment dans les premières

⁴⁰ „Pannosa quippe uestis damnavi servi multo est inferior veste bene meriti et in honore magno apud dominum constituti, sed ipse servus melior est qualibet ueste pretiosa, quia homo est.

Illa (l'esprit céleste) ergo inhaeret deo et in caelesti corpore angelica potestate etiam terrestre corpus ornat et regit, sicut iubet ille cuius nutum ineffabiliter intuetur.

Ista (l'âme humaine) uero mortalibus membris onerata uix hoc ipsum quo premitur administrat intrinsecus“ (lib. arb. 3,11,34). Cf. aussi c. Adim. 12,4.

⁴¹ Cf. Gn. adu. Man. 1,19,30. Si la génération charnelle est, elle aussi, considérée comme une conséquence de la chute, c'est sans doute qu'Augustin ne la voit se réaliser que dans le manque de maîtrise du corps; s'il en est ainsi, elle ne pouvait exister dans le paradis. D'autre part, attaché au parallélisme entre paradis terrestre et céleste et voyant le Christ affirmer qu'il n'y aura plus de mariage et donc plus de conception dans le royaume, il est amené à conclure qu'il en était ainsi à l'origine. Cf. ci-dessous p. 178 et la note 211 du chapitre 5.

⁴² Cf. Gn. adu. Man. 1,20,31.

⁴³ Cf. c. Faust. 12,21.

⁴⁴ Cf. lib. arb. 3,18,52.

⁴⁵ „Neque enim nullo in subpicio sumus peccato transgressionis mortales ex immortalibus facti“ (duab. an. 13,19). Cf. aussi Gn. adu. Man. 2,19,29. Rufin le Syrien s'opposera directement à ces formulations; cf. ci-dessous p. 136.

oeuvres antimanichéennes. Elle est parallèle à ce qu'Augustin disait dans les *dialogues philosophiques*.⁴⁶

Mais en même temps elle se situe très différemment, considérant non pas l'être, mais l'existence.

„Ainsi l'homme, devenu orgueilleux, curieux, sensuel, est saisi par une autre vie qui, en comparaison de la vie supérieure, est une mort.“⁴⁷

L'âme pécheresse est morte, non pas ontologiquement, mais spirituellement.⁴⁸ Les péchés eux-mêmes, les oeuvres mauvaises sont comme des cadavres.⁴⁹

Le genre humain est mort dans le péché.⁵⁰ Cette chaîne qui l'attache au péché en fait un prisonnier du démon:

„L'homme [. . .] asservi jusqu'à la mortalité de sa chair au prince de ce monde, je veux dire de cette partie des choses soumises à la mort et de la condition la plus basse, c'est-à-dire au prince de tous les pécheurs, au maître de la mort.“⁵¹

Un texte du *De uera religione* présente, me semble-t-il, la perspective d'Augustin sur la mortalité:

„Voici donc comment la providence de Dieu accomplit dans le temps la guérison des hommes à qui le péché a valu la condition mortelle.“ [Puis il décrit la vie de l'homme „naturel“, du vieil homme; il conclut:] „Voilà la vie de l'homme qui vit selon le corps et se laisse lier par la convoitise des objets temporels.“ [Et plus loin:] „Il y a des gens qui en mènent inté-

⁴⁶ Cf. ci-dessus p. 20.

⁴⁷ „Ita homo superbus et curiosus et lascivus affectus excipitur ab alia uita, quae in comparatione superioris uitae mors est“ (lib. arb. 2,19,53).

⁴⁸ Augustin cite déjà Eccl 34,30 („Qui baptizatur a mortuo, quid proficit lavatio ejus“; cf. Gn. adu. Man. 2,21,31) qui reviendra maintes fois dans la querelle donatiste avec la même interprétation (cf. ci-dessous p. 120). On peut se demander si, au moment où il écrit le *De Genesi aduersus Manicheos*, il n'a pas déjà entendu parler de ce texte dans le cadre de cette dispute; d'autant plus qu'il s'appuie aussi sur 1 Tim 5,6 („Mortua est uidua, quae in deliciis uiuit“; cf. aussi duab. an. 2,2; 7,9), citation qui sera liée à la précédente dans l'argumentation antidonatiste (cf. par exemple bapt. 6,34,65-66).

⁴⁹ Cf. Gn. adu. Man. 2,21,31.

⁵⁰ „In peccatis mortuo generi humano“ (c. Faust. 12,35).

⁵¹ „Homo [. . .] principi huius mundi, partis rerum scilicet huius mortalis atque infimae, hoc est principi omnium peccatorum et praeposito mortis, usque ad mortalitatem carnis addictus est“ (lib. arb. 3,10,29).

grealement la vie de leur naissance à leur mort.“ [Puit il décrit les âges de l'homme nouveau:] „D'autres, au contraire, ayant commencé par là, et c'est fatal, renaissent intérieurement, mortifient et tuent, par leur vigueur spirituelle et l'accroissement en eux de la sagesse, tout ce qui reste de lui et s'attachent étroitement aux lois célestes, en attendant, après la mort visible, la restauration intégrale.“ [Et il résume ainsi sa présentation de la vie humaine:] „Ainsi, comme la fin du vieil homme est la mort, la fin de l'homme nouveau est la vie éternelle; car le vieil homme est l'homme du péché, le nouveau, l'homme de la justice.“⁵²

Voilà bien la pensée d'Augustin sur la mortalité. L'homme commence par le vieil homme qui est une vie de péché. S'il y demeure, il aboutit à la mort. Ainsi, pour le vieil homme, le pécheur, tout est mort, de la mortalité initiale jusqu'à la mort finale. Augustin n'analyse pas cette dernière. Dans la description de la vie de péché, il s'agissait simplement de la mort physique: sa vie s'étant limitée aux choses de ce monde, elle se termine au décès. Dans la phrase récapitulative, la mort du pécheur étant opposée à la vie éternelle du

⁵² „Dispensatio ergo temporalis, et medicina diuinae prouidentiae, erga eos, qui peccato mortalitatem meruerunt, sic traditur“.

[Puis il décrit la vie de l'homme „naturel“, du vieil homme; il conclut:]

„Haec est uita hominis uiuentis ex corpore, et cupiditibus rerum temporalium colligati“.

[Et plus loin:]

„Nonnulli totum agunt ab istius uitae ortu usque ad occasum“.

[Puis il décrit les âges de l'homme nouveau:]

„Nonnulli autem uitam istam necessario ab illo incipiunt, sed renascuntur interius, et ceteras eius partes suo robore spiritali et incrementis sapientiae corrumpunt et necant et caelestes leges, donec post uisibilem mortem totum instaretur, astringunt“.

[Et il résume ainsi sa présentation de la vie humaine:]

„Ut enim finis ueteris hominis mors est, sic finis noui hominis uita aeterna. Ille namque homo peccati est, iste iustitiae“ (uera rel. 26,48-49). Sur les âges du monde et de l'homme, cf. A. LUNEAU, *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des âges du monde*, (= *Théologie historique*, 2), Paris 1964. U. DUCHROW fait remarquer l'influence nouvelle de l'Apocalypse, par Tychonius, pour l'apparition de la notion de „seconde mort“ qui se trouve explicitement mentionnée en uera rel. 26,51; cf. U. DUCHROW, *Christenheit und Weltverantwortung*, p.216-224. Il faut cependant tenir compte du fait que la notion de „seconde mort“ est aussi présente chez les manichéens; cf. *Der Manichäismus*, (= *Die Gnosis. Dritter Band*), p.166-167. Cf. aussi C. GNILKA, „Aetas spiritalis“. *Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*, (= *Theophaneia*, 24), Köln-Bonn 1972; l'Auteur montre l'originalité d'Augustin dans le *De uera religione*, en particulier sur le sujet de la mort (cf. p.101-103; 159-160). Cf. encore A. WACHTEL, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus* (= *Bonner historische Forschungen*, 17), Bonn 1960; A. BENOIT, *Remarque sur l'eschatologie de saint Augustin*, dans *Gottesreich und Menschenreich. Festschrift E. Stähelin*, Basel-Stuttgart 1969, p.3-9. Cf. ma note 28 du chapitre 3.

juste, on pourrait y voir la mort éternelle. En fait, je crois qu'Augustin veut signifier que la vie du pécheur, limitée à la nature, n'a pas d'avenir.

Le juste, lui aussi, commence par la mortalité et c'est en tuant tout ce qui est péché en lui qu'il parviendra au-delà de la mort à la vie éternelle.

Voilà ce qu'est la situation de mort de l'homme sur terre. Augustin est d'accord avec ses adversaires pour constater cet état de fait; il peut même employer, nous l'avons vu⁵³, des expressions très semblables.

Cependant il est attentif à souligner que ce sont là des conditions actuelles de vie; ce n'est pas la nature humaine ou du monde qui est mauvaise, mais son état momentané. La mortalité ne définit pas la nature de l'homme, mais sa situation.⁵⁴

Augustin s'écarte totalement de l'interprétation manichéenne en déterminant l'origine de la mortalité.

b) Origine de la mortalité⁵⁵

La condition actuelle de l'homme n'est pas originelle, n'est pas telle que sortie de la main du Créateur. Nous sommes au coeur du débat: d'où vient le mal?⁵⁶

Il n'est pas étonnant que ce soit sur cette question de l'origine qu'Augustin centre sa tactique face aux deux adversaires qui ont accepté un débat public.⁵⁷ Fortunat avait exposé sa foi, affirmant entre autres que le Christ est le seul sauveur et utilisant pour cela l'Evangile de Jean: „*Celui qui croira en moi ne connaîtra point la mort pour l'éternité, mais il passera de la mort à la vie*“ (Io 5,24).⁵⁸

Aussitôt Augustin le conduit au problème central et, remployant l'image de l'Evangile, demande: Qu'est-ce qui a précipité les âmes dans la mort?⁵⁹ D'où vient cette situation de l'homme que les manichéens, à l'instar de l'Evangile, qualifient de mort? Fortunat affirme qu'elle ne vient pas de Dieu, autrement l'oeuvre salvatrice serait une supercherie. Dieu n'a pas fait la mort; il y a placé l'âme. Mais la question rebondit: pourquoi Dieu l'y a-t-

⁵³ Cf. ci-dessus p. 36 et note 29 de ce chapitre.

⁵⁴ „Nec mirandum est quod uel ignorando non habet arbitrium liberum uoluntatis ad eligendum quid recte faciat, uel resistente carnali consuetudine, quae uiolentia mortalis successionis quodam modo naturaliter inoleuit, uideat quid recte faciendum sit et uelit nec possit implere. [...] non est natura instituti hominis sed poena damnati“ (lib. arb. 3,18,52).

⁵⁵ Dans ce paragraphe, je prends en considération la mortalité globale, incluant aussi la mort physique.

⁵⁶ Cf. ci-dessus ma note 21.

⁵⁷ Cf. retr. 1,16,1; 2,8.

⁵⁸ Cf. c. Fort. 3.

⁵⁹ Cf. c. Fort. 4-5.

il placée?⁶⁰ Augustin, quant à lui, répond que la mortalité, la mort sont dues au péché commis par le libre arbitre⁶¹; et il s'efforce de montrer que la réponse de son adversaire ne tient pas: Dieu a envoyé les âmes ici-bas pour se défendre contre l'agression du royaume des ténèbres. La question devient plus précise: pourquoi Dieu a-t-il envoyé les âmes ici-bas? est-ce par nécessité ou par cruauté?⁶² C'est en se posant lui-même cette question qu'Augustin s'était éloigné des manichéens.⁶³ Le débat avec Félix se déroule sur le même schéma.

Augustin présente une autre conception du monde que les manichéens. Celui-ci n'est pas essentiellement divisé en deux royaumes qui se limiteraient mutuellement et qui seraient l'un et l'autre sur le même niveau matériel. L'homme n'est pas formé d'un mélange de deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, mais d'une partie spirituelle et d'une autre corporelle. C'est là la grande division du réel: entre l'intelligible et le matériel.⁶⁴

Ici, nous retrouvons le vocabulaire déjà présent dans les premiers *dialogues* pour exprimer ces deux niveaux d'être, entre autres l'opposition entre mortel et immortel. Les choses matérielles ne sont pas un mal en soi, mais elles sont naturellement de valeur inférieure et mortelle. Elles ont leur beauté dans leur mutabilité même, par le fait qu'elles passent, meurent pour laisser la place à celles qui naissent, comme les syllabes dans un discours.⁶⁵

Le mal se situe ailleurs. Il a sa source au niveau spirituel, au niveau de l'âme, de l'esprit qui est le seul principe responsable. Et, selon l'axiome que l'on devient semblable à ce que l'on aime, c'est en s'affectionnant de ce qui est mortel et passager que l'âme est tombée⁶⁶ dans la mortalité.

⁶⁰ Cf. c. Fort. 7-8.

⁶¹ Cf. c. Fort. 22.

⁶² Cf. c. Fort. 9; 25; 32; 34.

⁶³ Cf. c. Fort. 37. Cf. R. JOLIVET – M. JOURJON, La question sans réponse, dans BA 17, Paris 1961, = note complémentaire 17, p.771.

⁶⁴ „Deus omnia, quae condidit, gradibus suis condidit generibusque distinxit, caelestia atque terrena, immortalia atque mortalia et omnia bona in suo quodque genere condidit, animam habentem liberum arbitrium sub se ipso et supra cetera collocauit: ut si seruiret superiori, dominaretur inferiori; si autem offenderet superiorem, poenam ex inferiore sentiret“ (c. Fel. 2,4). Cf. aussi id. 2,18.

⁶⁵ „Fit autem decedentibus et succedentibus rebus temporalis quaedam in suo genere pulchritudo, ut nec ipsa, quae moriuntur uel quod erant esse desinunt, turpent ac turpent modum et speciem et ordinem uniuersae creaturae: sicut sermo bene compositus utique pulcher est, quamuis in eo syllabae atque omnes soni tamquam nascendo et moriendo transcurrant“ (nat. b. 8).

Cf. aussi Gn. adu. Man. 1,21,32; lib. arb. 3,15,42; c. ep. Man. 41,47; c. Sec. 15.

⁶⁶ Je me permets d'employer ces termes courants „tomber“, „chute“. Ce n'est cependant pas la résonance exacte des mots utilisés par Augustin qui ont plutôt le sens de „glissement“

„Il faut montrer en effet que chacun se conforme à ce qu'il aime.“⁶⁷

„... l'homme infidèle à ses lois et propagateur d'une race mortelle, en juste punition de sa cupidité pour les choses mortelles.“⁶⁸

Ainsi, si les animaux sont mortels par nature⁶⁹, l'homme, lui, est ravalé à leur condition par un changement dans sa nature: il perd l'immortalité à la suite de son péché.⁷⁰ Le changement principal a lieu dans l'homme lui-même, dans une transformation de son corps qui entraîne toutes les difficultés que nous avons rappelées.

La mortalité n'est peut-être pas, selon Augustin, une perversion de la nature humaine, mais la privation de quelque chose qui lui avait été donné en plus au paradis. Quant à la vie spirituelle, il affirme que la nature humaine se trouve, après la chute, dans la même situation qu'avant d'avoir été mise au paradis. Logiquement, sinon chronologiquement, la création de l'homme, corps et âme, a précédé sa vie spirituelle et c'est privé de celle-ci qu'il se retrouve après la chute.

„L'homme ne devient spirituel que lorsque placé dans le paradis, c'est-à-dire dans la vie bienheureuse, il reçut aussi le précepte de la perfection pour avoir en lui le complet achèvement de la parole de Dieu. Et quand il eut péché en s'éloignant des ordres divins et qu'en punition il eut été renvoyé du paradis, il redevint ce qu'il était auparavant, c'est-à-dire une créature animale.“⁷¹

et qui s'éloignent de l'idée de chute des âmes. Cf. G.-H. ALLARD, „Homo lapsus“ chez Augustin, dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, 4^e série. Université de Montréal, (= Publications de l'Institut d'Etudes médiévales, 19), Montréal – Paris 1968, p.117-135.

⁶⁷ „Simul enim demonstrandum est ei rei quemque conformari quam diligit“ (mor. 1,21,39).

⁶⁸ „Providentia . . . hominem lapsum . . . propter cupiditatem rerum mortalium iure ac merito mortalem sobolem propagantem, non omnino deseruit“ (mor. 1,7,12). Cf. aussi diu. qu. 51,1.

⁶⁹ Cf. Gn adu. Man. 2,19,29, cité à la note 35.

⁷⁰ „Illicita superbia, Deus esse appetit homo, usque ad beluarum mortalitatem dejectus est“ (Gn. adu. Man. 2,21,32). Cf. aussi id. 2,19,29.

⁷¹ „Tunc enim spiritualis effectus est [homo], cum in paradiso, hoc est in beata vita constitutus, praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur. Itaque postquam peccavit, recedens a praecepto Dei, et dimissus est de paradiso, in hoc remansit ut animalis esset“ (Gn. adu. Man. 2,8,10). Cf. aussi ciu. 13,24,1-6.

En fait, dans ce texte, Augustin veut démontrer qu'il y a une différence entre âme et vie spirituelle et donc que l'âme n'est pas divine. Cette distinction ressort de ce que la *Genèse* relate deux actions de Dieu, l'une pour l'âme, l'autre pour la vie spirituelle et de ce que l'homme, après la chute, est encore vivant sans être spirituel. Si Augustin pense que l'immortalité était un don ajouté à la nature même du corps⁷² et que la chute a fait passer de l'immortalité à la mortalité, il considère celle-ci cependant comme pénale et autre chose qu'un simple retour à la „nature pure“. Il n'a sans doute jamais pensé à l'existence possible d'une nature humaine qui ne jouirait pas de l'immortalité et qui en même temps subirait une mortalité non pénale.⁷³ En fait, Augustin défend deux idées:

- la nature humaine telle qu'elle fut créée, c'est-à-dire capable de devenir immortelle ou mortelle, n'est pas mauvaise en soi;

- tout ce qui est mauvais dans la situation actuelle vient du péché. Le décalage entre la première mortalité (celle de la nature avant d'être mise au paradis) et l'immortalité (momentanée, ou définitive en cas d'obéissance), n'est pas le même qu'entre cette immortalité et la mortalité pénale actuelle.

Dans le même sens, Augustin affirme: ne pas avoir la béatitude n'est pas une peine, mais la perdre en est une.⁷⁴

En définitive, la mortalité est peine du péché.⁷⁵

Cette punition est présentée tantôt comme infligée par Dieu, tantôt comme découlant automatiquement du désordre causé par l'homme.⁷⁶

Reste à savoir de quel péché.

Augustin affirme que c'est le libre arbitre qui est cause du péché. Souvent, il parle de l'homme en général et de l'âme au singulier. Est-ce à dire qu'il ait pensé que chaque âme ait fait un choix pécheur personnel dans une préexistence et se soit vue précipitée dans un corps corruptible? Une longue discussion s'est développée à ce sujet; je ne la reprends pas ici.⁷⁷ Je remar-

⁷² Ce qui semble ressortir du contexte. Cf. en particulier Gn. adu. Man. 2,7,8, cité ci-dessus p. 36.

⁷³ On a souvent discuté la question de savoir si Augustin admettait la possibilité pour Dieu de créer un homme qui, sans être pécheur, soit souffrant et mortel. L'immortalité, même si elle n'est pas constitutive physiquement de la nature pure originelle, était-elle en fait un dû à l'homme ou un don gratuit? (Pour la présentation de cette discussion, cf. G. VOLTA, *La redenzione dalla morte nel cristiano secondo s. Agostino*, p.74-81).

⁷⁴ Cf. Gn. adu. Man. 2,17,26.

⁷⁵ Cf. Gn. adu. Man. 2,19,29; lib. arb. 3,20,57; uera rel. 26,48.

⁷⁶ „Quid est enim dolor qui dicitur corporis, nisi corruptio repentina salutis eius rei, quam male utendo anima corruptioni obnoxiauit“ (uera rel. 12,23).

Cf. aussi les références de la note 68.

⁷⁷ Cf. G. MADEC, *La condition malheureuse*, dans BA 6, Paris 1976, = note complémentaire 18, p.578-583.

que cependant pour mon propos qu'Augustin affirme que l'homme a mérité d'avoir une descendance mortelle⁷⁸ et que la source de la mortalité est en Adam.⁷⁹ Or Augustin, dans sa lutte contre les manichéens, se montre très peu enclin à se figurer le début de l'histoire humaine comme un mythe. S'il prétend que la nature humaine a été viciée en Adam, il est difficile de penser qu'il croyait en même temps à la chute des âmes. Dans ce dernier cas, Adam ne serait plus qu'exemplaire. En fait, Augustin se met totalement dans une perspective d'histoire linéaire car il y trouve une faiblesse chez ses adversaires. En effet, les manichéens, tout en exposant un mythe présentant un temps historique, ne pouvaient soutenir l'historicité de l'origine telle que décrite dans le mythe.⁸⁰ Augustin historicise sans cesse ce début du mythe pour le ridiculiser.

Il semblerait donc logique qu'il ait envisagé la chute de l'homme dans la mortalité à l'intérieur d'un cadre historique avec un point de départ vraisemblable et précis. Quelle que soit l'origine de l'âme individuelle, la mortalité de chaque homme vient de la personne d'Adam.⁸¹

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre cette formule qui va devenir chère à l'évêque d'Hippone: la vieille vie qui fut le lot de la volonté libre chez Adam devient naturelle chez les autres hommes.⁸² Il ne s'agit pas de la nature originelle.

„Mais tout cela est le fait des hommes qui proviennent de la première condamnation à mort; car si ce n'est là une peine qui frappe l'homme, si c'est sa nature, il n'y a là aucun péché. En effet, si l'homme ne s'écarte pas de la condition dans laquelle il a été créé naturellement, de sorte qu'il ne peut accéder à l'état meilleur, il fait ce qu'il doit quand il fait cela. Au contraire, si l'homme avait été bon, il aurait été autre. Mais maintenant, puisqu'il est ainsi, il n'est pas bon et il n'a pas en son pouvoir d'être bon, soit qu'il ne voie pas en quel état il doit être, soit qu'il voie et ne soit pas capable de se mettre dans l'état où il voit qu'il doit être. Que ce soit là une peine, qui peut en douter? Or toute peine, si elle est juste, est peine du péché et s'appelle châtement.“⁸³

⁷⁸ Cf. mor. 1,7,12, cité ci-dessus p. 44, et aussi c. Faust. 6,3.

⁷⁹ Cf. Gn. adu. Man. 2,21,31-32.

⁸⁰ Cf. H.-Ch. PUECH, Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles, dans *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions*, Amsterdam September 1950, Amsterdam 1951, p.33-52. (Repris dans *En quête de la gnose*, I, Paris 1978, p.1-23.)

⁸¹ Cf. surtout lib. arb. 3,20,56ss.

⁸² „... ut quod in illo fuit uoluntarium, in nobis fieret naturale“ (c. Adim. 21).

⁸³ „Sed haec omnia hominum sunt ex illa mortis damnatione uenientium; nam si non est ista poena hominis sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est ita ut melius esse non possit, ea quae debet facit cum haec facit. Si

Comme on le remarque à propos de textes sur la mort du Christ, en particulier dans le *Contra Faustum*, Augustin laisse entendre que la mortalité, avec l'aspect péché, se propage par la concupiscence qui règne dans l'acte de la génération.⁸⁴

c) Valeur positive de la mortalité

Augustin se démarque fortement des manichéens sur un deuxième point: le sens de la mortalité.

Comme nous allons le voir, en montrant la valeur positive de la mortalité, c'est-à-dire de tout ce qui apparaît comme le mal dans la condition humaine, il la replace dans l'orbite de Dieu, pour qui elle n'est pas un domaine qui lui resterait totalement étranger.

L'étude menée au paragraphe précédent nous a déjà découvert que pour Augustin la mortalité – et tout mal – a sa source dans la créature libre et bonne et qu'elle se définit par rapport à Dieu: comme un éloignement, une soustraction de sa présence bienfaisante, comme un manque.

Celle que nous entreprenons ici sur la valeur de la mortalité, le sens des maux va montrer que la faute de l'homme n'a pas créé un domaine qui échapperait à Dieu et serait un mal définitif se dressant contre le Créateur.

L'origine des maux est double: ils proviennent du péché et de la punition du péché.⁸⁵ La punition du péché est comme la négation d'une négation: elle est donc positive.⁸⁶ Elle l'est d'une double manière: soit comme supplice des damnés, rétablissant ainsi la justice, soit surtout comme correction pour ramener les cœurs à Dieu.⁸⁷ Le fait même de la punition est lui aussi pédagogique: l'homme apprend par là que l'on ne peut échapper à Dieu auquel il n'a pas voulu se soumettre de plein gré.⁸⁸

La mortalité, comme punition du péché, est bonne dans de multiples aspects. Par le fait même que certaines choses de la nature sont pénibles à

autem bonus homo esset, aliter esset. Nunc autem quia ita est, non est bonus nec habet in potestate ut bonus sit, siue non uiuendo qualis esse debeat, siue uiuendo et non ualendo esse qualem debere esse se uidet. Poenam istam esse quis dubitet? Omnis autem poena si iusta est peccati poena est et supplicium nominatur“ (lib. arb. 3,18,51).

⁸⁴ Cf. ci-dessous p. 61.

⁸⁵ „Dupliciter enim appellatur malum: unum quod homo facit, alterum quod patitur; quod facit, peccatum est; quod patitur, poena“ (c. Adim. 26). Cf. aussi c. Fort. 16.

⁸⁶ „Cui propterea poenalis adhibetur ut ordinet eam ubi talem esse non turpe sit, et decori uniuersitatis congruere cogat, ut peccati dedecus emendet poena peccati“ (lib. arb. 3,9,26).

Cf. aussi c. Fort. 16; lib. arb. 3,2,4; c. ep. Man. 37,43.

⁸⁷ Cf. le texte cité à la note 91 et aussi c. ep. Man. 37,43-38,44; lib. arb. 3,22,76.

⁸⁸ Cf. Gn. adu. Man. 2,22,33.

l'homme, elles ont leur utilité: la désobéissance des choses rappelle à l'homme qu'il a à obéir à Dieu.⁸⁹

Les plantes vénéneuses sont là pour la peine de l'homme, mais aussi pour l'aiguillonner.⁹⁰ Les animaux pernecieux le gardent conscient de sa fragilité et donc dans l'humilité;⁹¹ ils l'aident à se détacher de cette vie en vue de l'autre vie; ils le dégoûtent de cette vie d'insécurité.⁹²

Cette vie est une préparation; elle est le temps où l'on „se fait“ en vue de l'au-delà. Le travail pénible est une école. On ne peut pas plus forcer un texte pour l'harmoniser avec une vue positive de la mortalité que ne le fait Augustin dans l'exégèse de la sentence de Dieu excluant Adam du paradis. Dieu dit: „*afin qu'il ne portât pas la main à l'arbre de vie*“; l'homme est venu dans les peines de cette vie en vue de porter un jour la main à l'arbre de la croix du Christ et de pouvoir ainsi vivre éternellement. Mais, même en prenant la sentence divine dans son sens obvie, Augustin aboutit étonnamment à la même conclusion: l'homme est sorti du paradis pour travailler la terre, c'est-à-dire son corps, et acquérir par là le mérite de rentrer au paradis. Ainsi cette vie de peine et de travail est de toute façon positive; l'homme y est placé en vue d'atteindre la béatitude.⁹³ Les tribulations sont un feu purificateur et non destructeur; la patience dans les épreuves conduit, avec la charité, à l'arbre de vie.⁹⁴

⁸⁹ „Ita in quantum tibi terrena seruiunt, docent te esse dominam suam; in quantum autem molesta sunt, docent, ut seruias domino tuo“ (c. ep. Man. 37,43).

⁹⁰ „Ergo dicendum est, quod per peccatum hominis terra maledicta sit, ut spinas pareret: non ut ipsa poenas sentiret, quae sine sensu est, sed ut peccati humani crimen semper hominibus ante oculos poneret, quo admonerentur aliquando a peccatis, et ad Dei praecepta converti. Herbae autem venenosae ad poenam, vel ad exercitationem mortalium creatae sunt; et hoc totum propter peccatum, quia mortales post peccatum facti sumus. Per infructuosas vero arbores insultatur hominibus, ut intelligant quam sit erubescendum sine fructu honorum operum esse in agro Dei, hoc est in Ecclesia; et timeant ne deserat eos Deus, quia et ipsi in agris suis infructuosas arbores deserunt, nec aliquam culturam eis adhibent“ (Gn. adu. Man. 1,13,19).

⁹¹ „Et tamen quia minus peccauerat homo quam diabolus, id ipsum ei ualuit ad reparandum salutem, quod principi huius mundi, partis rerum scilicet huius mortalis atque infimae, hoc est principi omnium peccatorum et praeposito mortis, usque ad mortalitatem carnis adductus est. Ita enim conscientia mortalitatis timidus et a uilissimis atque abiectissimis bestiis uel etiam minutissimis molestias atque interitum reformidans incertusque futurorum, et illicitas cohibere laetitias ex maxime superbiam, cuius persuasione deiectus est et quo uno uitio misericordiae medicina respuitur, frangere consueuit. Quid enim tam opus habens misericordia quam superbus miser?“ (lib. arb. 3,10,29).

⁹² Cf. Gn. adu. Man., 1,16,26.

⁹³ Cf. Gn. adu. Man., 2,22,34.

⁹⁴ Cf. Gn. adu. Man. 2,23,35-36.

La souffrance physique contribue elle aussi à l'éducation. La punition d'Eve, les douleurs de l'enfantement et la soumission de la femme à l'homme sont une figure par laquelle Dieu enseigne que c'est à travers l'effort douloureux que l'on parvient à soumettre ses passions. Loin d'être une malédiction, la parole de Dieu à Eve est un précepte.⁹⁵

Enfin, tout ce que l'homme peut trouver en lui de désordre, de lourdeur, de résistance, de révolte, va l'exhorter, l'exercer, le purifier, l'instruire, le former.

La souffrance qui provient de la difficulté à se défaire d'une mauvaise habitude est une exhortation à la maîtrise de soi pour ne plus tomber dans de telles habitudes.⁹⁶

La mortalité éclaire l'homme sur ce qu'il est, lui révèle que son âme n'est pas une parcelle de Dieu car elle peut se détériorer et exister sans la vie spirituelle, vicissitudes impensables en Dieu.⁹⁷ Elle est un bien aussi parce qu'elle humilie l'homme et le prépare ainsi à recevoir la miséricorde divine.⁹⁸

Augustin affirme que tout ce qui existe est bon en tant qu'être et que toute corruption démontre la bonté de l'être dans lequel elle survient.⁹⁹

Dans cette ligne, il considère les âmes atteintes par la mortalité dans ce qu'elles sont plutôt que dans ce qui leur manque. En un mot, on peut dire que la mortalité fut une peine pour la nature humaine en Adam, mais qu'elle est une grâce pour chaque homme.¹⁰⁰ L'homme naît avec un bien qui est moindre, mais il s'agit d'un bien et que de cela. L'ignorance et l'aveuglement ne sont pas tant des peines pour „son“ péché que des moyens propres à son avancement. Rien ne l'oblige à demeurer dans l'ignorance. Il peut en sortir. Par contre s'il refuse, il sera coupable de péché. La faiblesse de l'âme, due au corps abîmé, tend à ce but: par la patience, mériter la transformation du corps lui-même.¹⁰¹

⁹⁵ Cf. Gn. adu. Man. 2,19,26.

⁹⁶ Cf. *ibid.*

⁹⁷ Cf. Gn. adu. Man. 2,6,7; 2,8,11.

⁹⁸ Cf. lib. arb. 3,10,29, cité à la note 91.

⁹⁹ „Omnis natura quae minus bona fieri potest bona est, et omnis natura dum corrumpitur minus bona fit“ (lib. arb. 3,13,36). Cf. aussi c. ep. Man. 1,13,36ss; nat. b. *passim*.

¹⁰⁰ „Praecessit enim pars quaedam eius sublimior ad sentiendum recte facti bonum, sed quaedam tardior atque carnalis non consequenter in sententiam ducitur, ut ex ipsa difficultate admoneatur eundem implorare adiutorem perfectionis suae quem inchoationis sentit auctorem, ut ex hoc ei fiat carior dum non suis uiribus, sed, cuius bonitate habet ut sit, eius misericordia subleuatur ut beata sit. Quanto autem carior illi est a quo est, tanto in eo firmis adquiescit et tanto uberius eius aeternitate perfruitur“ (lib. arb. 3,22,65).

¹⁰¹ Cf. lib. arb. 3,18,51-20,57.

La nature humaine, dans ce qu'elle a de corrompu, est occasion de progrès. Elle n'est cependant pas entièrement abîmée et garde en elle-même déjà de grandes valeurs. Ce qui permet à Augustin de tenir ce raisonnement très optimiste: si la nature humaine dans la mortalité a encore de telles facultés, qu'en sera-t-il lors de sa restauration!¹⁰²

Dans le dernier traité antimanichéen, nous trouvons un texte où commence à se dessiner une question qui deviendra importante dans la querelle pélagienne: pourquoi la mortalité demeure-t-elle après la rémission des péchés? Les éléments de la réponse sont là, mais encore peu développés:

„On peut trouver étrange que ceux qui sont plus forts par l'esprit soient plus faibles par le corps. En fait, rien d'étonnant à ce que, délivrés par la rémission des péchés, ils subissent l'épreuve de la mortalité du corps, dont l'immutabilité sera leur couronne. Car on n'évite pas facilement le supplice, sinon quand, délivré du corps, on vainc par les mérites. [. . .] Si donc l'âme revêtue d'une chair mortelle par la peine du péché, devient meilleure et ne vit pas selon la chair mortelle, elle changera sa condition charnelle contre une condition meilleure et méritera d'avoir un corps immortel“.¹⁰³

La mortalité demeure comme exercice.

2. La mort physique

Il était nécessaire de cerner l'ensemble de la présence du thème de la mort dans les *écrits antimanichéens* pour situer la pensée sur la mort physique.

Les pages précédentes se sont attachées à déterminer le contenu et le sens de ce qu'Augustin définit souvent comme la mortalité.

Il en ressortait que, à l'instar des manichéens, c'était la vie humaine en ce monde qui se trouvait ainsi qualifiée par la mort, l'état de l'homme affaibli, en proie aux difficultés dues à la nature hostile, au corps insoumis et tentateur et à sa division intérieure.

¹⁰² Cf. Gn. adu. Man. 1,18,29.

¹⁰³ „Si autem mouet, cur mente fortiores infirmiores sint corpore, non est mirum, ut peccatorum remissione liberati mortalitate corporis exerceantur, cuius immortalitate coronabuntur. non enim facile subplicium deuitatur, nisi ille, qui eo soluitur, meritis uicerit. (. . .) animus igitur mortalem propter subplicium peccati carnem gerens, si commutatus in melius, non secundum mortalem carnem uixerit, et ipsam in melius commutat, et immortale corpus habere merebitur“ (c. Sec. 10). Pour cette question durant la période pélagienne, cf. ci-dessous p. 153.

En fait, le sujet véritablement atteint est l'âme, la partie consciente de la personne; c'est elle qui ressent cette condition funeste.

Et si le terme *mortalitas* peut parfois désigner le fait de devoir mourir, ce n'est pas l'événement ponctuel de la séparation du corps et de l'âme qui est visé, mais la présence de la corruption tout au long de la vie. C'est pourquoi Augustin parle volontiers de corps „destiné à la mort“, comme on l'a vu plus haut.¹⁰⁴

La mortalité physique est donc partie intégrante de la condition globale de faiblesse.¹⁰⁵

L'absence d'un intérêt particulier à l'événement du décès est surtout sensible dans les premières *oeuvres antimanichéennes*. On le remarque entre autres dans l'exégèse d'un certain nombre de passages bibliques qui auraient dû amener le sujet de la mort physique, mais qui, ici, suscitent d'autres intérêts.¹⁰⁶

Deux passages du *De Genesi aduersus Manicheos* montrent les clivages entre la pensée manichéenne et augustinienne:

– le premier, déjà cité plus haut:

„Nous disons, en effet, que le corps humain après le péché a commencé à être corrompu, fragile et destiné à la mort, et ces ennemis aveugles n'ont horreur de rien tant que de cette mortalité que nous avons méritée par la damnation. Or, on le demande, était-ce difficile à Dieu, tout en formant l'homme du limon de cette terre, de rendre son corps incorruptible, si fidèle au précepte que Dieu lui avait donné, l'homme n'avait pas consenti à pécher? Nous affirmons que la forme du ciel lui-même a été faite de rien, ou d'une matière informe, parce que nous croyons à la toute-puissance de Celui qui l'a fait, et dès lors comment s'étonner que notre corps, qui a été fait d'un limon quelconque, eût pu sortir tel des mains de l'Artiste tout-puissant, qu'il n'affligeât l'homme avant le péché par aucune infirmité, par aucun besoin et qu'il ne fût à l'abri de toute corruption?“¹⁰⁷

¹⁰⁴ Cf. p. 36.

¹⁰⁵ „Ut autem de illo primo coniugio et cum ignorantia et cum difficultate et cum mortalitate nascamur, quoniam illi cum peccauissent et in errorem et in erumnam et in mortem praecipitati sunt“ (lib. arb. 3,20,55).

¹⁰⁶ Cf. par exemple: mor. 1,30,64; lib. arb. 2,13,37; c. Fort. 25.

¹⁰⁷ „Dicimus enim tabidum et fragile et morti destinatum corpus humanum post peccatum esse coepisse. Non enim in nostro corpore isti exhorrescunt nisi mortalitatem, quam damnatione meruimus. Quid autem mirum, aut difficile Deo, etiamsi de limo istius terrae hominem fecit, tale tamen corpus ejus efficere, quod corruptioni non subjaceret, si homo praeceptum Dei custodiens peccare nolisset? Si enim speciem coeli ipsius de nihilo, vel de informi materia dicimus factam, quia omnipotentem artificem credimus; quid mirum si corpus, quod de

– le second:

„Mais les Manichéens ont horreur de leurs corps même, non en vue de la mortalité que nous avons méritée par la prévarication, mais pour nier que Dieu en soit le Créateur. On dirait que leurs yeux de chair se sont ouverts et que, comme Adam et Eve, ils éprouvent aussi le dégoût de la nudité.“¹⁰⁸

Augustin dit donc, d'une part, que rien n'horrifie autant les manichéens que la mortalité et, d'autre part, que ce qui leur déplaît dans le corps, ce n'est pas sa mortalité mais sa matérialité. Ensemble, ils reconnaissent la misère du corps. Mais ils s'opposent sur la nature de sa fragilité.

Pour les manichéens, le corps lui-même est un mal, en tant que matériel et non en tant que mortel. Sa corruptibilité les horrifie en ce sens que c'est elle qui leur révèle le caractère funeste du corps matériel. Si Dieu en est l'auteur, il a créé quelque chose de mauvais. Si les chrétiens refusent cette conséquence, il faudra conclure que le corps n'est pas l'oeuvre de Dieu mais du Mal.

Mais d'autre part, la mortalité du corps ne peut leur déplaire puisqu'elle est la seule possibilité pour l'âme d'en être libérée.

Pour Augustin, par contre, le corps n'est pas mauvais en soi; sa corruptibilité n'est qu'une situation momentanée, une déchéance passagère. Adam, avant le péché, avait un corps qui ne se corrompait pas; cependant, il n'aurait obtenu l'incorruptibilité que s'il avait observé le précepte. Il nous faut donc penser à une double immortalité: celle d'Adam avant le péché qui était comme provisoire et celle, définitive, qu'il aurait acquise par son obéissance.

Augustin entend défendre ainsi la bonté du corps actuel. La nature de celui-ci n'est pas différente de celle du corps d'Adam avant la chute. Le corps originel n'était pas mauvais puisqu'il pouvait être préservé de la mort. C'est encore le cas maintenant, même si Dieu, en punition du péché, ne le préserve pas de la corruption. Dieu n'a pas perverti la nature; il ne s'est pas mis à créer des corps mauvais. Le corps est bon mais susceptible de mortalité ou d'immortalité selon le comportement de l'homme.

limo qualicumque factum est, potuit ab omnipotente artifice tale fieri, ut nulla molestia, nulla indigentia cruciaret hominem ante peccatum, et nulla corruptione tabesceret?" (Gn. adu. Man. 2,7,8).

¹⁰⁸ „Sed istis etiam corpora sua displicent, non propter poenalem mortalitatem, quam peccando meruimus, sed ita ut negent Deum esse corporum conditorem, tanquam apertis oculis carnis nuditas ista displiceat" (Gn. adu. Man. 2,26,38).

La crainte de la mort est un signe de la bonté du corps. L'attitude de l'homme qui craint la mort, même dans sa misère, est une preuve que toute chose, en tant qu'elle est un être, est bonne, meilleure que le non-être et qu'il n'y a de mal que „greffé“ sur un bien.¹⁰⁹ L'amour de l'être est fondamental dans l'homme; s'il est conséquent avec cet amour, il s'attachera à ce qui a le plus d'être, aux choses qui ne passent pas, à l'Être suprême.¹¹⁰ Le suicidaire cherche en fait un mieux être.¹¹¹

Dans le *Contra Faustum*, tout à fait dans le même sens, Augustin évoque l'instinct de conservation des animaux et, à propos de l'homme, fait allusion à Eph 5,29¹¹², verset qu'il reprendra longuement dans le *De cura pro mortuis gerenda*, à propos du corps des défunts.¹¹³ La douleur est un bien dans ce sens qu'elle résulte de la résistance de notre être contre ce qui cherche à le détruire. La corruption qui agit sans rencontrer de résistance et donc sans provoquer de douleur est bien plus dégradante: elle diminue l'être même.¹¹⁴

Il n'est donc pas étonnant qu'Augustin escamote l'événement de la mort physique. Le changement dans la situation de l'homme s'opère non dans la mort, mais dans la résurrection.¹¹⁵ L'événement important est la restauration définitive de la nature humaine dans son intégralité. La mortalité disparaîtra et l'homme tout entier sera transformé.

Voilà pour les premiers traités. Puis, peu à peu, la mort sera plus considérée en tant que telle, en lien avec le péché et cela dans la ligne des *commentaires de Romains*.

Pour ce qui est de la mort dans le cadre propre de la lutte antimanchéenne, il faut encore relever un point particulier: la *métempsychose*. Dans la discussion sur les aliments en fonction de la croyance manichéenne que des parcelles divines de même nature que l'âme se trouvent dans les plantes et les animaux, Augustin remarque que, pour ses adversaires, une chair sans âme, une chair morte est impure, car il n'y a plus de parcelle divine en elle.¹¹⁶ Il combat ces théories en les poussant à bout pour en montrer le

¹⁰⁹ Cf. lib. arb. 3,6,18-20. Pour l'évolution de la pensée d'Augustin sur la peur de la mort, cf. ci-dessus p. 18; 22 et ci-dessous p. 84-85; 153-154; 185.

Cf. aussi M. SPANNEUT, *Le stoïcisme de saint Augustin*.

¹¹⁰ Cf. lib. arb. 3,7,21.

¹¹¹ Cf. lib. arb. 3,8,22-23. Face aux donatistes, Augustin élaborera une toute autre réflexion sur le suicide; cf. ci-dessous p. 110-114. Cf. aussi J. BELS, *La mort volontaire dans l'oeuvre de saint Augustin* (qui n'analyse que la période donatiste).

¹¹² „Nemo enim umquam carnem suam odio habuit“.

¹¹³ Cf. c. Faust, 21,5-7; et aussi Gn. adu. Man. 2,12,27; cura mort. 7,9ss.

¹¹⁴ Cf. nat. b. 20.

¹¹⁵ Voir ci-dessous, p. 68-72.

¹¹⁶ Cf. mor. 2,15,37.

ridicule. Entre autres il montre que les manichéens sont amenés à attacher plus de prix à la mort d'un concombre ou d'un pain qu'à celle d'un homme; ils refusent en effet de donner de telles nourritures à un affamé de peur que les parcelles de vie qui y sont enfermées ne soient liées plus fortement à la matière. On sent qu'Augustin fait appel au sens commun de ses lecteurs: il est évident que la vie humaine a plus de valeur.¹¹⁷

Que même en dehors d'un tel choix – vie d'un homme ou vie d'un concombre? – l'on puisse sans homicide tuer les animaux et couper les plantes, cela relève aussi du bon sens et rien n'y contredit dans la Bible. Certes les animaux souffrent, mais comme leur âme n'est pas raisonnable, on n'a pas à s'en préoccuper.¹¹⁸ Si l'on suivait la pensée manichéenne, chacun pourrait supposer que toute peine qu'il a faite à un animal a pu toucher l'âme de ses parents.¹¹⁹

Dans ce cadre, Augustin donne des raisons d'éviter l'homicide. Celui que l'on tuerait aurait pu être encore utile aux autres et surtout il aurait eu plus de temps pour progresser en sagesse et mourir avec plus de profit.¹²⁰ A partir de ce qui est dit de l'animal, on peut déduire pour l'homme que l'on évitera de le tuer parce que la mort lui est douloureuse et que l'on ne saurait mépriser cette souffrance chez un semblable qui est raisonnable.¹²¹

*Valeur de la mort*¹²²

Enfin, il faut relever les valeurs positives qu'Augustin attribue à la mort en opposition aux manichéens.

Dans le *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum*, Augustin indique une première fois comment on pourrait juger positivement la mort, si l'on y réfléchit en fonction de la situation du corps. Dans notre état actuel, celui-ci est une chaîne. C'est lui qui dicte sa loi. Il désire prolonger cette situation qui lui semble avantageuse et, pour éviter d'être frappé par la mort, il en inspire la crainte à l'âme pour qu'elle la fuie. Mais en fait, la mort serait profitable pour l'âme et mériterait d'être désirée, car

¹¹⁷ Cf. mor. 2,16,53; 2,17,58; c. Faust. 15,7.

¹¹⁸ Cf. mor. 2,17,59-64; c. Adim. 12; lib. arb. 3,23,69.

¹¹⁹ Cf. c. Adim. 12,2; c. Faust. 22,72.

¹²⁰ „Non necandi hominis quippe certissima ratio est, ne aut eum neces cujus sapientia et virtus aliis plurimum prodest, aut eum qui forte poterat ad sapientiam pervenire, sive extrinsecus ab aliquo admonitus, sive interioribus cogitationibus divinitus illustratus. Animam autem hominis, quanto sapientior corpore excesserit, tanto utilius excedere veritas docet“ (mor. 2,17,55). Cf. aussi c. Adim. 17,3.

¹²¹ Cf. mor. 2,17,59; c. Adim. 12,1.

¹²² Rufin le Syrien utilise des arguments proches de ceux d'Augustin pour montrer le côté positif de la mort; cf. ci-dessous p. 136-137.

si l'âme utilise bien son corps en cette vie, elle sera dans l'au-delà pleinement réformée par Dieu sans plus subir de contrariété.¹²³

Augustin était sans doute empêché d'insister sur ce point qui aurait pu laisser croire qu'il pensait que la mort est une délivrance dans le même sens que les manichéens. Pour ceux-ci, la fin de la vie d'un homme, d'un animal ou d'une plante n'était pas nécessairement une délivrance; seules les parcelles de lumière contenues dans les Elus ou libérées par eux étaient délivrées de la prison terrestre.¹²⁴

Cependant, intéressés avant tout par ce cas-là, ils louaient la mort comme une délivrance. Voici une formule qui nous donne presque une définition manichéenne de la mort:

„En effet, vous louez et vous présentez la mort comme étant la séparation de l'âme, c'est-à-dire, de la nature de votre Dieu du corps de ses ennemis, en d'autres termes, de l'oeuvre du diable.“¹²⁵

Ils mettaient peut-être si fort l'accent sur ce point-là que l'on pouvait avoir l'impression qu'ils auraient dû se réjouir de ce que l'on tue les animaux.¹²⁶ Cependant, en même temps, il semble que la mort physique pouvait représenter pour eux aussi une réalité qui ne venait pas de Dieu.¹²⁷

¹²³ „Inter omnia quae in hac vita possidentur, corpus homini gravissimum vinculum est, justissimis Dei legibus, propter antiquum peccatum, quo nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius. Hoc ergo vinculum ne concutiat atque vexetur, laboris et doloris; ne auferatur atque perimatur, mortis terrore animam quatit. Amat enim illud vi consuetudinis, non intelligens, si eo bene atque scienter utatur, resurrectionem reformationemque ejus ope ac lege divina sine ulla molestia juri suo subditam fore: sed cum se hoc amore tota in Deum converterit, his cognitis mortem non modo contemnet, verum etiam desiderabit“ (mor. 1,22,40. Traduction difficile; cf. J.K. COYLE, Augustine's „De Moribus Ecclesiae Catholicae“, p.372-374). La réflexion sur le perfectionnement de l'homme au-delà de la mort se prolongera durant la querelle pélagienne; cf. ci-dessous p. 162-163.

¹²⁴ Cf. par exemple c. Faust. 20.21, cité p. 67-68.

¹²⁵ „Mortem quippe tamquam separationem animae, id est, naturae dei uestri a corpore inimicorum eius, hoc est a figmento diaboli, praedicatis atque laudatis“ (c. Faust. 30,6).

„Tod im Sinne der Trennung der Seele von den Fesseln des Körpers, wenn der fromme, asketische Manichäer, endlich befreit, die stoffliche Welt verliess, um in das Land des Lichtes heimzukehren, aus dem er solange verbannt gewesen war, bedeutete 'a consummation devoutly to be wished' (eine aufs innigste zu wünschende Vollendung): für ihn war dies das Leben, und der Tod hatte eine von der üblichen abweichende Bedeutung, nämlich die fortdauernden Daseins der Seele im Stoffe“ (Ch.R.C. ALLBERRY, Symbole von Tod und Wiedergeburt im Manichäismus, p. 131).

¹²⁶ Cf. mor. 2,17,59-60.

¹²⁷ Cf. c. Fel. 1,19; nat. b. 2.

Autre point positif: la perspective de la mort est une exhortation morale tout au long de la vie. La mort encourage l'homme à se garder du péché. La menace de mort devait soutenir la fidélité d'Adam; l'homme actuel a l'avantage de voir se réaliser la menace et la monition est ainsi plus efficace. En fait, la perspective de la mort joue de façon bien différente dans les deux cas: Adam était exhorté à ne pas pécher pour éviter la mort; par contre l'homme actuel évitera la faute justement parce qu'il doit mourir et qu'il s'attend à un jugement.¹²⁸

Relevons encore deux points particuliers dans lesquels Augustin montre avant tout des éléments positifs dans la réalité de la mort.

Augustin défend la valeur de l'Ancien Testament que les manichéens attaquaient.¹²⁹ Entre autres, se trouve un reproche sur un point particulier qui touche notre sujet: dans l'Ancien Testament, il est souvent prescrit de tuer ses ennemis; ce qui est en contradiction avec le Nouveau Testament.

Augustin va montrer que la peine de mort n'est pas absente du Nouveau Testament, ni des apocryphes aimés des manichéens; il relève les aspects positifs de telles peines, mais sans amener d'arguments théologiques regardant la mort. Les châtiments de Dieu, parmi lesquels la peine de mort, ont un but éducatif: par la crainte, aider les charnels à éviter les peines éternelles.¹³⁰ La mort temporelle punit le pécheur et émonde le juste ou le corrige comme un père le fait pour ses enfants.¹³¹ Les martyrs, le Christ lui-même n'ont pas été épargnés.¹³² D'ailleurs, ceux qui sont tués sont de toute façon des mortels.¹³³ Pour la Providence divine, ce qui meurt ne périt pas.¹³⁴

¹²⁸ „Nihil oberat Deo peccatum ejus: et sive non peccaret, mors nulla esset; sive quia peccavit, alii mortales de peccato ejus corriguntur. Nihil enim sic revocat homines a peccato, quemadmodum imminetis mortis cogitatio“ (Gn. adu. Man. 2,28,42).

Cf. aussi lib. arb. 3,10,29, cité à la note 91.

¹²⁹ Ici apparaissent des réflexions sur le martyre et la peine de mort qui se développeront surtout contre les donatistes. J'y donnerai alors les références aux livres et articles qui traitent explicitement de ces sujets. Cf. ci-dessous p. 97-104.

¹³⁰ Cf. c. Adim. 17,2-5 qui se résume par cette affirmation: „Ecce manifestum est deum cum dilectione corrigere non solum infirmitatibus et aegritudinibus sed etiam mortibus temporalibus eos, quos non uult damnare cum mundo“ (17,3). Cf. aussi le texte très parallèle: c. Faust. 22,79.

¹³¹ Cf. surtout c. Faust. 22,19-21.73-78; et aussi 16,16.

¹³² Cf. c. Faust. 22,20-21; 22,7.

¹³³ „Quid enim culpatur in bello? an quia moriuntur quandoque morituri, ut domentur in pace uicturi?“ (c. Faust. 22,74).

Cf. D. AGRIOLAS, La guerra nel pensiero di sant'Agostino, dans *Palestra del Clero*, 56, 1977, p.725-734.

¹³⁴ „Ipsum uero deum, quod talia iusserit, audere reprehendere uel deum iustum et bonum talia iubere potuisse non credere hominis est, ut mitius loquar, cogitare non ualentis diuinæ

Une exécution capitale n'est légitime que par celui qui est revêtu d'une autorité légale ou qui en reçoit l'ordre de Dieu. C'est en particulier le cas des soldats à la guerre.¹³⁵ Dans ce même cadre, Augustin apporte l'exemple des martyrs, exemple qui pourrait laisser croire que la Nouvelle Alliance où l'on se laisse tuer s'oppose à l'Ancienne où l'on mettait à mort l'ennemi. L'argumentation d'Augustin ne manque pas de subtilité. Dans l'Ancien Testament, on s'est battu sur l'ordre de Dieu pour un royaume terrestre, signe de celui du ciel. Depuis le Christ, on méprise cette vie en témoignage de l'attente d'un autre royaume. Le Christ a donné non seulement le précepte, mais encore l'exemple de la patience. D'ailleurs, l'Ancien Testament n'a pas manqué d'exemples de martyrs ni le Nouveau du juste combat des empereurs chrétiens.¹³⁶

Tout cela reste au niveau d'une réflexion sur la Providence. Augustin n'entre pas dans une théologie de la mort et ne s'occupe pas non plus du côté psychologique, humain, existentiel de ce dernier événement de l'homme sur la terre.

Il faut encore relever parmi les points positifs ce qu'Augustin dit au sujet de la mort des petits enfants.

Il est fort possible que pour combattre la doctrine catholique du „mal volontaire“, des manichéens aient discuté du cas des enfants qui souffrent et meurent sans avoir pu faire usage de leur volonté. Il serait ainsi intéressant de remarquer que le premier développement sur la mort des enfants soit suscité par la lutte antimanichéenne.

La réponse est, elle aussi, intéressante. Augustin n'a que du positif à relever. La mort des enfants est utile à leur entourage qui, par ces peines temporelles, est exhorté à se détourner de l'attachement à ce monde pour rechercher la vie éternelle. Il est fort probable que Dieu compensera dans les enfants eux-mêmes les peines ainsi subies, comme ce fut le cas pour les Saints Innocents de Bethléem.¹³⁷

providentiae per cuncta summa atque ima tendenti nec nouum esse, quod oritur, nec perire quod moritur“ (c. Faust. 22,78).

¹³⁵ „Consultaue illa aeterna lege reperio non debuisse hominem ab illo, qui nullam ordinatam potestatem gerebat, quamuis iniuriosum et inprobum occidi“ (c. Faust. 22,70).

„Sed quia sciebat eos, cum haec militando facerent, non esse homicidas, sed ministros legis, et non ultores iniuriarum suarum, sed salutis publicae defensores . . .“ (c. Faust. 22,74). Cf. aussi c. Faust. 22,73.

¹³⁶ Cf. c. Faust. 22,76.

¹³⁷ „Cum autem boni aliquid operatur deus in emendatione maiorum, cum paruulorum suorum qui eis cari sunt doloribus ac mortibus flagellantur, cur ista non fiant, quando cum transierint pro non factis erunt in quibus facta sunt, propter quos autem facta sunt, aut meliores erunt, si temporalibus incommodis emendati rectius elegerint uiuere, aut excusationem in

Est-ce encore les manichéens qui ont posé la question de l'utilité d'une vie engourdie dans l'ignorance qui n'a pas eu le temps de „s'éveiller“ avant de mourir. La réponse d'Augustin est plus étonnante. Bien sûr, leur existence a un sens, car aucun être n'est créé sans quelque utilité, même si nous ignorons laquelle.¹³⁸

futuri iudicii supplicio non habebunt, si uitae huius angoribus ad aeternam uitam desiderium conuertere noluerunt? Quis autem nouit quid paruulis, de quorum cruciatibus duritia maiorum contunditur aut exercetur fides aut misericordia probatur, quis ergo nouit quid ipsis paruulis in secreto iudiciorum suorum bonae compensationis reseruet deus, quoniam, quamquam nihil recte fecerint, tamen nec peccantes aliquid ista perpessi sunt? Non enim frustra etiam infantes illos, qui, cum dominus Iesus Christus necandus ab Herode quaereretur, occisi sunt, in honore martyrum receptos commendat ecclesia“ (lib. arb. 3,23,68). Voir tout le contexte: 3,23,66-68.

¹³⁸ „Aut qualis in futuro iudicio deputabitur cui neque inter iustos locus est, quoniam nihil recte fecit, neque inter malos, quoniam nihil peccauit?“ Quibus respondetur ad uniuersitatis complexum et totius creaturae uel per locos uel per tempora ordinatissimam connexionem non posse superfluum creari qualemcumque hominem, ubi folium arboris nullum superfluo crearetur, sed sane superfluo quaeri de meritis eius qui nihil meruerit. Non enim metuendum est de uita esse potuerit media quaedam inter recte factum atque peccatum et sententia iudicis media esse non possit inter praemium atque supplicium“ (lib. arb. 3,23,66).

Augustin reviendra deux fois à ces textes du *De libero arbitrio* qui, d'une part, admettaient la possibilité de récompense pour l'enfant ayant souffert, sans distinguer entre baptisé et non baptisé, et, d'autre part, envisageaient la condition pénible de l'enfant sans référence au péché originel en lui. Sans nier un progrès dans sa réflexion, Augustin refuse d'y reconnaître un changement d'opinion; il y a changement de circonstances et approfondissement de la pensée. Cf. perseu. 11,27-12,30; ep. 166,7,18ss; cf. aussi retr. 1,9,6. Cf. encore ep. 226,8. Cf. Y. DE MONTCHEUIL, L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le „De libero arbitrio“ de saint Augustin, dans *Recherches de science religieuse*, 23, 1933, p.197-221 (repris dans Y. DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, Paris 1946, p.93-111).

3. Le Christ et la mort

Augustin affirmait dans le *De libero arbitrio*¹³⁹ que si l'homme pouvait acquérir la béatitude ce ne pouvait être que par le Christ.

Le Christ nous libère de la mort, c'est-à-dire de la mortalité, de notre situation actuelle.

Les formules employées par les adversaires d'Augustin sont souvent proches de celles des catholiques. Mais est-ce le cas du contenu? L'analyse du *Contra Fortunatum* révèle la difficulté de saisir leur christologie. Fortunat est peut-être celui qui utilise les expressions les plus orthodoxes. Mais on perçoit obscurément qu'il se trouve dans une toute autre perspective. Jésus est l'image des âmes envoyées dans le monde pour y souffrir et y mourir. S'agit-il de sa propre âme que le Christ livre pour la rendre ou bien de celle des hommes? On voit pointer l'idée du *Jesus patibilis*.¹⁴⁰

La mort du Christ est ce qui l'apparente à nos âmes mortes et sa résurrection est signe de ce que nous serons: sauvés de cette condition. Mais Fortunat ne fait pas de lien direct entre la venue du Christ, sa mort et notre salut. Le Christ, tout comme nous, est venu mourir, envoyé par le Père.¹⁴¹ Plus loin il semble nier que le Christ ait réellement pris chair.¹⁴²

Si la christologie manichéenne reste difficile à cerner en elle-même, on peut cependant relever des insinuations constantes dans les affirmations d'Augustin qui lui font face.

Sur le sujet de la mort du Christ et de notre délivrance de la mort, Augustin va souligner fortement deux points en opposition aux manichéens: la réalité de l'incarnation et de la mort du Christ et son efficacité personnelle pour les autres hommes.

¹³⁹ „Sed quoniam non sicut sponte homo cecidit ita etiam surgere potest, porrectam nobis desuper dexteram dei, id est dominum nostrum Iesum Christum, firma fide teneamus et expectemus certa spe et caritate ardenti desideremus“ (lib. arb. 2,20,54).

Pour une vue générale de la christologie d'Augustin, permettant de situer mes remarques, cf. en particulier: T. VAN BAVEL, Recherches sur la christologie d'Augustin. L'humain et le divin dans les Christ d'après saint Augustin, (= Paradosis, 10), Fribourg 1954; G. REMY, Le Christ Médiateur dans l'oeuvre de saint Augustin, 2. vol., Paris 1979, dactyl.; W. GEERLINGS, Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Mainz 1978, (sur cet ouvrage, voir les remarques de B. STUDER, Zur Christologie Augustins, dans Augustinianum, 19, 1979, p.539-546); B. STUDER, Le Christ, notre justice, selon saint Augustin, dans Recherches Augustiniennes, 15, 1980, p.99-143.

¹⁴⁰ Cf. c. Fort. 33.

¹⁴¹ Cf. c. Fort. 7-8.

¹⁴² Cf. c. Fort. 19; cf. aussi diu. qu. 14; c. ep. Man. 8,9.

Cf. W. GEERLINGS, Der manichäische „Jesus Patibilis“ in der Theologie Augustins, dans Theologische Quartalschrift, 152, 1972, p.124-131. L'Auteur présente en particulier le pourquoi de l'insistance d'Augustin sur la réalité de l'Incarnation, face aux manichéens.

Les manichéens niaient la réalité de la mort du Christ. Ils s'appuyaient en particulier sur Dt 21,23 qui maudit celui qui pend au gibet.¹⁴³ Ils le citaient souvent, nous dit saint Augustin:

„On lit dans le *Deutéronome*: *Maudit soit quiconque est suspendu au bois*. Ce point est l'un de ceux que les Manichéens ont le plus ressassé.“¹⁴⁴

Lorsqu'il s'oppose à l'interprétation manichéenne de Dt 21,23 et à leur pensée sur la mort du Christ, Augustin développe des idées très proches des textes contemporains dans les *commentaires de Romains et de Galates*¹⁴⁵ qui, eux aussi, font état de ce même passage biblique. Dans *Expositio epistolae ad Galatas* 22, où se trouve ce verset, il est parlé des païens et des hérétiques qui ne comprennent pas spirituellement le sens de l'Écriture, ce qui est sans doute une allusion aux manichéens et à ceux qui rejetaient l'Ancien Testament. Dans *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos* 26, Augustin rejette une fausse exégèse interprétant ce verset comme étant une malédiction lancée contre le Christ.¹⁴⁶

Faut-il conclure que le développement sur la christologie et plus particulièrement sur la mort du Christ, contenu dans ces commentaires en réponse aux fausses interprétations de Dt 21,23, soit fruit de la lutte antimanichéenne? Je dirais volontiers, sans trop préciser, que la nécessité de commenter ce verset vient de cette lutte; mais le contenu de l'explication, farcie de citations des *Épîtres aux Romains et aux Galates*, a une origine plus large.¹⁴⁷

¹⁴³ „*Maledictus omnis qui pendet in ligno*“ (Dt 21,23, cité dans Gal 3,13). Cf. A.-M. LA BONNARDIERE, *Biblia Augustiniana. Ancien Testament. Le Deutéronome*, Paris 1967, p.19.

La question 73 de *De diuersis quaestionibus LXXXIII* présente un autre verset de l'Écriture dont les manichéens devaient se servir pour justifier leur christologie et combattre le catholicisme: „*Et habitu inventus ut homo*“ (Phil 2,7). Augustin précise, d'une part, que le Verbe ne s'est pas changé en homme, comme une émanation divine vaincue par la nation des ténèbres et souffrant en ce monde, – le *Jesus patibilis* –, et, d'autre part, qu'il a assumé un vrai homme: il n'en a pas seulement pris l'apparence, mais il s'y est uni de façon réelle et efficace.

¹⁴⁴ „De eo, quod scriptum est in deuteronomio: *maledictus omnis*, qui in ligno pependerit. licet saepe a Manichaeis ista quaestio uentilata sit“ (c. Adim. 21).

¹⁴⁵ Cf. exp. Gal. 22; exp. prop. Rm. 26; diu. qu. 66,6. Voir ci-dessous p. 89-90.

¹⁴⁶ Dans les textes du *Contra Faustum* commentant ce verset, il admettra qu'il maudit le Christ; il acceptera la formule tout en donnant la même interprétation que dans ces textes-ci; cf. le texte ci-dessous p. 61.

¹⁴⁷ Un jugement prudent doit être maintenu pour deux raisons. D'une part, parce que Paul avait une présence assez importante dans le manichéisme, surtout africain (cf. W. GEERLINGS, *Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des vierten Jahrhunderts*, p.62ss; A. MUTZENBECHER, dans CCL 44, p.XVss;

C'est ainsi que se présente le livre 14 du *Contra Faustum*, riche d'éléments théologiques sur la mort. Il est provoqué par la même objection manichéenne¹⁴⁸, tirée de Dt 21,23. Augustin ne s'attarde pas à l'exégèse de ce verset qui, à ses yeux, n'offre pas de grandes difficultés. Il aborde le sujet fondamental de la réalité de la mort du Christ, qu'il s'attache à démontrer.¹⁴⁹

Augustin expose ensuite la pensée catholique sur la mort. Elle est le châtimement du péché; elle fait donc partie de la réalité globale du péché. Participer à la mort, c'est participer à la réalité du péché, sans nécessairement en porter la culpabilité que la mort ne confère pas mais sanctionne. Le Christ participe à la mort parce que sa chair vient d'Adam, mais sans avoir péché car il naît de la Vierge sans le concours d'un homme. Cela suffit pour qu'il ait un point commun avec la chair de péché; il a pris le péché sans la souillure. Le but de cette opération? Dieu déteste le péché et notre mort. C'est pourquoi il envoie son fils pour se revêtir de notre mort et la détruire.¹⁵⁰ Il est remarquable qu'Augustin ne parle pas ici de résurrection: le Christ communique son immortalité par son incarnation¹⁵¹ et détruit la mort par sa crucifixion. Il importe donc à Augustin d'insister sur la réalité de l'incarnation et de la mort du Christ pour que les effets soient réels en nous.

„Vous n'aimez point qu'il ait été maudit pour nous parce qu'il vous déplaît qu'il soit mort pour nous; or, nous serions étrangers à la malédiction de cet Adam si nous l'étions à sa mort. Mais si le vrai Fils de Dieu, toujours vivant dans la justice, et mort à cause de nos péchés dans une chair qu'il tient de notre châtimement, a pris la mort de l'homme et pour l'homme, il n'a point dédaigné de prendre également, de lui et pour lui, la malédiction qui accompagne la mort.“¹⁵²

l'Auteur mentionne d'autres études à ce sujet, p.XVI, note 1). D'autre part, parce que les commentaires de Paul sont aussi influencés par une perspective antimanichéenne (pour l'*Ad Simplicianum*, cf. A. MUTZENBECHER, *ibid.*; pour l'*Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos* et l'*Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, cf. P. FREDRIKSEN LANDES, *Augustine on Romans*, p. IX-X).

¹⁴⁸ Cf. aussi c. Fel. 2,10-11.

¹⁴⁹ Cf. c. Faust. 14,2.

¹⁵⁰ „Nisi enim deus odisset peccatum et mortem nostram, non ad eam suscipiendam atque delendam filium suum mitteret“ (c. Faust. 14,6).

¹⁵¹ „Tanto enim libentius nobis donat immortalitatem, quae futura est Christo ueniente, quanto misericordius odit mortem nostram, quae in ligno pependit Christo moriente“ (c. Faust. 14,6). Cf. C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*, II. Teil: *Die antimanichäische Epoche*, p.216-226.

¹⁵² „Displicet enim uobis maledictus pro nobis, quia displicet mortuus pro nobis: tunc enim extra maledictum illius Adam, si extra illius mortem. cum uero ex homine et pro homine mor-

Il ne faut sans doute pas se poser la question de l'origine de cette théologie de la mort du Christ en termes antithétiques: a-t-elle été provoquée par le manichéisme ou bien Augustin utilise-t-il une pensée forgée dans un autre cadre, d'autres circonstances, à savoir lors de l'exégèse de Paul et face aux questions ascétiques qui préoccupaient le milieu monastique? Le sujet de la mort était important en cette période, où, tant dans l'ascétisme chrétien que dans le mythe manichéen, on s'affrontait au problème de la condition actuelle de l'homme déchiré, condition dont la mort est le trait caractéristique. Il fallait rendre compte de la participation du Christ à cette condition et de la manière dont il en tirait les hommes.

Il n'est donc pas étonnant de trouver une théologie de la mort du Christ semblable dans les deux groupes d'oeuvres. Cependant l'accent est différent. Dans les *commentaires de Paul*, Augustin cherche à démontrer la participation du Christ à la condition pécheresse; ici, il lui importe surtout de souligner la réalité de sa participation à la nature humaine corporelle et mortelle.

C'est dans le *Contra Faustum* que l'on peut relever au mieux les insistances d'Augustin sur les rapports entre le Christ et la mort, face aux manichéens. Il combat une interprétation de la mort du Christ qu'il ne nous est pas facile de saisir car elle se situe à deux plans différents: le *Jesus patibilis* et le Jésus „historique“. Ce qui ne veut pas dire que ce sont là deux réalités séparées. Le mythe et l'histoire sont intrinsèquement liés.¹⁵³

Le *Jesus patibilis* c'est le (fils du?) premier homme, émanation divine venue combattre la nation des ténèbres. Vaincu, il est répandu dans le monde, lié aux êtres matériels.¹⁵⁴ Il est là, souffrant et attendant d'être libéré, d'être récupéré par le royaume de la lumière. C'est sans doute le sens de l'expression employée par Fauste:

„C'est par sa vertu et par suite de son effusion spirituelle que la terre a conçu et enfanté un Jésus passible qui est la vie et le salut des hommes et suspendu à tout bois. Par conséquent, nous avons pour l'univers entier la

tem suscepit, ex illo et pro illo etiam maledictum, quod morti comitatur, suscipere non dignatus est etiam ille, prorsus etiam ille filius dei semper uiuus in sua iustitia, mortuus autem propter delicta nostra“ (c. Faust. 14,6). Sur la réalité de l'incarnation liée à celle de la mort, cf. aussi les livres 26 à 28 de ce *Contra Faustum*.

¹⁵³ Cf. Fr. DECRET, L'Afrique manichéenne, vol. 2, p.216-218.

¹⁵⁴ Cf. c. Faust. 2,4-5.

même religion que vous avez, vous autres, pour le pain et le vin bien que vous en poursuiviez les auteurs de la haine la plus vive.¹⁵⁵

Le Jésus „historique“ est encore une émanation divine. Il vient sauver la lumière répandue et souffrante dans la matière. Il le fait par un mime sacré: en paraissant mourir sur une croix et ressusciter, il fait prendre conscience de leur situation et de leur destination aux parcelles divines prisonnières de ce monde.

Augustin combat donc un modèle entièrement différent de celui du catholicisme. La mort, la souffrance, la mortalité dont les âmes doivent être sauvées sont une chaîne qui les lie au monde des ténèbres, en particulier par l'ignorance.

Leur „mort“ se situe au niveau de l'esprit; c'est pourquoi elle peut être touchée efficacement par le message spirituel de la mort apparente du Christ.¹⁵⁶ Augustin se voit donc obligé d'insister sur deux points de christologie: le non-mélange de la divinité avec l'humanité et la réalité de l'assomption de l'homme par le Verbe.¹⁵⁷

Augustin rejette la fiction de la passion mystique du Christ. D'une part, il récuse que ce soit une fiction: le Christ s'est réellement uni quelque chose de notre nature mortelle et il a souffert non pas faussement, mais véritablement. D'autre part, il rejette l'idée de passion mystique: la nature de Dieu n'est pas corruptible, n'est pas soumise, opprimée et condamnée à la peine éternelle.

Il insiste donc sur la réalité de la mort du Christ.¹⁵⁸ Sans doute, refuse-t-il d'envisager le sens réel que revêt l'idée de la mort „feinte“ du Christ. Il

¹⁵⁵ „... terram quoque concipientem gignere patibilem Iesum, qui est uita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno. quapropter et nobis circa uniuersa et uobis similiter erga panem et calicem par religio est, quamuis eorum acerrime aderitis auctores“ (c. Faust. 20,2). Cf. aussi ibid. 20,11; 6,3; 22,22; 24,2; 26,5-8; 30,5-6.

¹⁵⁶ Le réalisme de salut par la croix peut ainsi s'exprimer chez Fauste de la même manière que chez les catholiques: „... nostrae salutis, quae futura erat ex ligno“ (c. Faust. 14,1). De même, la réalité de la mort du Christ historique peut s'exprimer de façon semblable à la pensée orthodoxe; Fauste ne fait pas de distinction entre les genres de mort du Christ, de Pierre, d'André et d'autres martyrs crucifiés (cf. ibid.; on remarque ici l'usage d'Actes apocryphes; cf. à ce sujet: E. JUNOD – J.-D. KAESTLI, L'histoire des Actes Apocryphes des Apôtres du III^e au IX^e siècle: le cas des Actes de Jean, (= Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 7), Genève - Lausanne - Neuchâtel 1982, p.58-59).

¹⁵⁷ Cf. c. Faust. 32,19. Ces deux points sont aussi conjointement explicites en ibid. 20,11; 26,6-8.

¹⁵⁸ Cf. en particulier c. Faust. 3,6; 5,5; 11; 12,4; 14; 16,11.12.15; 20,11; 23,10; 26-28; 29,2-3; 30,6; 32,7.19.

n'en a pas moins raison d'y voir un point important de l'hétérodoxie manichéenne.

Augustin a lutté dès le début de ses *oeuvres antimanichéennes* pour soutenir la réalité de l'incarnation et de la mort du Christ. Le lien du Christ avec l'homme est réel.

Mais sur la façon dont cette mort est efficace pour le salut des hommes, il semble qu'il ait progressé.

„La Sagesse de Dieu assuma l'humanité pour montrer comment nous mènerions une vie droite. Or, une condition de la vie droite, c'est de ne pas craindre ce qui n'est pas à craindre. Justement la mort n'est pas à craindre: il convenait donc de le faire voir par la mort de cette humanité assumée par la Sagesse de Dieu. Mais il y a des gens qui, sans craindre la mort même, ont tout de même horreur de tel genre de mort. Et malgré tout, comme la mort même n'est pas à craindre, ainsi nul genre de mort n'est à craindre pour l'homme dont la vie est bonne et droite: malgré tout, par conséquent, cela aussi dut être souligné par la croix de cet homme. En effet, parmi tous les genres de mort, il n'y en avait pas de plus odieux et redoutables.“¹⁵⁹

Cette question 25 du *De diuersis quaestionibus LXXXIII* pourrait avoir été écrite assez tôt parmi les *textes antimanichéens* au rang desquels Possidius la place.¹⁶⁰ Elle ne fait aucune allusion directe à la position adverse. Augustin se contente d'affirmer que le Christ s'est incarné pour être le „moyen“, le chemin du salut. Sa mort va permettre aux hommes d'évaluer la leur à sa juste mesure et de l'assumer positivement.¹⁶¹

¹⁵⁹ „Sapientia dei hominem ad exemplum quo recte uiueremus suscepit. Pertinet autem ad uitam rectam, ea quae non sunt metuenda non metuere. Mors autem metuenda non est. Oportuit ergo id ipsum illius hominis, quem dei sapientia suscepit, morte monstrari. Sunt autem homines qui, quamuis mortem ipsam non timeant, genus tamen aliquod mortis horrescunt. Nihilo minus igitur hoc quoque illius hominis cruce ostendendum fuit. Nihil enim erat inter omnia genera mortis illo genere execrabilius et formidolosius“ (diu. qu. 25).

¹⁶⁰ Pour l'*Indiculum* de POSSIDIUS, cf. BA 10, p.13.

¹⁶¹ Cet argument contre la crainte de la mort et de tout genre de mort reviendra souvent; cf. par exemple c. Adim. 21.

Même si la christologie d'Augustin s'enrichit durant sa vie, le thème de l'exemplarité du Christ revient tout au long de ses écrits. Cf. W. GEERLINGS, *Christus exemplum* (voir aussi les remarques de B. STUDER, *Zur Christologie Augustins*); cf. encore B. STUDER, „Sacramentum et exemplum“ chez Saint Augustin.

Plus tard, Augustin se démarquera plus radicalement de ses adversaires: la mort personnelle du Christ rachète par elle-même les hommes prisonniers du démon.¹⁶²

C'est la passion personnelle du Christ, victime injuste du démon, qui change la situation de l'humanité. Le démon se trouve débiteur du Christ fait homme. En infligeant la mort, il s'approprie un homme qui ne lui appartient pas, parce qu'innocent. Il est ainsi établi dans une condition inférieure à l'homme; face à l'humanité, il a passé du statut de créancier à celui de débiteur.¹⁶³

L'affirmation de la réalité de la résurrection du Christ s'inscrit dans la ligne du réalisme de l'incarnation et de la mort¹⁶⁴; elle souligne aussi la valeur du corps humain que nous récupérerons transformé pour l'éternité. L'assomption du corps du Christ dans le ciel fonde la certitude que notre corps sera également transformé au dernier jour.¹⁶⁵

Le *Contra Faustum* contient encore un premier énoncé du mystère de l'au-delà des défunts que fut la descente du Christ aux enfers.¹⁶⁶ Elle est

¹⁶² „Atque uerbum dei unicus dei filius diabolum, quem semper sub legibus suis habuit et habebit, homine indutus etiam homini subiugauit, nihil ei extorquens uolento dominatu sed superans eum lege iustitiae, ut, quoniam femina decepta et delecto per feminam uiro omnem prolem primi hominis tamquam peccatricem legibus mortis, malitiosa quidem nocendi cupiditate sed tamen iure aequissimo, uindicabat, tam diu potestas eius ualeret donec interficeret iustum, in quo nihil dignum morte posset ostendere. [...] Iustissime itaque dimittere cogitur credentes in eum quem iniustissime occidit“ (lib. arb. 3,10,31).

¹⁶³ B. STUDER pense que par cet argument „Augustin explique d'une manière plutôt populaire la doctrine biblique sur le Christ victorieux“ (dans *Le Christ, notre justice*, selon saint Augustin, p.124). Est-ce la cas?

Cf. aussi J. RIVIERE, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, Paris ³1933. Cf. ci-dessous p. 84-85; 151.

¹⁶⁴ „Quomodo enim resurrexisse credunt, quem mortuum fuisse non credunt? nam quomodo mortuum fuisse credunt, quem mortale corpus habuisse non credunt?“ (c. Faust. 12,4). Cf. aussi ibid. 29,2.

¹⁶⁵ „Nam quoniam domini nostri corpus post resurrectionem sic leuatum est in caelum, ut pro ipsa caelesti habitatione caelestem acceperit mutationem, et hoc sperare in die ultimo iussi sumus, ideo dixit apostolus: qualis terrenus, tales et terreni, id est mortales, et qualis caelestis, tales et caelestes, id est immortales non solum animis, sed etiam corporibus“ (c. Adim. 12,4). Pour cette question du salut apporté par le Christ, cf. B. STUDER, „Sacramentum et exemplum“ chez saint Augustin. L'Auteur montre la distinction de deux aspects du salut apporté par le Christ: l'exemple (démonstration et modèle à imiter) et la transformation. Le premier aspect est prépondérant avant 400.

¹⁶⁶ Brève allusion en c. Faust. 12,35; mais surtout 19,15 et 33,1-5. On trouvera d'autres textes d'Augustin à ce sujet (en particulier ep. 164), dans A.-M. LA BONNARDIERE, *La prédication du Christ aux esprits en prison*, 1 P 3,18-19, d'après l'interprétation de saint Augustin, dans *Etudes sur la Première Lettre de Pierre*. Congrès de l'Action Catholique Française pour

envisagée dans la discussion sur l'Ancien Testament dont Augustin montre la bonté en tant que tourné vers le Christ.¹⁶⁷ Et c'est en se demandant comment, concrètement, les justes de l'Ancien Testament ont part à la vie du Christ, qu'il réfléchit sur la descente aux enfers.¹⁶⁸

Fauste rejette la vie morale des patriarches comme mauvaise. Ils ont été rejetés dans les enfers. Même si le Christ les a délivrés, il n'en reste pas moins que leurs moeurs sont condamnables.¹⁶⁹

Augustin répond que les patriarches sont loués dans le Nouveau Testament pour leur vie et non pour une justification reçue après coup ou bien parce qu'ils se seraient corrigés juste avant leur mort.¹⁷⁰

l'Etude de la Bible, Paris 1979, (= *Lectio Divina*, 102), Paris 1980, p.247-267. Cf. aussi ci-dessous p. 191.

¹⁶⁷ En raison de l'opposition des manichéens à l'Ancien Testament, qui, selon eux, contredit le Nouveau, Augustin insiste pour montrer que le premier est entièrement tourné vers le second qu'il annonce, en particulier vers la mort et la résurrection du Christ. Cf. par exemple c. Faust. 12,11.24; 16,15-17.20-21.29; 19,9.15-16.

¹⁶⁸ „Quapropter quaeritur quidem inter scrutatores sanctarum scripturarum, utrum tantum profuerit antiquis iustis fides passuri et resurrecturi Christi quam uel reuelationibus discebant uel in prophetis intellegebant, quantum nunc prodest fides passi et resuscitati, an ipsa effusio sanguinis agni dei, quae facta est, sicut ipse dicit, pro multis in remissionem peccatorum, aliquid utilitatis et purgationis uel dederit uel addiderit etiam his, qui hoc futurum credentes, antequam fieret, ex hac uita emigrauerant, et utrum mors eius ad liberationem etiam mortuos uisitauerit. sed nunc istam quaestionem uel pertractando discutere uel aliquid in ea repertum etiam confirmando definire et longum est et huic operi non necessarium“ (c. Faust. 19,15).

¹⁶⁹ Cf. c. Faust. 33,1-3.

¹⁷⁰ Cf. c. Faust. 33,4-5.

4. Au-delà de la mort

a) Augustin rappelle les „fables“ manichéennes¹⁷¹

Augustin fait état des divers lieux où peut aboutir l'homme à sa mort selon les manichéens.

La parcelle divine qu'est l'âme humaine peut être enfermée dans le *Globus* avec la nation des ténèbres.¹⁷²

Deuxième possibilité, l'âme peut se réincarner dans les plantes et les animaux.¹⁷³

Enfin, elle peut s'élever vers la région céleste.¹⁷⁴

C'est dans le *Contra Faustum* qu'Augustin parle le plus explicitement de ces trois suites possibles de la mort. Les manichéens affirmaient que:

„Les âmes des morts quand elles sont mauvaises ou insuffisamment purifiées, recommencent le cercle de leurs évolutions ou même tombent

¹⁷¹ „Ces questions touchant à l'eschatologie et la vivacité des débats qui les ont entourées peuvent, à mon sens, nous permettre de tirer la dernière conclusion. Les problèmes touchant au sort qui attend l'âme à la mort ont toujours occupé une place importante dans les préoccupations des fidèles de toutes les religions. Certaines doctrines plus ‚consolantes‘, plus ‚miséricordieuses‘, ont incontestablement, de ce fait, une valeur apologétique, une puissance d'attrait et de rayonnement plus vive que celles qui prêchent qu'il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus. [...] Augustin le sait bien. ‚Fingunt se nimis bonos‘ écrit-il. Il a éprouvé lui-même l'attrait de cette ‚bonté‘ qui présente l'au-delà dans une perspective séduisante. Il s'acharne maintenant contre elle avec une virulence qui dépasse de loin celle qui l'anime quand il dénonce les autres aspects de son ancienne foi“ (Fr. DECRET, Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine, p.320-322).

¹⁷² „Si ergo istis membris die uestri uelut animae humanae ac rationali esset, ut dixi, peccandi uel non peccandi liberum uoluntatis arbitrium, recte fortasse pro grauibus criminibus illo globi subpicio plecterentur. nunc autem libertatem uoluntatis illas particulas habuisse dicere non potestis, quam totus deus ipse non habuit“ (c. Faust. 22,22). Cf. aussi ibid. 2,5-6; 5,7; 13,6; 23,10; 28,5; nat. b. 42-43. Cf. Fr. DECRET, Le „Globus horribilis“ dans l'eschatologie manichéenne, d'après les traités de saint Augustin, dans Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech, Paris 1974, p.487-492.

¹⁷³ Cf. ci-dessus p. 53-54.

¹⁷⁴ Cf. c. Faust. 20,21, cité ci-dessous. Ce texte est commenté par A.V.W. JACKSON, A Sketch of the Manichaean Doctrine concerning the Future Life, p.178-181.

Le voyage céleste de l'âme juste, après la mort, est une image, voire une croyance largement diffusée dans l'Antiquité. Dans cette même période, Augustin l'utilise à son compte: „At si post illos ignes uel etiam ante illos optimum illum uirum commutatum ad congruentiam caelestis habitationis ad sidera uideremus adtolli, utique laetaremur“ (lib. arb. 3,9,28).

Plotin l'utilisait (cf. Fr. CUMONT, Lux perpetua, Paris 1949, p.355-359); de même Origène (cf. ibid., p.187-188), Prudence (cf. P. BROWN, Le culte des saints, p.12-13 et note 6).

dans un état plus pénible; que les bonnes, au contraire, montent dans des nefs pour naviguer dans le ciel de ce monde vers le fantôme de la terre de lumière pour laquelle elles ont livré le combat où elles ont péri.¹⁷⁵

Pour les âmes condamnées, il relève avant tout que selon les „fables“ de l'adversaire, elles le sont sans qu'il y ait de leur faute; elles sont condamnées parce que le Père les envoie pour se défendre contre les ténèbres. Cruauté particulièrement repoussante: c'est une partie de lui-même qu'il livre ainsi. On comprend qu'Augustin insiste sur l'aspect automatique de la punition.

Pour les âmes qui se réincarnent, il précise que ce sont celles qui ne se sont pas suffisamment purifiées. Celles des Auditeurs auront le privilège d'entrer dans le corps d'un Elu ou d'un concombre (!) et pourront ainsi, après cette étape, atteindre au royaume de la lumière.¹⁷⁶

b) Augustin y oppose ses perspectives

Résurrection – béatitude

Outre les critiques qu'il formule contre la pensée manichéenne, Augustin présente avec certaines insistances la pensée catholique.

Dans le *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum*, Augustin est peu enclin à relever les valeurs du corps matériel comme tel. Cependant, contre les manichéens, il estime que celui-ci est un instrument qui mérite d'être entretenu et même de recevoir la sépulture¹⁷⁷, encore qu'il faille éviter toute déformation du culte des défunts que les manichéens ne manquaient pas de dénoncer chez les catholiques.¹⁷⁸

Il est intéressant de noter le sens qu'Augustin donne à résurrection au début de cette lutte. J.K. COYLE fait remarquer qu'il s'agit d'une réformation de l'âme. Aux textes que cite cet Auteur, il faudrait ajouter un passage du *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum* lui-même,

¹⁷⁵ „animas mortuorum malas minusue purgatas aut in reuolutiones ire aut in grauiore aliquas poenas, bonas autem in naues inponi et in caelo nauigantes transire hinc in illud phantasma terrae luminis, pro qua pugnando perierant“ (c. Faust. 20,21).

¹⁷⁶ Cf. c. Faust. 5,10.

¹⁷⁷ Cf. mor. 1,27,52-53. En opposition, Augustin reproche souvent aux manichéens leur manque de miséricorde, car ils préfèrent laisser mourir de faim un malheureux, plutôt que de lui donner une nourriture dans laquelle se trouve une parcelle divine.

¹⁷⁸ „Novi multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores: novi multos esse qui luxuriosissime super mortuos bibant, et epulas cadaveribus exhibentes, super sepultos seipsos sepe-liant, et voracitates ebrietatesque suas deputent religioni“ (mor. 1,34,75. Pour ce texte, voir J.K. COYLE, Augustine's „De Moribus Ecclesiae Catholicae“, p.419-424).

où Augustin parle de la résurrection de la figue.¹⁷⁹ Bien sûr, Augustin se moque ici de la pensée manichéenne; il se trouve pourtant que le sens du mot résurrection est semblable: ré-surrection, c'est-à-dire re-tour de l'âme à Dieu, hors de ce monde, hors du corps.¹⁸⁰

Avec l'intérêt pour la mort individuelle qui s'éveille dans la lutte antimanchéenne en lien avec les citations de Paul comme nous l'avons noté,¹⁸¹ apparaît aussi une notion plus globale de la résurrection.¹⁸² C'est à partir d'un texte de Paul – 1 Cor 15,39-50 – qu'Augustin affirme clairement la résurrection du corps. Comme celui du Christ, ainsi celui du chrétien sera transformé. L'homme deviendra immortel non seulement quant à l'âme, mais encore quant au corps.

„Car c'est parce que le corps de Notre-Seigneur, après sa résurrection, s'est élevé au ciel et qu'en vue de ce séjour il a reçu une transformation que nous avons le devoir d'espérer pour le dernier jour, c'est pour cela que l'Apôtre écrit: *Tel est le terrestre, tels sont aussi les terrestres*, à savoir les mortels, et *tel est le céleste, tels aussi les célestes*, c'est-à-dire les immortels, non seulement quant à l'âme, mais quant au corps aussi. D'où vient qu'il avait dit plus haut que l'éclat des corps célestes est d'une autre nature que celui des corps terrestres. Mais quand il dit qu'à la résurrection le corps sera spirituel, il ne faut pas entendre qu'il cessera d'être corps pour devenir esprit, mais que le corps spirituel sera parfaitement soumis à l'esprit, sans corruption ni mort quelconque. Car de ce qu'il nomme *animal* le corps que nous avons maintenant, il ne faut pas déduire que ce corps n'est pas un corps, mais une âme. Ainsi donc si notre corps d'ici-bas est dit animal en tant qu'il est soumis à l'âme, on ne peut pas l'appeler spirituel aussi longtemps qu'il n'est pas pleinement soumis à

¹⁷⁹ „Deinde, tu ipse transiens per eum agrum, in quo tibi jure amicitiae decerpendi quod libet potestas datur, si fico videris corvum imminentem, quid facies? Nonne ex opinione tua, ficus ipsa tecum loqui et deprecari miserabiliter videtur, ut eam ipse decerpas, et sancto ventre purificandam resuscitandamque sepelias potius, quam corvus ille devoratum funesto corpori misceat, atque in alias formas illigandam cruciandamque transmittat? (mor. 2,17,57).

¹⁸⁰ Cf. J.K. COYLE, Augustine's „De Moribus Ecclesiae Catholicae“, p.372-374.

¹⁸¹ Cf. ci-dessus p. 62.

¹⁸² „Propter autem gratiam dei, quae nos liberat a lege peccati et mortis, ad iustitiam conversi liberamur: ut postea eadem ipsa caro, quae nos poenis torsit in peccatis manentes, subiiciatur nobis in resurrectione et nulla aduersitate nos quatiat, quominus legem et diuina praecepta seruemus“ (c. Fort. 22).

Les Acta contra Fortunatum sont de l'été 392, donc antérieurs aux *commentaires de Paul*. Cependant, dans ce texte où Augustin parle de la résurrection des corps, apparaissent des citations de Paul: 1 Cor 15,21.49; Rm 8,2.

l'esprit et qu'il est corruptible, mais on l'appellera ainsi lorsque l'ancienne corruption ne fera plus en lui obstacle à l'esprit et à l'éternité.¹⁸³

Les manichéens devaient faire un fréquent usage de ce passage de Paul pour nier que la chair et le sang, que le corps terrestre puisse entrer dans le ciel. Augustin revient souvent à son exégèse.¹⁸⁴

Même si, comme nous l'avons remarqué, le terme de résurrection n'était pas étranger aux manichéens, ils n'iaient la résurrection corporelle; il ne pouvait en être autrement avec leur doctrine du caractère intrinsèquement mauvais de la matière.

Le *Contra Faustum* combat avec fermeté l'interprétation de la résurrection qui voudrait qu'elle ne s'applique qu'à l'âme¹⁸⁵ et reconnaît que la résurrection est une croyance propre à la foi des chrétiens.¹⁸⁶

¹⁸³ „Nam quoniam domini nostri corpus post resurrectionem sic leuatum est in caelum, ut pro ipsa caelesti habitatione caelestem acceperit mutationem, et hoc sperare in die ultimo iussi sumus, ideo dixit apostolus; qualis terrenus, tales et terreni, id est mortales. et qualis caelestis, tales et caelestes, id est immortales non solum animis, sed etiam corporibus. unde et supra dixerat aliam esse caelestium corporum gloriam et aliam terrestrium. quod autem spiritale corpus in resurrectione futurum dicit, non propterea putandum est, quod non corpus, sed spiritus erit, sed spiritale corpus omnimodis spiritui subditum dicit sine aliqua corruptione uel morte. non enim quia quoniam modo quod habemus corpus animale appellas, ideo putandum non illud esse corpus, sed animam. ergo quemadmodum corpus animale nunc dicitur, quia subditum est animae, spiritale autem nondum dici potest, nondum spiritui plene subiectum est, quamdiu corrumpi adhuc potest: sic et tunc spiritale uocabitur, cum spiritui atque aeternitati nulla corruptione resistere poterit“ (c. Adim. 12,4). Cf. aussi diu. qu. 51,1.

¹⁸⁴ Sur 1 Cor 15,50, cf. c. Fort. 19; c. Adim. 12,1; c. Faust. 11,7-8; 16,29; 22,17.

Cette objection est plus ancienne que le manichéisme. Irénée la combat déjà. Cf. P. NAUTIN, Je crois à l'Esprit-Saint dans la Sainte Eglise pour la Résurrection de la chair. Etude sur l'histoire et la théologie du symbole, (= Unam Sanctam, 17), Paris 1947, p.34-36.

¹⁸⁵ „Et ne quisquam ipsam speciem carnis et ipsam substantiam non posse resurgere credidisset, exprimere uolens, quid nunc appellauerit carnem et sanguinem, quia ipsam corruptionem intellegi uoluit, quae tunc in resurrectione iustorum non erit, continuo contexuit: neque corruptio incorruptelam possidebit. et ne adhuc quisquam putaret non illud, quod sepultum fuerit, resurrectorum, sed tamquam alia tunica ponatur et alia melior accipiatur, uolens apertissime declarare, quia hoc ipsum in melius commutabitur – sicut uestimenta Christi in monte non sunt posita et alia sumpta, sed ipsa, quae fuerant, in melius clarificata sunt – sequitur et contextit dicens: ecce mysterium uobis dico: omnes quidem resurgemus, non tamen omnes inmutabimur. et ne adhuc esset incertum, qui sint, qui inmutabuntur: in atomo, inquit in ictu oculi, in nouissima tuba; canet enim tuba et mortui resurgent incorrupti et nos conmutabimur. adhuc forte dicant non secundum hoc mortale et corruptibile corpus nos in resurrectione commutari, sed secundum animam“ (c. Faust. 11,3). Cf. aussi ibid. 4,2.

¹⁸⁶ „Mortuum quippe Christum et pagani credunt; resurrexisse autem Christum propria fides est christianorum“ (c. Faust. 16,29).

En même temps que se précise la „condition de mortalité“ et sa solution, à savoir, la résurrection corporelle, apparaît aussi plus clairement la certitude que la béatitude n'est pas pour ce monde, mais pour le futur.¹⁸⁷

La description de l'état de béatitude correspond en positif à ce que la mortalité présentait de négatif. On le remarque en particulier dans le *De Genesi aduersus Manicheos*. L'homme jouira des joies intelligibles et immortelles.¹⁸⁸ L'harmonie sera rétablie. Le corps, soumis, n'offrira plus ni adversité ni peines.¹⁸⁹ Les affections et sentiments obéiront parfaitement.¹⁹⁰ Et l'homme suivra en tout la volonté de son Dieu.¹⁹¹ La nécessité et le poids du corps disparaîtront; il n'y aura plus de génération charnelle.¹⁹² Le corps céleste sera tout de transparence et de simplicité; il permettra à l'âme de manifester parfaitement son sentiment.¹⁹³ L'homme n'aura plus besoin d'atteindre le divin par les mots humains de l'Écriture qui sont comme un brouillard à travers lequel il cherche sa route; la vérité se montrera à lui avec évidence.¹⁹⁴ L'homme régnera sur les animaux.¹⁹⁵ Il n'y aura plus de mort.¹⁹⁶

Si Augustin accentue l'opposition entre cette vie et celle de l'au-delà, s'il affirme de plus en plus que le bonheur ne se réalisera qu'après notre transformation totale, il ne manque cependant pas d'assurer le chrétien: il possède déjà le gage, les prémices de la résurrection à venir. Cette résurrection est déjà réalisée dans le Christ, notre tête. C'est le Christ, en effet, qui est

¹⁸⁷ „In ista ergo perplexitate, cuius vultus non sudet ut manducet panem suum? quod omnibus diebus vitae nostrae passuri sumus, id est huius vitae quae transitura est. Et hoc illi dicum est, qui coluerit agrum suum, quia ista patitur donec revertatur in terram, ex qua sump-tus est, id est, donec finiat vitam istam. Qui enim coluerit agrum istum interius, et ad panem suum quamvis cum labore pervenerit, potest usque ad finem vitae huius hunc laborem pati: post hanc autem vitam non est necesse ut patiat. Sed qui forte agrum non coluerit, et spinis eum opprimi permiserit, habet in hac vita maledictionem terrae suae in omnibus operibus suis, et post hanc vitam habebit, vel ignem purgationis vel poenam aeternam. Ita nemo evadit istam sententiam: sed agendum est ut saltem in hac tantum vita sentiat“ (Gn. adu. Man. 2,20,30). Dans ce texte, l'expression „cette vie“ revient six fois et, là où Augustin avait d'abord dit „notre vie“, il s'est cru en devoir de préciser: „c'est-à-dire, cette vie que est passagère“. Cf. aussi par exemple lib. arb. 3,3,7.

¹⁸⁸ Cf. Gn. adu. Man. 2,9,12.

¹⁸⁹ Cf. Gn. adu. Man. 2,20,30.

¹⁹⁰ Cf. Gn. adu. Man. 1,20,31.

¹⁹¹ Cf. Gn. adu. Man. 2,8,10.

¹⁹² Cf. Gn. adu. Man. 1,19,30.

¹⁹³ Cf. Gn. adu. Man. 2,21,32.

¹⁹⁴ Cf. Gn. adu. Man. 2,5,6. Cf. M. PONTET, L'exégèse de saint Augustin prédicateur, (= Théologie, 7), Paris 1945, p.117.

¹⁹⁵ Cf. Gn. adu. Man. 1,18,29.

¹⁹⁶ Cf. Gn. adu. Man. 2,27,41.

venu faire luire à nouveau pour l'homme la lumière de l'au-delà que celui-ci ne pouvait plus percevoir de ses yeux voilés. Il s'est abaissé à notre mesure, il est devenu „nuage“ pour que nous puissions voir à travers lui en attendant la vision face à face¹⁹⁷ et revenir à l'arbre de vie.¹⁹⁸ Le Christ n'est pas seulement un exemple pour nous. Plus que cela; notre propre résurrection est déjà réalisée en lui en espérance.

„S'il a écrit encore: ‚Si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus de la même manière,‘ (II Cor., v,16) il montre assez clairement dans le même endroit de l'Ecriture où il s'exprime ainsi en quel sens il l'entend. En effet, selon son habitude, l'Apôtre médite en cet endroit dans la certitude de son espérance notre vie future qui est déjà complète dans l'homme médiateur, Jésus-Christ notre chef une fois ressuscité, comme si elle était déjà un fait acquis et que nous en soyons dès à présent en possession.“¹⁹⁹

Le baptême donne une première réalité à cette participation.²⁰⁰

Autres sorts dans l'au-delà

Augustin est avant tout occupé par le sort des bienheureux. Je voudrais cependant relever deux textes dont l'un fait allusion à un état intermédiaire entre la mort et la parousie et l'autre mentionne conjointement le feu de purgation et la peine éternelle.

Il est fait état d'un statut intermédiaire pour le démon dont la peine jusqu'à la parousie est la triste joie de posséder les pécheurs, mais accompagnée de l'amertume d'avoir perdu la béatitude. Après le jugement ce sera le feu.²⁰¹

Pour l'homme, il est fait mention d'un état intermédiaire dans un texte où il est parlé d'un feu purificateur.

¹⁹⁷ Cf. Gn. adu. Man. 2,5,6.

Cf. C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*, II. Teil: Die antimanichäische Epoche, p.261-267.

¹⁹⁸ Cf. Gn. adu. Man. 2,27,41.

¹⁹⁹ „Quod uero dicit: etsi noueramus Christum secundum carnem, sed iam nunc non nouimus, ea ipsa circumstantia scripturae loci eius satis ostendit, quid loquatur apostolus; suo quippe more uitam nostram futuram, quae iam ipso homine mediatore Christo Iesu capite nostro resurgente completa est, ita spe certa meditatur, tamquam iam adsit praesensque teneatur“ (c. Faust. 11,7). Cf. aussi ibid. 16,29. Cf. B. STUDER, *Le Christ, notre justice*, selon saint Augustin, p.126ss.

²⁰⁰ „... eandem commendans nobis atque confirmans altitudinem baptismi in consecrando nouo homine ad tenendam quietis et resurrectionis fidem“ (c. Faust. 12,19).

²⁰¹ Cf. Gn. adu. Man. 2,17,26.

„L'homme, en effet, qui aura cultivé ce champ intérieur, et qui sera parvenu à manger son pain, bien qu'avec peine, peut jusqu'à la fin de sa vie endurer ce travail; mais après la mort, il ne sera plus nécessaire qu'il en soit chargé. Tandis que celui qui aura laissé ce champ sans culture et qui l'aura laissé se couvrir d'épines, sera maudit dans toutes ses oeuvres, et aura à souffrir après cette vie le feu du purgatoire, ou le châtiment éternel. Personne n'échappe donc à cette sentence, et notre oeuvre à nous tous est de ne pas éprouver ce châtiment au delà du terme de notre existence.“²⁰²

Augustin est en train de montrer que la sentence condamnant Adam à se procurer sa nourriture dans la peine atteint tous les hommes, même les riches. Cette nourriture qui ne s'acquiert qu'au prix d'un effort douloureux est la vérité, d'un accès difficile à cause de l'état de mortalité du corps. Ainsi, celui qui agit bien est frappé de la sentence prononcée au paradis, car il sue tous les jours de sa vie pour atteindre sa nourriture spirituelle tout en combattant pour ne pas se laisser absorber par les soucis de la vie, ni séduire par les phantasmes. Reste à montrer que les négligents, qui ne se fatiguent pas à cette recherche, n'échappent pas cependant à la punition promise à tous. Elle les atteindra soit dans le feu de purgation soit dans la peine éternelle.

Augustin s'arrête à une simple affirmation, sans aucun développement, aucune explication, aucune description. On peut être frappé par le fait que le feu purificateur soit rangé étroitement aux côtés de la peine éternelle et

²⁰² „Qui enim coluerit agrum istum interius (= se ipsum), et ad panem suum (= veritatem) quamvis cum labore pervenerit, potest usque ad finem vitae hujus hunc laborem pati: post hanc autem vitam non est necesse ut patiat. Sed qui forte agrum non coluerit, et spinis eum opprimi permiserit, habet in hac vita maledictionem terrae suae in omnibus operibus suis, et post hanc vitam habebit, vel ignem purgationis vel poenam aeternam. Ita nemo evadit istam sententiam: sed agendum est ut saltem in hac tantum vita sentiat“ (Gn. adu. Man. 2,20,30).

Sur le sujet du feu purificateur, cf. J. NTEDIKA, L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin. L'Auteur remarque que le sort des pécheurs pouvant être sauvés dans l'au-delà est abordé par Augustin dans deux cadres différents qui ne sont jamais synthétisés: l'intercession pour les défunts et le feu purificateur. Pour ce dernier, J. NTEDIKA affirme que, jusqu'en 413, Augustin le situe toujours, non dans un temps intermédiaire entre la mort et la résurrection, mais au moment du jugement dernier (p.67). Cette dernière affirmation me paraît trop catégorique. Au cours de l'analyse touchant le texte du *De Genesi aduersus Manicheos* que je cite ici, l'Auteur avait été plus nuancé, reconnaissant que „le seul passage où l'auteur [= Augustin] ne précise pas assez s'il est question de subir le feu purificateur, au jugement ou tout de suite après la mort, c'est celui de son commentaire sur la Genèse“ (p.52).

Notons encore que le *De Genesi aduersus Manicheos* est situé faussement en 398 (p.47).

soit destiné, comme celle-ci, aux hommes qui n'ont pas fait l'effort de débroussaillage en vue de trouver la vérité, mais se sont laissé envahir par les épines des questions non résolues et des préoccupations de cette vie. Il semble qu'il y ait deux catégories d'hommes: les bons et les méchants; ces derniers sont destinés soit au feu purificateur soit à la peine éternelle.

En fait, Augustin ne cherche pas ici à faire des distinctions entre les pécheurs promis à l'une ou l'autre peine. Il veut simplement dire que s'il y a des gens qui semblent échapper à la punition divine en cette vie, ils la subiront dans l'au-delà. Et, sous ce rapport, les uns et les autres se trouvent sur le même plan.

C. CONCLUSION

Dans les *oeuvres antimanichéennes*, le thème de la mort marque un très sérieux développement. C'est que l'on est entré dans des oeuvres théologiques où la situation du monde et celle de l'homme sont considérées à la lumière de la foi et des Ecritures.

Le fait que l'intérêt d'Augustin ait dû, face aux manichéens, se concentrer plus particulièrement sur le tragique de la condition humaine a porté le thème de la mort au devant de la scène. En effet, la doctrine de ses adversaires trouve son point de départ ou son point d'ancrage dans la situation de l'homme écartelé. Celui-ci, entre autres, ressent lourdement le fait d'être destiné lui-même à mourir et aussi d'être engagé dans des réalités évanescences. La mort revêt donc une grande importance psychologique et même lorsqu'elle n'est pas envisagée en elle-même – comme la fin de l'homme en ce monde –, c'est bien souvent son image qui se profile dans les réalités perçues douloureusement. Augustin baigne donc dans une atmosphère telle que le thème de la mort revient souvent, bien qu'il soit rarement abordé de manière tout à fait spécifique.

L'ensemble de ces questions sont traitées dans le cadre d'un discours théologique et si la description de la mortalité connaît quelques développements, ce n'est pas en raison d'une approche phénoménologique de l'homme; cela lui est en quelque sorte dicté soit par ses adversaires, soit par les textes bibliques pris en considération.

Il s'agit de montrer la cohérence de la foi catholique dans ce qu'elle dit du mal. La mort physique de l'homme est abordée dans sa relation avec le mal. Parfois, elle est englobée dans l'ensemble de la réalité du mal; il lui est fait allusion par le vocabulaire utilisé et qui lui appartient: mortel, mortalité, corruptibilité, et même le terme „mort“. Parfois, il est plus directement question de l'événement même de la mort physique, considérée comme l'un des maux caractéristiques dont il faut rendre compte. Enfin, plus rarement,

elle entre dans la discussion pour ce qu'elle est en elle-même, l'événement de la séparation du corps et de l'âme ou de la fin de la vie de l'homme: quelle est la place de cet événement dans la relation de l'homme avec le mal?

C'est peut-être sur le thème de l'immortalité de l'âme que l'on remarque le mieux la différence d'intérêt et de perspective par rapport aux *dialogues philosophiques*. Il ne s'agit plus de la prouver, ni de la démontrer aux autres. Les manichéens ne le pensent que trop, eux pour qui l'âme est une portion de Dieu. Augustin, contre eux, démarque en quelque sorte l'immortalité de l'âme par rapport à celle de Dieu. L'âme jouit d'une immortalité de premier degré: certes, elle ne peut pas disparaître complètement, mais, contrairement à Dieu, elle est muable; plus encore, elle subit une espèce de mort, celle du péché qui la sépare de Dieu.²⁰³

Il est, malgré tout, possible au lecteur attentif de glaner dans ces oeuvres quelque chose de la façon dont Augustin voit la mort au niveau humain: il remarque la peur naturelle qu'elle suscite, l'instinct de conservation inscrit en chacun, l'importance que l'on donne spontanément à une vie humaine plutôt qu'à celle des plantes et des animaux.

Mais on y trouve surtout ses convictions au niveau de la foi: origine, sens de la mort. Il puise ses connaissances dans les Ecritures, la *Genèse*, les textes pauliniens. L'appel qu'il fait de ces derniers dans la controverse manichéenne rend difficile l'analyse de ce qu'apportent en propre au développement de sa pensée sur la mort, les *commentaires de l'Épître aux Romains*. J'ai déjà fait allusion à quelques points qui apparaissent en même temps que les citations de cette épître et je tâcherai au chapitre suivant de saisir la différence de point de vue et l'apport nouveau de ces *commentaires*.

²⁰³ „Et sicut dicitur anima immortalis non tamen sicut deus, de quo dictum est: solus habet immortalitatem“ (nat. b. 39).

„Etenim anima quamuis sit immortalis, tamen quia mors eius rite dicitur a dei cognitione aversio“ (duab. an. 8,10).

Cf. aussi mor. 2,11,22-23; diu. qu. 10; c. Sec. 9-10. Cf. à ce propos G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, p.288-289.

Mort et péché

(dans les *commentaires de Paul*)

A la fin du IV^e siècle, à Rome, les lettres de saint Paul sont l'objet d'un grand intérêt.¹

Plusieurs commentaires parurent: celui contenu dans le manuscrit de Budapest, celui de l'Ambrosiaster; bientôt celui de Pélage et enfin la traduction par Rufin du commentaire d'Origène sur l'*Épître aux Romains*. Marius Victorinus et Jérôme écrivirent aussi sur diverses épîtres. Augustin s'était mis lui-même à lire l'Apôtre dans les temps qui précédèrent sa conversion.² Il eut d'abord des difficultés à comprendre; mais celles-ci s'évanouirent après la lecture des oeuvres néo-platoniciennes.³ Le livre des Épîtres reste à portée de main dans la maison où habite le jeune rhéteur.⁴ Et c'est tout naturellement dans les lettres de Paul, qu'il cherche le message de sa conversion.⁵

Dans les premiers écrits d'Augustin, on ne trouve que très peu de citations de Paul, comme d'ailleurs de toute l'Écriture. Les références deviennent plus fréquentes dans le *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum*.⁶

En 391, Augustin est ordonné prêtre et il demande à l'évêque Valerius de pouvoir se retirer quelque temps (deux mois?) pour étudier les Saintes Écritures.⁷

¹ Sur ce mouvement paulinien, cf. A. MUTZENBECHER, dans CCL 44, p.XIV-XXIV et la bibliographie, p. LXIX-LXX; W. GEERLINGS, *Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des vierten Jahrhunderts*, p.56-57, note 8 (= bibliographie).

² Sur la présence de Paul chez Augustin, cf. A. BENITO Y DURAN, *San Pablo en san Agustín*, dans *Augustinus*, 9, 1964, p.5-36; L.J. VAN DER LOF, *Die Autorität des Apostels Paulus nach Augustin*, dans *Augustiniana*, 30, 1980, p.10-28.

³ Cf. conf. 7,21,27; Acad. 2,2,5.

⁴ Cf. conf. 8,6,14.

⁵ Cf. conf. 8,12,29. Cf. L.Ch. FERRARI, *Paul at the Conversion of Augustine* (Conf. VIII, 12, 29-30), dans *Augustinian Studies*, 11, 1980, p.5-20.

⁶ 51 citations dans le premier livre et au moins 8 dans le second. Pour le premier livre, cf. J.K. COYLE, *Augustine's „De Moribus Ecclesiae Catholicae“*.

⁷ Cf. ep. 21,4.

Enfin, l'intérêt pour l'Apôtre semble atteindre son sommet en 394, où nous voyons Augustin à Carthage⁸ commenter pour „ses frères“ l'*Epître aux Romains*; les auditeurs sont sans doute des gens du milieu monastique.⁹

Ces explications seront rassemblées et publiées sous le titre: *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos*. Puis il s'attacha à commenter l'*Epître aux Galates*, verset par verset, peut-être à l'intention des mêmes destinataires; il l'intitule: *Expositio epistulae ad Galatas*. Il voudra commenter de même l'*Epître aux Romains* mais renoncera rapidement devant la difficulté de l'entreprise et peut-être aussi en raison des questions qu'avait suscitées son premier ouvrage; d'où le titre: *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*. Quelques explications occasionnelles de passages de *Romains* sont rassemblées dans les questions 66-68 du *De diuersis quaestionibus LXXXIII*. Enfin, il reviendra à certains passages en réponse à Simplicien, futur évêque de Milan.

Son appréciation de la situation de l'homme, du chrétien devient plus pessimiste. L'homme, après le péché originel, est incapable de faire par lui-même un pas dans la direction du salut, incapable de faire le bien qu'il perçoit et de résister à la tentation qui l'assaille. Seule la grâce toute-puissante peut l'arracher au mal.

Le cadre est bien différent de celui du début de la lutte antimanichéenne. Alors, jeune converti, enthousiaste, il se sentait affranchi du mal, vainqueur par la grâce du baptême. De plus, le pessimisme manichéen, substantifiant le mal, le poussait à souligner encore son point de vue optimiste qui tendait à trouver du positif triomphant dans tout ce qui paraissait négatif.

Puis Augustin fait l'expérience d'une vie ascétique, avec ses luttes intérieures qui se prolongent, se ramifient, renaissent sans cesse. Intégré dans la vie de l'Eglise, il fait aussi plus ample connaissance du peuple des baptisés. Il prend conscience de ce que l'homme, même baptisé, est marqué d'une faiblesse intérieure qui l'oriente vers le péché.¹⁰

⁸ Cf. retr. 1,23,1.

⁹ Cf. O. PERLER - J.L. MAIER, *Les voyages de saint Augustin*, p.162; P. BROWN, *La vie de saint Augustin*, p.153ss. Il serait plus prudent de parler d'un milieu de „convertis“; cf. L.J. VAN DER LOF, *The Threefold Meaning of „Servi Dei“ in the Writings of Saint Augustine*, dans *Augustinian Studies*, 12, 1981, p.43-59; cf. aussi P. FREDRIKSEN LANDES, *Augustine on Romans*; M.G. MARA, *Note sul Commento di Agostino alla Lettera ai Romani (Expositio quarundam propositionum ex Epistula ad Romanos)*, dans *Augustinianum*, 25, 1985, p.95-104.

¹⁰ Intéressante suggestion sur l'influence de la théologie paulinienne pour une compréhension non élitiste de la communauté de l'Eglise, dans: W.S. BABCOCK, *Augustine and Tyconius. A Study in the Latin Appropriation of Paul*, dans *Studia Patristica*, XVII, Part Three, Oxford 1982, p.1209-1220.

Dans cette perspective, tout ce qui a trait à la mort va se charger de nouvelles résonances.

A. LA MORTALITE

Outre l'idée générale de faiblesse, d'infirmité et de mort physique, la mortalité est souvent en lien avec le monde du péché. Habituellement, la mortalité désigne l'état de faiblesse due au fait de devoir mourir, lequel est fréquemment passé sous silence, et au lien désordonné de la chair avec l'esprit, état favorable au péché.¹¹

„Le corps, il est vrai, est mort à cause du péché, mais l'esprit est vivant à cause de la justice.“ (*Rom, VIII, 10.*) Saint Paul dit: „Le corps est mort,“ c'est-à-dire assujéti à la mort. En effet, c'est par suite de la mortalité de notre corps que les nécessités de la vie présente sollicitent puissamment notre âme, excitent en elle des désirs coupables.“¹²

Les désirs naissent de la mortalité de la chair, car notre état corporel fait que nous avons des nécessités terrestres et par là nous nous trouvons sollicités vers ce qui est inférieur.¹³

La mortalité de naissance s'allie à la volupté venant des fautes personnelles pour faire de nous des „habités par le péché“. ¹⁴ Cette condition de faiblesse est – comme la mort elle-même – une juste conséquence du

¹¹ „Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore ad oboediendum desiderii eius'. Hinc enim ostendit esse desideria, quibus non oboediendo peccatum in nobis regnare non sinimus. Sed quoniam ista desideria de carnis mortalitate nascuntur, quae trahimus ex primo peccato primi hominis, unde carnaliter nascimur, non finientur haec, nisi resurrectione corporis immutationem illam, quae nobis promittitur, meruerimus, ubi perfecta pax erit, cum in quarto gradu constituemur“ (exp. prop. Rm. 12).

¹² „Corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus autem vita est propter iustitiam', corpus mortuum dicitur mortale. Ex ipsius enim mortalitate indigentia rerum terrenarum sollicitat animam et quaedam desideria excitat“ (exp. prop. Rm. 42).

¹³ „Mortuum corpus dicit, quamdiu tale est, ut indigentia rerum corporalium molestet animam, et quibusdam motibus ex ipsa indigentia uenientibus ad appetenda terrena sollicitet. Quibus tamen quamvis existentibus mens ad illicita facienda non consentit, quae iam seruit legi dei et sub gratia constituta est. Ad hoc enim ualet quod supra dictum est: 'Mente serui legi dei, carne autem legi peccati'. Et ille homo nunc describitur esse sub gratia, qui nondum habet perfectam pacem, quae corporis resurrectione et immutatione futura est“ (diu. qu. 66,6).

¹⁴ Cf. Simpl. 1,1,10, cité ci-dessous.

péché, péché d'Adam, péché de notre nature qui nous fait naître charnels et animaux.¹⁵ Cette condition se transmet par la génération mortelle.¹⁶

Chassés du paradis, nous vivons en mortels,¹⁷ en situation d'incapacité qui n'est pas la nature première de l'homme, mais la peine de la faute.

„Si quelqu'un cherche comment il sait que, de son aveu, ce n'est certainement pas le bien qui habite en sa chair, ce qui veut dire que c'est le péché, d'où le tient-il, sinon par l'intermédiaire de la mortalité et par la persistance de la sensualité? La mortalité venant du châtement du péché d'origine; la sensualité provenant de la punition du péché habituellement commis. Nous entrons dans cette vie avec la peine de la faute originelle, nous ajoutons l'autre punition en vivant. Il est évident que ces deux choses, comme la nature et l'habitude, une fois réunies engendrent une concupiscence puissante à l'extrême et insurmontable. C'est ce que Paul nomme péché, et qu'il dit habiter dans sa chair, c'est-à-dire avoir en lui droit de propriété et comme de tyrannie.“¹⁸

„Il est certain, en effet, que le vouloir lui-même est en notre pouvoir, puisqu'il est à notre portée; mais qu'accomplir le bien ne soit pas en notre pouvoir, cela tient au châtement du péché originel. Cette impuissance, en effet, ne tient pas à la première nature de l'homme, mais elle est la peine du péché: peine dont est sortie cette mortalité, comme une seconde nature de qui la grâce du Créateur nous délivre quand nous lui avons été soumis par la foi.“¹⁹

¹⁵ Cf. exp. prop. Rm. 12, cité ci-dessus; ibid. 38, cité à la note 20; diu. qu. 66,3. „Charnel“ ne veut pas dire „qui a un corps“ et „animal“, „qui a une âme“, mais que c'est le corps qui l'emporte; cf. diu. qu. 67,5.

¹⁶ „Ex quo ergo in paradiso natura nostra peccauit, ab eadem diuina prouidentia non secundum coelum sed secundum terram, id est non secundum spiritum sed secundum carnem, mortali generatione formamur, et omnes una massa luti facti sumus, quod est massa peccati“ (diu. qu. 68,3).

¹⁷ Cf. Simpl. 1,2,10.

¹⁸ „Quod si quaesierit aliquis: Unde hoc est, quod dicit habitare in carne sua non utique bonum, id est peccatum? – Unde nisi ex traduce mortalitatis et adsiduitate uoluptatis? Illud est ex poena originalis peccati, hoc est ex poena frequentati peccati; cum illo in hanc uitam nascimur, hoc uiuendo addimus. Quae duo scilicet, tamquam natura et consuetudo coniuncta robustissimam faciunt et inuictissimam cupiditatem, quod uocat peccatum et dicit habitare in carne sua, id est dominatum quandam et quasi regnum obtinere“ (Simpl. 1,1,10).

¹⁹ „Certe enim ipsum uelle in potestate est, quoniam adiacet nobis; sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinent originalis peccati. Non enim est haec prima natura hominis sed delicti poena, per quam facta est ipsa mortalitas quasi secunda natura, unde nos gratia liberat conditoris subditos sibi per fidem“ (Simpl. 1,1,11).

La mortalité constitue une seconde nature de laquelle nous libère la grâce du Créateur, nous qui lui sommes soumis par la foi. Les sollicitations demeurent dans les enfants de Dieu libérés, vivant sous la grâce, mais il est possible de les vaincre,²⁰ alors qu'elles se fortifiaient sous la Loi.²¹

Schématiquement:

La transgression d'Adam (révolte contre Dieu) a entraîné la condition mortelle (révolte du corps sollicitant l'esprit) qui fait de l'humanité une masse de péché (c'est-à-dire inclinée au péché) qui ne peut échapper à l'engrenage du mal que par l'aide divine (amenant la ré-obéissance de l'homme à Dieu et, en germe, de la chair à l'esprit) en attendant l'effacement de toute séquelle de mortalité par la transformation du corps à la résurrection.²²

B. LA MORT PHYSIQUE

La mort physique vient du péché. Chaque fois qu'il est précisé de quel péché il s'agit, c'est toujours de celui d'Adam, de sa mortalité.²³

La nature humaine se trouve marquée en elle-même: la chair de l'homme, chair de péché, est aussi une chair mortelle et le Christ, par le fait d'avoir assumé une telle chair, est devenu „péché“ et meurt.

„Il est né de la race de David“, c'est-à-dire qu'il est fils de David par son corps mortel, et c'est pour cela qu'il est mort“.²⁴

²⁰ „Ad hunc gradum [sub gratia] iam pertinet, quod statim subiungit: ‚Igitur ego ipse mente seruo legi dei, carne autem legi peccati‘, quia licet existentibus desideriis carnalibus, iam non seruit consentiendo ad faciendum peccatum, qui sub gratia constitutus mente seruit legi dei, carne autem legi peccati. Legem autem peccati dicit ex transgressionem Adae conditionem mortalem, qua mortales facti sumus. Ex hac enim labe carnis concupiscentia carnalis sollicitat“ (exp. prop. Rm. 38).

²¹ „Huc usque sunt uerba hominis sub lege constituti nondum sub gratia, qui etiam si nolit peccare, uincitur a peccato. Inualuit enim consuetudo carnalis et naturale uinculum mortalitatis, quo de Adam propagati sumus. Imploret ergo auxilium qui sic positus est, et nouerit suum fuisse quod cecidit, non suum esse quod surgit“ (diu. qu. 66,5).

²² Vue d'ensemble en diu. qu. 66,3.

²³ Cf. exp. prop. Rm. 22. Pour Rm 5,14 – „Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen et in eos, qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae“ – Augustin mentionne le sens suivant: „qui non peccaverunt, ex origine mortalitatis Adam, mortui sunt“: même ceux qui n'avaient pas péché sont morts à cause de la mortalité d'Adam.

²⁴ „Factus est ergo ex semine David“, id est filius David ex mortali corpore, propter quod et mortuus est“ (ep. Rm. inch. 5). Cf. aussi diu. qu. 66,6.

Notre nature a mérité la mort en péchant et, même une fois les péchés remis, la mort continue de régner, conformément à la justice de Dieu, en punition des fautes personnelles.

„Cependant la rigueur de la justice divine est si grande, qu'après même la remise de la peine spirituelle et éternelle, elle n'exempte personne des douleurs et des souffrances du corps qui ont éprouvé en tant de manières les saints martyrs, ni enfin de la mort elle-même que notre nature a méritée par le péché. Car si les justes et les saints eux-mêmes sont soumis à ces châtiments, c'est, n'en doutons point, par un juste jugement de Dieu. [. . .] Voilà pourquoi Job lui-même, dont les innombrables souffrances eurent surtout pour but de faire éclater le courage héroïque et la fidélité inviolable de ce grand serviteur de Dieu, déclare cependant que ces souffrances corporelles sont le juste châtiment de ses péchés.“²⁵

Le mot „mériter“ souligne que cette peine vient de Dieu.

Ainsi, si la mort est nettement liée, quant à son origine, au péché d'Adam, elle est cependant „due“ à chaque chair en particulier comme à une chair pécheresse.²⁶ Augustin ne précise pas plus que cela, mais il faut remarquer que seul le cas des adultes est ici envisagé. Le Christ, nous le verrons plus bas, a assumé une chair mortelle, mais la mort ne lui est pas due parce qu'il n'est pas pécheur.

La mort et les douleurs qui frappent les justifiés, ceux dont les péchés ont été remis, et qui sont comme une peine soit pour les fautes anciennes pardonnées, soit en raison de celles que commettent les justes eux-mêmes, ont pour but leur purification.²⁷

Il est remarquable qu'Augustin, tout au long de ces *commentaires de Paul*, ne parle jamais des valeurs positives de la mort, sauf pour le Christ. Seul le texte qui vient d'être cité fait état de souffrances purificatrices parmi lesquelles il est possible de sous-entendre la mort. Ce qui montre assez bien la différence de perspective par rapport aux premiers *écrits antimanichéens*. Il s'agissait là de défendre l'oeuvre de Dieu jusque dans l'état actuel de

²⁵ „Porro iustitiae divinae tanta constantia est, ut cum poena spiritualis et sempiterna poenitenti fuerit relaxata, pressurae tamen cruciatusque corporales, quibus etiam martyres exercitatos novimus, postremo mors ipsa, quam peccando meruit nostra natura, nulli relaxetur. Quod enim etiam iusti homines et pii tamen exsolvunt ista supplicia, de iusto dei iudicio venire credendum est. [. . .] Unde etiam Iob, qui propterea tam multa illa passus est, ut hominibus, quis vir esset, et quantus dei servus, eluceret, poenas tamen corporis pro peccatis suis se exsolvere saepe testatur“ (ep. Rm. inch. 10).

²⁶ Cf. exp. prop. Rm. 40, cité ci-dessous p. 89.

²⁷ Cf. ep. Rm. inch. 10.

mortalité; ici, c'est la méditation douloureuse sur ce même état ressenti personnellement comme une marque du péché.

L'événement de la mort prend donc un peu plus de relief que dans les *écrits antimanichéens*, comme souffrance punitive. Mais Augustin ne prête aucune attention à la nature même de cet événement, à la séparation de l'âme et du corps. Le passage qui l'intéresse n'est pas celui de la vie à la mort et de la mort à la vie, mais celui de la condition marquée de lutte et de péché à celle de la paix et de la fidélité totales. Ce qui importe, c'est, après avoir analysé la situation de l'homme dans ce monde, d'annoncer l'état définitif; ce qui peut se passer entre deux est laissé dans l'ombre.²⁸

Ce court-circuit se trouvait déjà dans les écrits précédents. Mais dans ces *commentaires de Paul*, n'ayant pas à combattre ceux qui tiennent le corps pour essentiellement mauvais, Augustin ne parle jamais du recouvrement du corps par l'âme, de la plénitude de la réunification. La réapparition de la vie physique est à peine mentionnée: „la résurrection des corps“ pour ne plus mourir.²⁹ Une brève allusion suffit pour traiter de la fin des souffrances du corps.³⁰ L'homme n'acquerra pas une nouvelle nature; il aura la même, mais transformée.³¹

²⁸ „Ex quo comprehendimus quattuor esse differentias etiam in uno homine, quibus gradatim peccatis in uita aeterna manebitur. [. . .] Tertia actio est, quando iam plenissime credimus liberatori, nostro, nec meritis nostris aliquid tribuimus, sed eius misericordiam diligendo iam non uincimur delectatione consuetudinis malae, cum ad peccatum nos ducere nititur, sed tamen adhuc eam interpellantem patimur, quamuis ei non tradamur. Quarta est actio, cum omnino nihil est in homine quod resistat spiritui, sed omnia sibi met concorditer iuncta et conexas unum aliquid firma pace custodiunt, quod fiet mortali corpore uiuificato, cum corruptibile hoc induerit incorruptionem, et mortale hoc induerit immortalitatem“ (diu. qu. 66,3).

Augustin applique à l'individu les quatre époques de l'histoire du salut dont il trouve les éléments chez Paul. Au premier stade, l'homme mène une vie charnelle sans conscience du péché; cela correspond à l'humanité avant la loi de Moïse. Au deuxième, l'homme sait que le péché est interdit, mais il n'a pas la force de s'en abstenir; cela correspond au peuple juif sous la loi mosaïque. Les troisième et quatrième stades décrits dans le texte cité correspondent au temps de la grâce efficace depuis la venue du Christ et au temps qui suivra la fin du monde.

Cf. ci-dessus p. 41 et note 52 du chapitre 2.

²⁹ Cf. exp. prom. Rm. 43; diu. qu. 66,7; 67,6.

³⁰ Après avoir parlé des souffrances corporelles qui demeurent chez le juste pardonné, Augustin termine en disant: „Pax enim perfecta etiam corporis suo tempore roborabitur, si nunc pacem quam dominus per fidem dare dignatus est, inconcusse spiritus noster atque incommutabiliter teneat“ (ep. Rm. inch. 10).

³¹ Cf. diu. qu. 67,2.

Augustin n'ignore pas que tous les morts ressusciteront physiquement, mais les mauvais ressusciteront pour leur peine et le Christ n'est exemple, n'est le premier ressuscité que pour les bons; cela seul est digne d'intérêt.³²

Mort - démon

La relation qu'établit Augustin entre la mort et le démon souligne encore le lien péché-mort.

„L'esprit de servitude qui inspire la crainte est donc celui qui exerce la puissance de la mort, parce que cette crainte tenait toute leur vie soumis à la servitude ceux qui étaient sous la loi et non sous la grâce. Il n'est pas étonnant que ceux qui recherchaient avidement les biens temporels aient reçu cet esprit par une disposition de la divine Providence. L'esprit de servitude est nécessairement celui dont les pécheurs suivent les inspirations. De même donc que l'Esprit saint nous délivre de la crainte de la mort, ainsi l'esprit de servitude qui exerce la puissance de la mort tient les pécheurs asservis à cette crainte de la mort.“³³

Sur l'homme troublé et affaibli, le démon cherche à établir son empire, particulièrement en répandant la crainte de la mort.³⁴ La Providence, selon le mystère de sa justice, livre certains au pouvoir de cet esprit qui va les tenir en servitude sous la crainte. Tous sont pécheurs et méritent ainsi d'être au pouvoir du diable auquel ils vendent leur âme pour le prix de la volupté temporelle.³⁵

³² „Qui praedestinatus est filius dei ex resurrectione mortuorum suorum, hoc est, ad se pertinentium in vitam aeternam, velut si interrogaretur: quorum mortuorum? et responderet: ipsius Iesu Christi domini nostri. Ex resurrectione enim ceterorum mortuorum non est praedestinatus, quos non praecessit ad gloriam vitae aeternae, non utique secuturos, quoniam ad poenas suas impii resurrecturi sunt“ (ep. Rm. inch. 5).

³³ „Spiritus ergo servitutis in timore ille est, qui potestatem habet mortis, quia ipso timore per totam vitam rei erant servitutis, qui sub lege agebant, non sub gratia. Nec mirandum est, quod eum acceperunt per divinam providentiam, qui bona temporalia sectabantur. [. . .] Spiritum servitutis illum intelligamus, cui serviunt peccatores, ut quemadmodum spiritus sanctus a timore mortis vindicat, sic spiritus servitutis, qui potestatem habet mortis, eiusdem mortis terrore reos teneat“ (exp. prop. Rm. 44).

³⁴ Allusion à Hbr 2,14-15. Pour l'évolution de la pensée d'Augustin sur la peur de la mort, cf. ci-dessus p. 18; 22; 53 (et note 109); ci-dessous p. 153-154; 185.

³⁵ La notion de rédemption a ici un contenu précis: par le péché l'homme vend son âme au diable et en reçoit le prix qui est la volupté. Le Christ le rachète par son sang.

„Quod autem ait: 'Venumdatus sum sub peccato', intelligendum est, quod unusquisque peccando animam suam diabolo vendit accepta tamquam pretio dulcedine temporalis voluptatis. Unde et dominus noster redemptor dictus est, quia hoc modo, quo dictum est, venditi

Le pouvoir du démon est double: pouvoir général de mort; pouvoir particulier, sur ceux qui lui sont livrés, de faire craindre la mort et de donner la jouissance des biens matériels. Les terrorisant par la perspective de la mort et les attirant par la volupté, il consacre leur coupable attachement aux biens temporels; telle est la situation des hommes sous la Loi. Dieu seul libère de ce pouvoir, le diable demeurant toujours sous sa puissance. Il faut se tourner vers Dieu pour en recevoir le Saint-Esprit qui sauve de la crainte de la mort en insufflant la charité.³⁶ La charité renverse la crainte qui est la caractéristique du temps de la Loi et qui revêt un double aspect de culpabilité: soit, par l'attachement aux biens temporels que l'on a peur de perdre avec la vie; soit aussi en banissant la charité sans laquelle l'observation même des préceptes est vaine.³⁷

La crainte de Dieu qu'Augustin présente comme salutaire peut paraître très semblable à la crainte servile car elle naît, elle aussi, de la perspective du châtement punitif. La différence vient de ce que cette crainte de Dieu, par la grâce de l'Esprit-Saint, pousse l'homme non seulement à reconnaître que Dieu châtie le pécheur endurci, mais aussi à s'en remettre à celui qui fait miséricorde. La crainte de Dieu comporte cette assurance que l'on peut échapper au châtement en se convertissant par la grâce divine.³⁸

C'est plus particulièrement par la mort volontaire du Christ que le chrétien est affranchi de la crainte, instrument de Satan. L'exemple du Christ donne l'assurance que notre bonheur n'est pas dans les biens temporels: il n'y a donc pas à craindre de les perdre en mourant. Plus que cela, l'amour que le Christ manifeste pour nous par sa mort nous séduit, nous provoque à l'aimer, à accomplir la justice par charité et sans crainte.³⁹

eramus" (exp. prop. Rm. 35). Cf. aussi Simpl. 1,1,7. Cf. ci-dessus p. 64-65 et note 251 et ci-dessous p. 151.

³⁶ Cf. exp. prop. Rm. 40.

³⁷ Cf. Simpl. 1,1,17.

³⁸ Cf. Simpl. 1,2,18.

³⁹ „Id enim egit mors domini, ne mors timeretur et eo iam non appeterentur temporalia bona nec metuerentur temporalia mala, in quibus carnalis erat prudentia illa, in qua impleri legis praecepta non poterant. Hac autem prudentia in homine dominico destructa et ablata iustitia legis impletur, cum secundum carnem non ambulatur, sed secundum spiritum. Unde verissime dictum est: „Non veni legem solvere, sed adimplere. Plenitudo ergo legis caritas“. Et caritas eorum est, qui secundum spiritum ambulant. Haec enim ad gratiam pertinet spiritus sancti. Quando enim non erat caritas iustitiae sed timor, lex non implebatur" (exp. prop. Rm. 40).

Si la mort physique est liée au péché d'Adam et non au péché personnel, sauf pour excuser sa permanence, la mort spirituelle par contre est liée au péché personnel. Par l'attraction d'une douceur fallacieuse, le péché et la volupté apportent la mort.⁴⁰

Augustin interprète l'expression paulinienne „tous morts en Adam“⁴¹ comme étant la transformation des hommes en une masse de péché: ils sont des „morts“ spirituels à qui est dû le supplice. Il a cependant en vue des hommes qui ne sont pas seulement des pécheurs, mais bien des „péchants“ par leur propre volonté.⁴²

Les commentaires de Paul accentuent le lien entre mortalité et péché, cependant pas encore aussi fortement que le feront les écrits antipélagiens. Ici, Augustin rapporte Rm 7,14-25⁴³ où Paul parle du règne du péché en

⁴⁰ „Unde etiam quaecumque peccata occulte fiunt, dulciora sunt, quamvis mortifera ista dulcedo sit“ (exp. prop. Rm. 32).

Cf. aussi Simpl. 1,1,7.

⁴¹ 1 Cor 15,22.

⁴² Cf. Simpl. 1,2,16-19. Augustin a en vue des „péchants“: „peccatores propria uoluntate“ (1,2,18).

⁴³ „Scimus enim quod lex spiritalis est; ego autem carnalis sum venundatus sub peccato. Quod enim operor, non intellego. Non enim quo volo, hac ago; sed quod odi, illud facio. Si autem quod nolo, illud facio; consentio legi, quoniam bona. Nunc autem iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Scio enim, quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum. Nam velle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio. Non enim quod volo bonum, hoc facio: sed quod nolo malum, hoc ago. Si autem quod nolo, illud facio, non ego operor illud, sed quod habitat in me, peccatum. Invenio igitur legem volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adiacet. Condelector enim, legi Dei secundum interiorem hominem. Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum“ (Rm 7,14-25).

Augustin reconnaîtra plus tard qu'un changement s'est produit dans sa pensée après l'*Ad Simplicianum*; cf. c. ep. Pel. 1,10,22; retr. 1,23 (22); 2,1; c. Iul. 6,33,70; praed. sanct. 3,7-4,8. Il faudrait se référer ici à de nombreuses études qui analysent ce changement sous divers aspects. Je me contente de rappeler quelques travaux qui touchent de plus près mon sujet:

M.-Fr. BERROUARD, L'exégèse augustinienne de Rm. 7,7-25 entre 396 et 418; P.F. BEATRICE, Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale, (= Studia Patristica Mediolanensia, 8), Milano 1978; R.J. DE SIMONE, Modern Research on the Sources of Saint Augustine's Doctrine of Original Sin, dans *Augustinian Studies*, 11, 1980, p.205-227; Ph. PLATZ, Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins, (= Cassiciacum, 5), Würzburg 1938; V. GROSSI, Il peccato originale nella catechesi di S. Agostino prima della polemica pelagiana; J.P. BURNS, The Interpretation of Romans in the Pelagian Controversy, dans *Augustinian Studies*, 10, 1979, p.43-54; IDEM, The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace; W.S. BABCOCK, Augustine's Interpretation of Romans (A.D.

l'homme, à ceux qui sont sous la Loi. Sous la grâce, l'homme est déjà fils de Dieu. L'âme a reçu l'adoption. Il n'y manque plus que la manifestation extérieure.⁴⁴ Celle-ci aura lieu dans la transformation du corps qui servira parfaitement l'âme⁴⁵ et vivra en pleine concorde avec elle;⁴⁶ la paix régnera. Sous la grâce, l'âme, déjà pleinement adoptée et pleinement offerte à Dieu,

394-396), dans *Augustinian Studies*, 10, 1979, p.55-74; IDEM, *Augustine and Paul: The Case of Romans IX*, dans *Studia Patristica*, 16, 1985, p.473-479; E. BUONAIUTI, *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, Roma 1916; S. LYONNET, *Rm 5,12 chez saint Augustin. Note sur l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel*, dans *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, (= *Théologie*, 56). t. I, Paris 1963, p.327-339; IDEM, *A propos de Romains 5,12 dans l'oeuvre de saint Augustin. Note complémentaire*, dans *Biblica*, 45, 1964, p.541-542; IDEM, *Augustin et Rm 5,12 avant la controverse pélagienne. A propos d'un texte de saint Augustin sur le baptême des enfants*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 89, 1967, p.842-849; A. SAGE, *Péché originel. Naissance d'un dogme*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 13, 1967, p.211-248; IDEM, *Le péché originel dans la pensée de saint Augustin de 412 à 430*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 15, 1969, p.75-112; M.E. ALFLATT, *The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 20, 1974, p.113-134; L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, dans *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II, Fasz. 3a, Teil 1, Freiburg - Basel - Wien 1981, p.176-239; P. GORDAY, *Principles of Patristic Exegesis. Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom and Augustine*, (= *Studies in the Bible and Early Christianity*, 4), New York - Toronto 1983.

Cf. aussi ci-dessous p. 154-155.

⁴⁴ „Scimus enim, quia creatura congemiscit et dolet usque adhuc'. Erant enim adhuc credituri, qui etiam spiritu subiacebant laboriosis erroribus. Sed ne quis putaret de ipsorum tantum labore dictum esse, subiungit etiam de his, qui iam crediderant. Quamquam enim spiritu, hoc est, mente servient legi dei, tamen quia carne servitur legi peccati, quamdiu molestias et sollicitationes mortalitatis nostrae patimur, ideo addidit dicens: 'Non solum autem sed et nos ipsi primitias spiritus habentes et ipsi in nobismetipsis ingemiscimus'. Non solum ergo inquit ipsa, quae tantummodo creatura dicitur in hominibus, qui nondum crediderunt et ideo nondum in filiorum dei numero constituti sunt, congemiscit et dolet, sed etiam nosmetipsi, qui credimus et spiritus primitias habemus, quia iam spiritu adhaeremus deo per fidem et ideo non iam creatura sed filii dei appellamur, tamen, et ipsi in nobismetipsis ingemiscimus adoptionem expectantes redemptionem corporis nostri'. Haec enim adoptio, quae iam facta est in his qui crediderunt spiritu non corpore facta est. Nondum enim etiam corpus reformatum est in caelestem illam immutationem, sicut spiritus iam mutatus est reconciliatione fidei ab erroribus conversus ad deum. Ergo etiam in his, qui crediderunt, expectatur adhuc illa manifestatio, quae in corporis resurrectione proveniet, quae pertinet ad quartum illum gradum, ubi ex toto perfecta pax erit et quies aeterna nulla nobis ex aliqua parte corruptione resistente aut sollicitante molestia" (exp. prop. Rm. 45).

⁴⁵ „Restat ergo adhuc aliquid ei qui est sub gratia, quod eum non uincat nec captivum ducat, donec mortificetur totum quod consuetudine parva roboratum est; et inde corpus etiam nunc mortuum esse dicitur, quamdiu non perfecte servit spiritui. Continget autem ut perfecte serviatur, cum fuerit et ipsum mortale corpus uiuificatum" (diu. qu. 66,2).

⁴⁶ Cf. diu. qu. 66,3.

gémit encore.⁴⁷ Elle ne pèche plus, ne résiste plus à Dieu. A la résurrection, le corps également n'offrira plus de résistance;⁴⁸ cela consacrera la mort du péché qui gardait encore quelque vie par la concupiscence, même si l'âme n'y céda pas.⁴⁹

Cependant le lien mortalité-péché-condamnation est ressenti bien lourdement. Tous sont redevables. Dieu exige de qui il veut et remet à qui il veut.⁵⁰ Si Dieu abandonne ceux qui refusent son appel ou ceux qui ne sont pas appelés aussi efficacement que les „grâciés“ et s'il enduret parfois le cœur de ceux qui ont mal agi, ce n'est que justice.⁵¹ Que certains périssent d'une peine due, c'est là une oeuvre d'ordination;⁵² le péché ne peut rester impuni.⁵³

Augustin ne parle pas de mort éternelle ou de seconde mort. Il y fait seulement allusion en parlant du châtiment de ceux qui „périssent“.⁵⁴

⁴⁷ Cf. diu. qu. 67,6.

⁴⁸ „Hinc enim ostendit esse desideria, quibus non oboediendo peccatum in nobis regnare non sinimus. Sed quoniam ista desideria de carnis mortalitate nascuntur, quae trahimus ex primo peccato primi hominis, unde carnaliter nascimur, non finientur haec, nisi resurrectione corporis immutationem illam, quae nobis promittitur, meruerimus, ubi perfecta pax erit, cum in quarto gradu constituemur. Ideo autem perfecta pax, quia nihil nobis resistet non resistantibus deo“ (exp. prop. Rm. 12).

⁴⁹ „Quod fit, cum adhuc manentibus in nobis desideriis et incitamentis quibusdam ad peccandum non oboedimus tamen neque consentimus mente servientes legi dei, quia mortui sumus peccato. Morietur autem et peccatum, cum reformatio corporis in resurrectione facta fuerit“ (exp. prop. Rm. 28).

⁵⁰ „In ista igitur siccitate vitae condicionisque mortalis nisi aspergeretur desuper uelut tenuissima quaedam aura iustitiae, citius aresceremus quam sitiremus. [. . .] Sunt igitur omnes homines [. . .] una quaedam massa peccati supplicium debens diuinae summaeque iustitiae, quod siue exigatur siue donetur, nulla est iniquitas“ (Simpl. 1,2,16; cf. tout le texte: 1,2,16-22).

⁵¹ Cf. diu. qu. 68,5; Simpl. 1,2,16,18; exp. prop. Rm. 54.

⁵² „Opus ordinationis suae in poena debita pereuntibus“ (Simpl. 1,2,18).

⁵³ „Id est propter eius iustitiam atque clementiam, qui neque impunitum peccatum relinquit, neque insanabilem uoluit esse peccantem“ (diu. qu. 67,3).

⁵⁴ Cf. Simpl. 1,2,18; diu. qu. 68,5.

D. MORT DU CHRIST

C'est peut-être dans sa réflexion sur la mort du Christ qu'Augustin montre avec le plus d'évidence combien, pour lui, mort et mortalité sont liées au péché.⁵⁵

Seul, le Christ qui n'est pas né de la délectation charnelle, est exempt de la „chair de péché“, c'est-à-dire que sa chair n'est pas pécheresse bien qu'elle puisse être appelée „péché“ par le fait qu'elle meurt. Le Christ n'a pas le péché, cependant il est venu pour vaincre le péché à travers sa chair, dans sa chair.

Il faut que celle-ci participe de quelque manière au péché, qu'elle soit semblable à la chair de péché. C'est par la mortalité de son humanité que le Christ a assumé cette ressemblance, qu'il est devenu „péché“. La mort est ce qui le lie au péché et lui permet de le vaincre.

En disant que le Christ a assumé notre faiblesse, Augustin ne parle pas de l'autre composante, à savoir, la concupiscence, le poids du corps sur l'âme; il semble bien qu'il ait pensé à la seule fragilité physique allant jusqu'à la mort comme lien avec notre situation de péché. Le Christ s'est revêtu d'une chair mortelle dès le premier instant de sa vie et non d'un corps pouvant mourir ou ne pas mourir. En tant que descendant de David, en tant qu'homme, il porte cette faiblesse native. La mort n'est pas „due“ au Christ qui ne l'a pas méritée, n'ayant pas péché, mais à la nature qu'il a voulu assumer.

„Voilà pourquoi notre libérateur, Notre-Seigneur Jésus-Christ, en se revêtant d'une chair mortelle, est venu dans la ressemblance de la chair du péché. La mort était le juste châtiment dû à cette chair de péché. Mais la mort du Sauveur fut un acte de bonté et non le paiement d'une dette. Cependant l'Apôtre ne laisse pas de donner le nom de péché à cette chair mortelle quoique innocente qu'a prise Notre-Seigneur, parce qu'étant immortelle, elle semble se rendre coupable de péché en se soumettant à la mort.“⁵⁶

⁵⁵ „Deus Filium suum misit in similitudinem carnis peccati'. Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat, sed tamen inerat in ea similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat. Mortem autem non meruit Adam nisi peccato. Sed quid fecit dominus? „De peccato damnavit peccatum in carne'. id est suscipiendo carnem hominis peccatoris, et docendo quemadmodum uiueremus, peccatum in ipsa carne damnavit, et aeternorum caritate spiritus flagrans non duceretur captius in consensionem libidinis“ (diu. qu. 66,6).

⁵⁶ „Ideo liberator noster dominus Iesus Christus suscipiendo mortalem carnem venit in similitudine carnis peccati. Carni enim peccati mors debita est. At vero illa mors domini dignationis fuit, non debiti, et tamen hoc quoque apostolus peccatum vocat susceptionem mortalis

Das ces *commentaires de Paul*, on trouve trois effets de la passion du Christ pour les hommes, trois éléments devrait-on dire, encore guère travaillés et sans lien entre eux.

D'abord, elle a pour but de nous éviter d'avoir peur de la mort et de nous faire agir par amour du Christ et, par là, de nous affranchir du désir des biens temporels et de la crainte des maux temporels.⁵⁷

Deuxième élément: le bon larron est converti non par la grandeur des oeuvres du Christ mais par le fait que celui-ci partage sa crucifixion. Le nouvel évêque d'Hippone ne va pas plus loin. Il laisse entendre que la mort du Christ partageant notre sort a plus de puissance pour nous séduire que ses miracles, fût-ce les résurrections qu'il a opérées.⁵⁸

Enfin, la mort du Christ a un rôle exemplaire: elle signifie la crucifixion des vices que doit réaliser l'homme sous la grâce; tel est le sens pour Augustin de l'expression „être morts avec le Christ“.⁵⁹

E. CONCLUSION

Augustin avait lu les lettres de Paul déjà avant sa conversion, mais il ne semble pas que son esprit se soit immédiatement laissé transformer et imprégner par la pensée de l'Apôtre.

Dans ses premiers écrits, il cite très peu saint Paul, comme toute l'Ecriture d'ailleurs; ce qui s'explique en partie par le cadre philosophique de ces livres. Mais au-delà de la rareté des citations, on se rend compte qu'Augustin a une autre conception que Paul de la condition de l'homme sur terre et qu'il a d'autres perspectives sur la mort.

En comparant les résultats de mon analyse au premier chapitre avec ceux de ce troisième chapitre, je crois qu'il faut parler non seulement d'un dépla-

carnis quamvis non peccatricis, ideo quia immortalis tamquam peccatum facit, cum moritur“ (exp. prop. Rm. 40). Cf. aussi ep. Rm. inch. 5.

⁵⁷ Cf. le texte cité ci-dessus: exp. prop. Rm. 40. Cf. W. GEERLINGS, *Christus exemplum*, p.195-199; B. STUDER, „Sacramentum et exemplum“ chez Saint Augustin.

⁵⁸ „Multos loquendo inuitavit ad fidem, multi nec suscitatis mortuis crediderunt. De cruce atque morte eius conterriti etiam discipuli titubarunt, et tamen latro tunc credidit, cum eum non praestantiorum uideret in operibus sed consortio crucis aequalem“ (Simpl. 1,2,14).

⁵⁹ „Veteris enim hominis crucifixio significata est in cruce domini. [...] Et illud quod ait: „Si mortui sumus cum Christo“, hoc est, si crucifixi sumus cum Christo. Dicit enim alia loco: „Qui enim Christi Iesu sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis“ (exp. prop. Rm. 26).

„Etre morts avec le Christ“: Rm 6,8.

Cf. B. Studer, „Sacramentum et exemplum“ chez Saint Augustin.

cement d'intérêt, mais d'un développement, d'une évolution de la pensée d'Augustin.

Dans cette évolution, la réflexion élaborée dans les premiers *écrits antimanichéens* marque une étape intermédiaire.

Augustin avait connu le manichéisme bien avant sa conversion, et assez profondément. Il avait donc entendu parler, par exemple, de la vie sur terre comme étant une mort. Mais son intérêt était ailleurs, dans une recherche de la connaissance de Dieu et du monde. Quand il commence à combattre ses anciens coreligionnaires, peut-être ne ressent-il pas tellement plus personnellement la douleur de la vie de mortalité, mais il doit s'accrocher à ce problème auquel le manichéisme semble apporter une solution plausible. Il approfondit à ce moment-là le sens de la „mortalité“; il cherche quelle explication lui est donnée dans la foi catholique et en quoi la réponse manichéenne est erronée.

Dans les *commentaires de Romains*, le sujet est très proche de celui des *écrits antimanichéens*: il s'agit toujours de la situation de l'homme sur terre, mais la perspective est différente. Il s'agit d'abord d'expliquer une situation non plus générale mais personnelle, non plus aux autres mais à soi-même. Et ce sont les caractéristiques intérieures de la mortalité – surtout le péché et le manque de maîtrise de soi – qui retiennent l'attention, plus que celles extérieures – la souffrance physique, la mort corporelle; les caractéristiques individuelles – pourquoi certains périssent et d'autres pas? – et pas seulement globales – pourquoi la mortalité?

Ici encore, la mort est d'abord présente parce que c'est son image qui permet au mieux – déjà chez Paul – de dépeindre les réalités abstraites qui sont au coeur du débat. Comme dans les oeuvres précédentes, on ne trouve guère d'attention à l'événement tel qu'il survient dans la vie des hommes. Le fait de la mort physique est considéré dans un discours théologique et, à ce niveau, sont apparus des accents différents, en raison du déplacement du centre d'intérêt: un intérêt plus grand pour la mort spirituelle que pour la mort corporelle, un lien plus fort entre mortalité et condition pécheresse tant pour l'homme actuel que pour le Christ, une attention plus marquée pour la transformation spirituelle que pour la résurrection des corps.

Ainsi, durant toute cette période où naissent les *oeuvres antimanichéennes* et les *commentaires de Romains*, la mort physique, sans être elle-même le sujet central, garde une place importante. Elle est d'une part le fait le plus frappant de l'existence du mal et d'autre part la première sanction du péché et le moyen de la victoire sur lui.

Mort et Eglise

(mort dans les écrits antidonatistes)

La quatrième étape que je voudrais analyser recouvre les écrits *antidonatistes*. Cet ensemble d'ouvrages a l'avantage de chevaucher dans ses débuts la période anitmanichéenne et „paulinienne“ et, dans sa fin, la phase initiale de la crise pélagienne. La première oeuvre, en effet, le *Psalmus contra partem Donati* se place vers 394 et 4 oeuvres sont certainement postérieures au *De peccatorum meritis et remissione* de 412: le *De correctione Donatistarum* de 417, le *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* et le *Gesta cum Emerito* de 418, enfin le *Contra Gaudentium* de 419-420.

Le coeur cependant de la lutte antidonatiste se situe entre les oeuvres analysées aux chapitres précédents et celles qui le seront dans le suivant, soit entre 400 et 412; dans ces années parurent: *Ad Catholicos fratres*; *Contra epistulam Parmeniani*; *De baptismo*; *Contra litteras Petiliani*; *Ad Cresconium grammaticum*; *De unico baptismo*; enfin les relations de la Conférence de Carthage de 411: *Breivulus conlationis cum Donatistis* et *Contra Donatistas*.¹ La simple énumération des titres suffit à rappeler que ces oeuvres ont des genres littéraires bien divers et qu'elles sont suscitées par des circonstances fort différentes.

Mais on peut être frappé – au moins pour les sujets propres à la présente étude – par la constance des thèmes et des idées. Même si l'attitude d'Augustin face à ses adversaires va évoluer, la pensée théologique est continue. Cette stabilité durant une longue période, alors que les oeuvres conçues en dehors du cadre antidonatiste marquent de profonds changements, montre combien sont difficiles à établir les *Querverbindungen*, les parallèles dans l'évolution des différents thèmes chez Augustin pour définir une évolution globale et organique de la pensée d'Augustin et de son action.²

¹ Pour la chronologie, cf. la note 3; cf. aussi A. SCHINDLER, Die Unterscheidung von Schisma und Häresie in Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatismus (mit einer Bemerkung zur Datierung von Augustins Schrift *Contra Epistulam Parmeniani*); M.-Fr. BERROUARD, L'activité littéraire de saint Augustin du 11 septembre au 1er décembre 419 d'après la Lettre 23* A à Possidius de Calama, dans Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982, Paris 1983, p.301-327.

² Cf. A. SCHINDLER, *Querverbindungen zwischen Augustins theologischer und kirchenpolitischer Entwicklung 390-400*.

Plus loin encore, cela nous suggère qu'il serait faux d'imaginer une évolution simplement diachronique pour les *Längsverbindungen*, c'est-à-dire pour un sujet analysé du début à la fin de l'oeuvre augustinienne. J'y reviendrai plus longuement dans la conclusion générale.

Il est souvent plus prudent de parler de changement de perspectives sur tel sujet en raison du cadre où il est analysé que de changement d'idée sur ce sujet. De sorte qu'il n'est pas étonnant de voir coexister dans un même temps, mais dans des cadres différents, des perspectives qui ont assez peu de points communs.

Ceci n'empêche pas, bien sûr, la légitimité de reconnaître que certains changements qui surviennent dans la vie et dans la pensée d'Augustin aient une influence synchronique dans les différents champs de son activité pastorale et théologique.

A. LA MORT DANS LA QUERELLE DONATISTE, CADRE GENERAL

Dans la querelle donatiste,³ le thème de la mort physique n'est pas abordé pour lui-même. Il apparaît d'abord dans des discussions d'événements historiques, de faits sociaux sur lesquels vient se greffer une réflexion théologique. C'est d'ailleurs au niveau existentiel qu'a originellement pris naissance la séparation des donatistes d'avec la Grande Eglise et c'est là ce qui, à l'époque d'Augustin, continuait d'être la principale référence dont ils se réclamaient, même si les conséquences tirées des faits révèlent des théologies différentes, en particulier sur l'Eglise et les sacrements.⁴

³ Pour une présentation du fond historico-social du donatisme, cf. surtout W.H.C. FRENCH, *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1952; J.P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique Romaine de Septième-Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958; P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 7 vol., Paris 1901-1923; E. TENGSTROEM, *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, (= *Studia graeca et latina Gothoburgensia*, 18), Göteborg 1964.

Pour une présentation générale de l'engagement d'Augustin dans la controverse donatiste, cf. G.G. WILLIS, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London 1950.

Présentation des deux théologies de l'Eglise: Y. CONGAR, *Introduction générale aux Traités anti-donatistes*, dans BA 28, Paris 1963; cf. aussi W. SIMONIS, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, (= *Frankfurter theologische Studien*, 5), Frankfurt am Main 1970.

Je signale enfin une bibliographie récente: E. ROMERO POSE, *Medio siglo de estudios sobre el donatismo (de Monceaux a nuestros días)*, dans *Salamanticensis*, 29, 1982, p.81-99.

⁴ „Augustin a: 1° critiqué et réfuté les allégations donatistes a) au plan des faits; b) au plan des textes bibliques invoqués. [...] 2° repensé tout le problème de l'Eglise et des sacrements

Il n'importe pas à cette étude de peser exactement, dans les raisons profondes du schisme, quelle était la part religieuse ou nationaliste ou sociale.

Il faut cependant se demander quel était l'arrière-plan des thèmes qui vont se retrouver constamment dans les controverses qui l'opposent à l'Eglise catholique et plus particulièrement à Augustin.

L'Eglise donatiste a été caractérisée comme une réaction contre ce que l'on pourrait appeler une perte d'identité; elle avait trouvé un appui naturel dans l'Africain qui refuse de se laisser assimiler par l'„impérialisme“ et la culture de Rome, dans le nomade et le petit paysan menacés par la mise en valeur systématique des terres, dans les petites gens voyant leurs libertés se restreindre à mesure que les structures administratives et sociales les appauvrirent.⁵ Si l'on se borne au problème religieux, c'est une réaction contre la perte pour l'Eglise, à la suite de sa reconnaissance officielle par l'Etat, de caractéristiques qui avaient fait sa force et sa gloire: L'Eglise des persécutions et des martyrs, composée de membres résolus et détachés du monde.⁶

L'Eglise donatiste se veut l'héritière de l'Eglise des martyrs. Elle en reconnaît les traits en elle-même: communauté réprimée, poursuivie, hors-la-loi; enthousiasme pouvant aller jusqu'au fanatisme; refus de tout compromis dans la doctrine et dans la vie. Elle se réclame du glorieux martyr Cyprien dont personne en Afrique ne pouvait mettre en doute l'autorité.

Après un siècle d'existence, elle prononçait avec fierté le nom d'innombrables héros qui, à la suite du saint évêque de Carthage, avaient versé leur sang pour la vérité.

en une synthèse cohérente dans laquelle, grâce à des distinctions que ne faisaient pas les Donatistes, il a pu assumer et situer le valable des thèses donatistes elles-mêmes“ (Y. CONGAR, dans BA 28, p.80-81).

„Für Augustin tritt in zwei Teile auseinander, was für die Donatisten eins ist, nämlich die persönliche Sünden- und Gnadenerfahrung und die allumfassende, gnadenvermittelnde Kirche mit ihren Institutionen und Dogmen“ (A. SCHINDLER, Querverbindungen zwischen Augustins theologischer und kirchenpolitischer Entwicklung 390-400, p.114).

Voir aussi les précieuses remarques de ce même Auteur: A. SCHINDLER, L'Histoire du Donatisme considérée du point de vue de sa propre théologie, dans *Studia Patristica*, 17, Part Three, Oxford 1982, p.1306-1315.

⁵ Cet appui populaire n'excluait pas la présence d'une élite bourgeoise; cf. A. SCHINDLER, L'Histoire du Donatisme considérée du point de vue de sa propre théologie, p.1309-1310; cf. aussi les remarques de W. WISCHMEYER, Die Bedeutung des Sukzessionsgedanken für eine theologische Interpretation des donatistischen Streites.

⁶ Cf. en particulier A. SCHINDLER, Africa, dans *Theologische Realencyclopädie*, Bd. 1, Berlin - New York 1977, p.667-668; cf. aussi W. WISCHMEYER, o. c.

En plus de ces qualités qu'elle se reconnaissait elle-même, d'autres notes caractéristiques lui étaient volontiers attribuées par ses opposants. En particulier, au temps d'Augustin, son lien avec les circoncellions la faisait passer elle-même pour persécutrice. On la confondait avec le fanatisme qui poussait certains au suicide individuel ou collectif, spontané ou forcé.

On voit donc l'importance qu'a pu prendre dans les controverses entre les deux partis le thème de la mort violente: martyr, peine capitale, meurtre, suicide et ceci à l'intérieur d'une discussion apologétique sur la nature de l'Eglise devant aboutir à légitimer l'une ou l'autre communauté.

Sur chacun de ces points, nous allons chercher, dans les réactions et les argumentations d'Augustin, quels éclairages reçoit le problème de la mort.

Puis j'aborderai un autre aspect de notre thème qui fit couler beaucoup d'encre des deux côtés et qui se situe au coeur de ce qui sépare les deux communautés, à savoir leur conception de l'Eglise: qu'est-ce qu'un „mort“ au sens religieux du terme?

Enfin, il sera temps de regarder brièvement vers l'au-delà de la mort. Avant de m'arrêter à chaque sujet en particulier, je voudrais souligner par un texte comment ces différents aspects coexistent dans la dispute, chargés de tout un poids émotionnel et apologétique. Il s'agit de l'„oeuvre“ la plus brève d'Augustin, intitulée *Versus de sancto Nabore*. C'est une épitaphe composée pour un diacre tué par les circoncellions.⁷

„Donatistarum crudeli caede peremptum
Infossum hic corpus pia est cum laude Nabori.
Ante aliquod tempus cum Donatista fuisset,
Conversus pacem pro qua moreretur, amavit.
Optima purpureo vestitur sanguine causa.
Non errore perit, non se ipse furore peremit
Verum martyrium vera est pietate probatum.
Suscipe litterulas primas: ibi nomen honoris.“⁸

⁷ Cf. G.G. WILLIS, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, p.40; Y. DUVAL, „Loca sanctorum Africae“. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e s., p.182-183.

⁸ Dans PLS 2, col. 356-357. Traduction: „Tué par le meurtre cruel des Donatistes, Ici est enterré avec vénération le corps de Nabore. Récemment, alors qu'il avait été Donatiste, Se convertissant, il aima la paix pour laquelle il devrait mourir. Au service d'une excellente cause, il est revêtu de la pourpre du sang. Il ne mourut pas à cause de l'erreur et ne s'ôta pas la vie dans un geste de fureur. Le martyr authentique est vérifié par une piété authentique. Prends les premières lettres, là se trouve son titre d'honneur.“

Dans ces huit vers, Augustin a trouvé place pour évoquer les meurtres accomplis par les circoncellions, leurs suicides, la nature du vrai martyr et enfin la mort spirituelle de l'erreur.

B. LA MORT VIOLENTE

1. *Martyre et mort*

Le martyr était, aux yeux des donatistes,⁹ une caractéristique essentielle de l'Eglise. La tradition du martyr dans leur propre communauté était le signe de son authenticité.¹⁰ Ils y donnaient donc une grande importance dans leur apologétique.

En conséquence, Augustin se voit obligé d'y prêter la plus grande attention tout au long de la lutte qu'il mène contre eux. Il va tâcher de rejeter leurs prétentions en s'attaquant tant aux faits allégués par eux qu'à l'interprétation qu'ils en donnaient. C'est surtout ce deuxième aspect qui nous intéresse ici.

„Ce qui rend martyr du Christ ce n'est pas la peine, mais la cause.“¹¹

⁹ Cf. en particulier: R.D. GARCIA, *Mártires y martirio en el donatismo*, Roma, Pont. Univ. Greg. Fac. Hist. Eccl., Diss. ad Lauream, 1963-64; M. PELLEGRINO, *Chiesa e martirio in Sant'Agostino*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1, 1965, p.191-227 (repris dans M. PELLEGRINO, *Ricerche patristiche* (1938-1980), Turin 1982, vol. I, p.597-633); IDEM, *Cristo e il martire nel pensiero di Sant'Agostino*, dans *ibid.*, 2, 1966, p.427-460 (repris dans *ibid.* p.635-668); V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*; Y. DUVAL, „*Loca sanctorum Africae*“. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e s.; W.H. FREND, *The North African Cult of Martyrs. From apocalyptic to hero-worship*, dans *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stüber*, (= *Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband*, 9), Münster 1982, p.154-167.

¹⁰ „Indignum est ut in unum conueniant filii martyrum et progenies traditorum“. Phrase de Primianus, évêque donatiste de Carthage, refusant une première conférence contradictoire avec les catholiques, vers 403. Les actes de la Conférence de Carthage ont été publiés par S. LANCEL, *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, (= SC 194,195,224), Paris 1972-75; le texte cité se trouve en *Gesta III*, 116. Cf. aussi breuic. 3,4,4; c. Don. 1,1.

¹¹ „Quod Christi martyrem non facit poena sed causa“ (Cresc. 3,47,51). Formules semblables:

„Potest enim esse impiorum similis poena, sed dissimilis est martyrum causa“ (correct. 2,9).

„Recte ista dicerentur a uobis quaerentibus martyrum gloriam, si haberetis martyrum causam“ (c. Gaud. 1,20,22).

„La polémique anti-donatiste tient une place privilégiée dans les sermons d'Augustin: il s'y voyait obligé de souligner la différence qui existait entre les vrais et les faux martyrs. Les lauriers des martyrs dont ils se paraient, fournissaient aux donatistes un avantage énorme sur les

La „cause“, c'est la justice et la vérité dans l'Eglise catholique. Les deux dernières béatitudes de l'*Evangelie de Matthieu* fournissent l'appui scripturaire. Presque à chaque fois, Augustin prend soin pour la septième béatitude de séparer les derniers mots pour les mettre en évidence: *bienheureux les persécutés*, ah oui, mais attention, *pour la justice*.¹²

Si la persécution suffisait, les païens et les démons seraient à vénérer, ainsi que tous les criminels poursuivis par l'Etat.¹³ Outre la justice, la vérité.¹⁴

„Perdre pour la vérité et pour l'unité du Christ, je ne dis pas ses biens, mais jusqu'à sa vie, pourvu que ce soit d'autres qui enlèvent ces biens, et anéantissent cette vie, c'est vraiment avoir la foi, c'est vraiment avoir l'espérance, c'est vraiment avoir la charité, c'est vraiment avoir Dieu.

catholiques, surtout à une époque où le prestige du martyr avait atteint son paroxysme. Augustin est obligé de répondre aux donatistes sur ce point, s'il ne voulait point voir ses ouailles passer dans le camp adverse. Il le fait dans un nombre considérable de sermons et en termes à peu près identiques: *non est poena, sed causa fit martyrium* " (G. LAPOINTE, La célébration des martyrs en Afrique d'après les sermons de saint Augustin, (= Cahiers de Communauté Chrétienne, 8), Montréal 1972, p.180).

¹² Mt 5,10.

„Cum enim dixisset dominus: 'beati qui persecutionem patiuntur', ne inde se iacent haeretici, addidit: 'propter iustitiam' " (c. Don. 17,22). Cf. aussi c. litt. Pet. 2,71,160; 2,84,186; s. Caes. eccl. 7; c. Gaud. 1,20,33; 1,30,35; 1,36,46; correct. 2,9.

¹³ „Nam utique et ipsi falsa religione sunt impii, quorum simulacra eueri atque confringi iussa sunt recentibus legibus, inhiberi etiam sacrificia sub terrore capitali. si quis ergo eorum damnatus in tali crimine fuerit, martyr habendus est, quia pro superstitione, quam piam religionem putabat, poenas legibus luit? nullus certe quoquo modo christianus audet hoc dicere. non ergo, quisquis in aliqua religionis quaestione fuerit ab imperatore punitus, martyr efficitur. neque enim vident qui talia sentiunt in eum locum se progredi, ut ipsos etiam daemones martyrium gloriam sibi vindicare posse contendat, quia istam patiuntur persecutionem per imperatores christianos, ut paene toto orbe terrarum eorum templa euerantur, idola comminuantur, sacrificia subtrahantur, qui eos honorant, si deprehensi fuerint, puniantur. quod si dementissimum est dicere, non ergo ex passione certa iustitia, passio gloriosa est" (c. ep. Parm. 1,9,15).

„Alioquin si, quisquis ab imperatore uel a iudicibus ab eo missis poenas luit, continuo martyr est, omnes carceres martyribus pleni sunt, omnes catenae iudiciariae martyres trahunt, in omnibus metallis martyres aerumnosi sunt, in omnes insulas martyres deportantur, in omnibus peonalibus locis iudicio gladio martyres feriuntur, omnes ad bestias martyres subriguntur aut iussionibus iudicium uiui ignibus concremantur" (c. ep. Parm. 1,8,13).

¹⁴ Cf. M. PELLEGRINO, Cristo e il martire nel pensiero di Sant'Agostino, p.428 et note 1.

Mais perdre pour le parti de Donat ne serait-ce que la frange de son vêtement, c'est n'avoir pas le bon sens.¹⁵

De ce texte ressort qu'il s'agit de perdre sa vie pour la vérité de l'Eglise catholique. Qu'Augustin emploie, comme ici, le mot „vérité“,¹⁶ ou, de préférence, unité ou charité, ou encore avec l'Esprit Saint ou pour le Christ,¹⁷ ce sont toujours des conditions qui ne sont remplies que par les catholiques. Sur ce point, il a la même conception que les donatistes: seul celui qui meurt pour et dans la bonne Eglise peut y trouver gloire et salut. Mais la valeur profonde de l'acte est intérieure; l'appartenance de quelqu'un à une Eglise séparée est signe qu'il n'a pas la charité puisqu'il fait partie de ceux qui divisent. En fait, c'est vraiment l'attitude personnelle qui compte; même un catholique allant au martyre peut n'y trouver aucun profit si son cœur est pervers.

„C'est très vrai; il meurt hors de l'Eglise et c'est la preuve victorieuse qu'il n'avait pas la charité dont l'Apôtre dit: *Et quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai la charité, cela ne me sert de rien*. Si la charité leur fait défaut et si par suite le martyre ne leur sert de rien, il ne sert pas non plus à ceux qui vivent dans l'Eglise animés par l'envie ou la malveillance et sans charité, selon la parole de Paul et le commentaire de Cyprien.“¹⁸

Du texte cité plus haut ressort aussi un point sur lequel les positions sont différentes. Augustin précise: „Vie enlevée par d'autres“. La mort violente au nom de la foi n'est pas encore un critère suffisant. Si la mort est provoquée volontairement, on ne peut parler d'un vrai martyre. Augustin vise ici le martyre des circoncellions. J'y reviendrai plus loin. Ailleurs, il évoque aussi d'autres cas, par exemple l'agresseur tué au cours de son attaque.¹⁹ La

¹⁵ „Qui enim pro ueritate et unitate Christi non dico res suas, sed istam etiam uitam suam aliis dumtaxat auferentibus atque interficientibus amiserit, uere fidem habet, uere spem habet, uere caritatem habet, uere deum habet; quisquis autem pro parte Donati uel fimbriam uestimenti perdiderit, cor non habet“ (c. Gaud. 1,33,43).

¹⁶ Cf. aussi par exemple: c. Don. 1,1 où Augustin précise que „martyr“ signifie „témoin de la vérité“.

¹⁷ Cf. c. Gaud. 1,20,22 avec citation de Mt 5,11-12; c. litt. Pet. 3,7,8; cath. fr. 20,55.

¹⁸ „Extra ecclesiam quippe occisus caritatem non habuisse conuincitur, de qua apostolus dicit: ‚et si tradidero corpus meum ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest‘. quodsi propter hoc quia caritas deest passio nihil prodest, nec illis prodest, quos intus in inuidia et maliuolentia sine caritate uiuere Paulus dicit, Cyprianus exponit“ (bapt. 4,17,24). Cf. aussi s. Caes. eccl. 6.

¹⁹ Cf. breuic. 3,11,23; c. Don. 17,22; c. Gaud. 1,28,32; correct. 3,12.

question est moins tranchée pour ceux qui se livrent eux-mêmes au persécuteur.²⁰

Voilà donc l'essentiel des conditions du martyre. La mort violente ne suffit pas, fût-elle pour la religion. Il faut une mort pour la vérité catholique et dans la charité, une mort provoquée par une persécution à laquelle on ne peut échapper.

Face aux donatistes qui, selon lui, tendent à donner une valeur absolue au fait même de la mort violente, Augustin évalue le martyre avant tout par l'attitude intérieure. Au point que, si cette dernière est positive, sans que les autres conditions pour un vrai martyre soient remplies, les fruits pour le mourant sont quasi les mêmes; en particulier, la grâce du baptême lui est accordée s'il n'a pu recevoir ce sacrement.

„Que le rôle du baptême soit parfois rempli par le martyre, le cas du larron qui sans baptême entendit ces mots: *Aujourd'hui tu seras avec moi en Paradis*, en offre une preuve non sans poids que saint Cyprien fait sien. Je la tourne, je la retourne et je trouve que ce n'est pas seulement la mort subie pour le nom du Christ qui peut suppléer le baptême, mais aussi la foi et la conversion du cœur, dans le cas où les difficultés des circonstances ne permettent pas de recourir à la célébration du mystère baptismal.

En effet, le bon larron n'a pas été crucifié pour le nom du Christ, mais pour la punition de ses méfaits; ce n'est pas pour avoir cru qu'il subit la mort, c'est en subissant la mort qu'il a cru. Toute la valeur que prend, même sans le sacrement visible du baptême, la démarche dont parle l'Apôtre: *le cœur parvient par la foi à la justice et la bouche qui la confesse au salut*, le cas du larron l'a mise en lumière.²¹

Qu'apporte le martyre? C'est la révélation de la grandeur intérieure. Il est à la gloire de celui qui le subit et il consacre sa victoire sur le persécuteur.²² Il

²⁰ Cf. breuic. 3,13,25; c. Gaud. 1,31,40.

²¹ „Baptismi sane uicem aliquando implere passionem de latrone illo, cui non baptizato dictum est: ‚hodie mecum eris in paradiso‘, non leue documentum idem beatus Cyprianus adsumit. quod etiam atque etiam considerans inuenio non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conuersionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest. neque enim latro ille pro nomine Christi crucifixus est, sed pro meritis facinorum suorum, nec quia credidit passus est, sed dum patitur credidit. quantum itaque ualeat etiam sine uisibili baptismi sacramento quod ait apostolus: ‚corde creditur ad iustitiam, ore confessio fit ad salutem‘, in illo latrone declaratum est“ (bapt. 4,22,29).

²² Cf. correct. 5,20.

témoigne avec force du Christ au point de provoquer parfois la conversion des bourreaux.²³

La mort est l'épreuve suprême et son terme.

Le martyre a encore une autre vertu. C'est surtout à propos de Cyprien qu'Augustin en parle, ce Cyprien qu'il accepte comme martyr mais dont il ne reçoit pas la thèse sur la réitération du baptême. Le martyre émonde ce qui reste imparfait; la souffrance et la mort pour le Christ purifient des derniers restes de faiblesse humaine.²⁴ Finalement, il conduit à l'immortalité.

Saint Augustin doit, au long de la période donatiste, aborder fréquemment la discussion sur le martyre, cependant il se montre plutôt réservé sur le culte qu'on leur rend. Quelques remarques laissent entrevoir l'importance, chez les donatistes comme chez les catholiques, des „mémoires“ des martyrs,²⁵ des récits de guérisons survenues en ces lieux²⁶ et aussi des abus dans les repas et les fêtes qui y étaient célébrées.²⁷

Augustin a de bonnes raisons de se montrer réservé. Outre les abus occasionnés par les repas sur les cimetières et les ambiguïtés²⁸ que laissait subsi-

²³ Cf. correct. 7,31.

²⁴ „Quod ergo ille uir sanctus de baptismo aliter sentiens quam se res habebat, quae postea pertractata et diligentissima consideratione firmata est, in catholica unitate permansit, et caritatis ubertate compensatum est et passionis falce purgatum“ (bapt. 1,18,28). Cf. aussi bapt. 2,5,6; 3,19,26; Cresc. 2,38,49; un. bapt. 13,22.

²⁵ „Quales turbas isti auertentes a Christi unitate et ad suum nomen conuertere cupientes interim temporalia supplicia schismatis sui conferre audent passionibus martyrum, ut eis poenarum suarum natalicia celebrentur magno conuentu hominum furiosorum, quorum e numero illi sunt, qui etiam nullo persequente se ipsos ultro per montium abrupta praecipitant, ut malam uitam peiore morte consumant“ (c. ep. Parm. 3,6,29); Cf. aussi c. litt. Pet. 1,24,26; 2,71,159; c. Gaud. 1,25,30ss.

Cf. V. SAXER, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles, p.125-133 et 237-238; Y. DUVAL, „Loca sanctorum Africae“. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e s.

²⁶ „Quia et illa et illa mirabilia fecit Donatus uel Pontius uel quilibet alius, aut quia homines ad memorias mortuorum nostrorum orant et exaudiuntur, aut quia illa et illa ibi contingunt, aut quia ille frater noster aut illa soror nostra tale uisum uigilans uidit uel tale uisum dormiens somniauit. [. .] Porro si aliquis in haeticorum memoriis orans exauditur, non pro merito loci, sed pro merito desiderii sui recipit siue bonum siue malum“ (cath. fr. 19,49).

²⁷ „Ad eorum sepulcra ebriosi greges uagorum et uagarum permixta nequitia die noctuque se uino sepeliant flagitiisque corrumpant“ (cath. fr. 19,50). Cf. aussi c. Faust. 20,21; abus des catholiques.

²⁸ Cf. P.-A. FEVRIER, Martyrs, polémique et politique en Afrique (IV^e - V^e s.), dans Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb, 1, 1966, p.8-18; IDEM, A propos du repas funéraire: culte et sociabilité. „In Christo Deo, pax et concordia sit convivio nostro“, dans Cahiers Archéologiques, 26, 1977, p.29-45; H.-I. MARROU, Une inscription chrétienne de Tîpasa et le „refrigerium“, dans Antiquités Africaines, 14, 1979, p.261-269; IDEM, Survivances païennes dans les rites funéraires des Donatistes, dans Hommages à Joseph Bidez et Franz

ster sur la nature profonde du martyre ce culte populaire encouragé par un esprit de compétition entre les Eglises, Augustin n'oubliait pas non plus les soupçons qu'éveillait chez les païens²⁹ et les manichéens la vénération des martyrs. C'est en plein durant la lutte antidonatiste qu'il doit répondre à l'accusation de paganisme lancée par Fauste à propos du culte des martyrs.

„En effet, le schisme ne doit rien ou presque rien changer à ce dont il se sépare. Ainsi, vous autres, par exemple, qui, vous séparant des païens, avez d'abord mis en pièces, parmi vous, l'opinion de la monarchie, en sorte, veux-je dire, qui vous croyez que tout vient de Dieu. De leurs sacrifices vous en avez fait vos agapes, de leurs idoles vos martyrs à qui vous adressez les mêmes vœux qu'ils adressaient à leurs idoles. Vous apaisez les ombres des morts en leur offrant du vin et des viandes.“³⁰

Augustin répond en précisant que les sacrifices sont offerts à Dieu et non à ces héros de la foi. Pourquoi cependant faire mémoire de ces derniers? Pour s'encourager à les imiter, avoir part à leurs mérites et être aidés de leurs prières. Il semble que le seul culte rendu aux martyrs fût de choisir leur lieu de sépulture comme église.

Cumont, (= Collection Latomus, II), Bruxelles - Berchen 1949, p.193-203 (repris dans H.-I. MARROU, *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, (= Collection de l'Ecole Française de Rome, 35), Rome 1978, p.225-237; V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, p.133-149 et 305-308. Une phrase du concile de Bagaï trahit un reste de paganisme: „... quibus in ipsa morte maior est poena, quod post extortam aquis ultricibus animam nec ipsam inueniunt sepulturam“ (Cresc. 4,16,18).

Chez Augustin lui-même, les „vieilles“ formules ne sont pas absentes: défunt descendant aux enfers (cf. cath. fr. 11,28), sommeil du tartare (cf. c. Don. 18,24).

²⁹ Cf. ep. 16,1; 17,5; 29,9; ciu. 8,25.

Outre l'impression d'idolâtrie, le culte des martyrs provoquait chez les païens une répulsion, un dégoût dus à la proximité de ces corps de morts; cf. P. BROWN, *Le culte des saints*, p.14-15; ce point est fortement contesté ou nuancé par J. FONTAINE, *Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown*, dans *Analecta Bollandiana*, 100, 1982, p.18-22; cf. aussi Ch. PIETRI, *Les origines du culte des martyrs* (d'après un ouvrage récent), dans *Rivista di archeologia cristiana*, 60, 1984, p.293-319.

³⁰ „Schisma uero aut nihil inmutare debet ab eo, unde factum est, aut non multum. ut puta uos, qui disciscentes a gentibus monarchiae opinionem primo uobiscum diuulsistis, id est, ut omnia credatis ex deo; sacrificia uero eorum uertistis in agapes, idola in martyres, quos uotis similibus colitis; defunctorum umbras uino placatis et dapibus“ (c. Faust. 20,4). Cf. aussi *ibid.* 30,2: Fauste sait l'attachement que les catholiques portent aux martyrs.

Ce fait matériel rappelait leur exemple et incitait à l'imitation.³¹ Comme s'il voulait grandir le droit des martyrs à l'honneur des fidèles, il dit que Dieu lui-même les a couronnés. Et, comme s'il voulait diminuer le culte qui leur est rendu, il le compare à celui que l'on a pour les hommes de bien, avec la seule différence de la sécurité: ils ont persévéré jusqu'au bout, jusqu'à la mort au-delà de laquelle il ne peut plus y avoir de chute, alors qu'en cette vie règne encore l'incertitude; les martyrs sont déjà dans la vie bienheureuse.

Notons au passage qu'apparaît aussi l'idée que les idoles des païens tiennent la place des démons³² et que ce culte des idoles est une dérivation du culte des morts dont on avait le regret;³³ arguments qui reviendront avec force dans le *De ciuitate dei*.³⁴

Quels sont les résultats de cette enquête sur le martyr pour le thème de la mort? Il faut d'abord remarquer que, bien que l'idée du martyr soit évoquée continuellement à travers ces traités, nous n'y trouvons guère d'attention au problème de la mort elle-même. On peut cependant déduire quelques idées générales.

Augustin montre surtout une grande attention au cadre de la mort. Ce ne sont pas les circonstances matérielles – mort violente – qui lui donnent son sens, mais les circonstances profondes: la motivation, l'attitude intérieure de celui qui est tué en haine de la foi ou même pour d'autres raisons.

La mort du martyr est saisie comme: – la clôture du temps de l'épreuve; on sera donc en pleine sécurité sur la sainteté définitive de celui qui, dans sa mort même, donne le témoignage de sa foi; – la plus dure épreuve³⁵ et par

³¹ Dans sa réponse à l'accusation de Fauste, Augustin rappelle plusieurs fois le rôle de ces lieux qui commémorent et encouragent: „... in memoriis martyrum constituamus altaria. [...] offertur deo, qui martyres coronauit, apud memorias eorum quos coronauit, ut ex ipsorum locorum admonitione maior adfectus exurgat ad acuendam caritatem et in illos, quos imitari possumus, et in illum, quo adiuuante possimus“ (c. Faust. 20,21).

Augustin avait été témoin de l'activité d'Ambroise en 386 à Milan; cf. conf. 9,7,16. Cf. aussi E. DASSMANN, Ambrosius und die Märtyrer, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 18, 1975, p.49-68.

³² Cf. c. Faust. 20,21.

³³ Cf. c. Faust. 22,17. Cf. aussi c. ep. Parm. 2,10,22. Cf. V. SAXER, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles, p.37-39.

³⁴ Cf. ciu. 2,5; 2,10; 3,15,1; 4,27; 6,7,1; 6,8,2; 7,33; 7,35; 8,26,1-2; 9,11; 10,11,2; 18, passim.

³⁵ Ou l'une des plus dures épreuves; Augustin dit que le déshonneur est pire; cf. c. ep. Parm. 3,6,29.

là le lieu de la plus grande victoire,³⁶ – enfin comme l'occasion d'une dernière purification.

2. Coercition et mort

a) Evolution?

On a beaucoup discuté sur l'évolution de l'attitude d'Augustin quant à la répression des donatistes. Je pense, en accord avec les dernières études publiées à ce sujet,³⁷ qu'il a changé dans son jugement sur l'opportunité pastorale, dans cette lutte, de faire intervenir l'Etat, mais que ses prises de position ne relèvent pas du pur opportunisme; elles se situent dans la logique de sa pensée; elles reposent sur une réflexion théorique dont les fondements, eux, n'ont guère changé.³⁸

Il importe peu pour cette étude d'entrer dans le détail. Une vue globale de ce problème dans l'ensemble des *oeuvres antidonatistes* suffira.

En fait, sur la question de la mort et de la peine de mort, j'aurais presque l'impression que l'insistance évolue en sens inverse de l'attitude face à la répression; au moins dans ce sens que dans les premières *oeuvres*,³⁹ Augustin se permet de considérer simplement comme légitime la peine de mort, alors que dans les dernières, sans avoir changé sur le fond, il est beau-

³⁶ On remarquera qu'Augustin semble montrer une certaine compréhension pour ceux qui, par peur de la mort, auraient livré les Ecritures (cf. ps. c. Don. 28-29). Cependant le principe demeure: il ne faut pas préférer la vie passagère au salut éternel (cf. c. litt. Pet. 2,98,226).

³⁷ Cf. E. LAMIRANDE, *Church, State and Toleration. An Intriguing Change of Mind in Augustine*, (= *The Saint Augustine Lecture* 1974), Villanova 1975; A. SCHINDLER, *Die Unterscheidung von Schisma und Häresie in Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatismus*; E.L. GRASMUECK, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, (= *Bonner historische Forschungen*, 22), Bonn 1964.

³⁸ „Eine zunächst im theoretischen Bereich und durch religiöse Erfahrung gefestigte Auffassung konnte später analog auch im praktisch-politischen Bereich angewandt werden. Das bedeutet: In Augustins Denken lag das Instrumentarium für die Rechtfertigung der Zwangsmassnahmen bereit“ (A. SCHINDLER, *Querverbindungen zwischen Augustins theologischer und kirchenpolitischer Entwicklung* 390-400, p.113).

Cf. P. BROWN, *Saint Augustine's Attitude to Religious Coercion*, dans *The Journal of Roman Studies*, 54, 1964, p.107-116 (repris dans P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, p.260-278); R. JOLY, *Saint Augustin et l'intolérance religieuse*, dans *Revue belge de Philosophie et d'Histoire*, 33, 1955, p.263-294; IDEM, *L'intolérance de saint Augustin, doctrine ou attitude?*, dans *Hommages à Marcel Renard*, I, (= *Collection Latomus*, 101), Bruxelles 1969, p.493-500.

³⁹ Cf. ps. c. Don. 5; c. ep. Parm. 1,9,15; 3,1,3.

coup plus attentif à dire que les catholiques n'ont jamais demandé ou voulu la mort physique des donatistes.⁴⁰

b) Le cadre

Augustin conteste que les donatistes soient la véritable Eglise parce que persécutée et donc martyre. Comme le paragraphe précédent vient de le rappeler, il leur dénie le titre de martyrs. Il refuse également d'admettre qu'ils souffrent de persécution. Outre qu'il rejette la plupart des faits sur lesquels s'appuient les donatistes, il veut montrer, plus fondamentalement, que les peines qui leur sont infligées sont de légitimes mesures contre des coupables et non des persécutions envers des justes.

„Quoi, ils ne subissent pas une peine juste, quand selon la décision du tribunal suprême de Dieu, qui préside et par des verges de cette nature met en garde d'éviter le feu éternel, ils la subissent en punition de leurs crimes et sur l'ordre des pouvoirs? D'abord, qu'ils prouvent qu'ils ne sont pas hérétiques ou schismatiques; alors seulement ils pourront élever une voix autorisée contre l'indignité de leurs peines, alors seulement avoir l'audace de se dire martyrs de la vérité, quand ils ont à subir l'un ou l'autre châtement.“⁴¹

De quoi les donatistes sont-ils coupables? D'abord de violence physique qu'ils exercent tout particulièrement par les circoncellions. Mais aussi de violence spirituelle. Par le seul fait d'entraîner des catholiques dans leur Eg-

⁴⁰ „Illi primi homines, cum peccassent, morte damnati sunt, et priusquam mors eis extrema etiam corporis suppleretur, in exilium de paradiso missi sunt. mitiora in uos constituit imperator propter mansuetudinem christianam: exilium uobis uoluit inferre, non mortem. sed uos homines docti, considerantes quid debeatur merito et quid minus sit in supplicio, non de iudicio illius, sed de uestro additis mortem“ (c. Gaud. 1,19,21). Cf. aussi *ibid.* 1,11,12; 1,28,32; 1,32,41.

„Augustine's self-conscious justification of the Catholic policy [...] was provoked less by his own scruples than by being confronted with this articulate, Donatist attitude to the problem“ (P. BROWN, *Religious Coercion in the Later Roman Empire: the Case of North Africa*, dans *History*, 48, 1963, p.283-305 (repris dans P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, p.301-331; la citation se trouve p.309).

⁴¹ „Quid enim non isti iuste patiuntur, cum ex altissimo dei praesidentis et ad cauendum ignem aeternum flagellis talibus ammonentis iudicio patiantur et merito criminum et ordine potestatum? prius enim probent non esse se haereticos uel schismaticos; tum demum de indignis poenis suis emittant liberam uocem, tum demum sese audeant, cum tale aliquid patiuntur, ueritatis martyres dicere“ (c. ep. Parm. 1,8,13).

lise, ils se rendent coupables de torts bien plus graves que toutes les souffrances physiques qu'eux-mêmes subissent.

„Et pourtant quelle peine les Donatistes subissent-ils qui égale leurs méfaits? La foule des humains s'en émeut, parce qu'elle a le coeur, non dans le coeur, mais dans les yeux. Le sang jaillit-il d'une chair mortelle, tout spectateur frémit d'horreur. On retranche, on sépare les âmes de la paix du Christ, elles meurent dans le sacrilège de l'hérésie ou du schisme? Le fait ne se voit pas, point de deuil; que dis-je? De cette mort plus affreuse, plus lamentable et pour parler net, plus vraie, la coutume fait matière à gaudriole, quand les auteurs de tant de morts étalent en public leur insolence et ne daignent même pas, pour tirer la vérité au clair, tenir une conférence avec nous; puis s'ils subissent quelque désagrément temporel sur l'ordre très sûr et très juste des autorités et malgré les maux bien plus graves que leurs bandes personnelles de fous furieux commettent en leur nom tous les jours et partout sans mandat de l'Empereur ni de l'Eglise, ils nous appellent nous „persécuteurs“ de leur corps, oublient de se nommer les assassins des âmes, et s'accordent encore le droit de ne pas même ménager les corps.“⁴²

La violence spirituelle elle-même s'est parfois réalisée par des moyens moins iréniques que la simple prédication.⁴³ Par ailleurs, les punitions qui sont infligées aux donatistes ont pour but leur correction plus que leur châtement,⁴⁴ surtout en vue de les préserver du feu de l'enfer.⁴⁵

⁴² „Et tamen quid tale isti patiuntur quale faciunt, nisi quia hominum multitudo non in corde cor habet, sed in oculis? nam si sanguis exit de carne mortali, quisquis aspicit exhorrescit; si a pace Christi praecisae animae atque separatae in haeresis uel schismatis sacrilegio moriuntur, quia non uidetur, non plangitur, immo uero mors taetrior atque luctuosior et ut plane dixerim uerior iure consuetudinis et ridetur, cum auctores tantarum mortium publice insultant et nec ueritatis manifestandae causa sermonem nobiscum conferre dignantur. et si quid temporalis molestiae passi fuerint per certissimum atque rectissimum ordinem potestatum, cum ipsi priuatis furiosorum agminibus multo grauiora passim atque cotidie nulla regia, nulla ecclesiastica lege committant, nos corporum persecutores uocant, se animarum interfectores non uocant, cum priuata licentia nec corporibus parcant“ (c. ep. Parm. 1,8,14).

⁴³ Cf. par exemple s. Caes. eccl. 8; c. litt. Pet. 2,83,184.

⁴⁴ „Ille quippe, ad quem loqueris, non tale praeceptum accepit ut occidamini, sed ut corrigamini; quod si nolueritis, ne correctionem impediatis aliorum, in exilium mittemini“ (c. Gaud. 1,11,12).

⁴⁵ Cf. cath. fr. 20,55; c. ep. Parm. 1,8,13; 3,6,29.

Certes, l'autorité civile ne peut pénétrer dans la volonté du coupable. Elle se contente de l'empêcher de nuire. Mais à travers ces mesures, Dieu exerce sa miséricorde et invite la volonté à se convertir.⁴⁶

Châtier est compatible avec l'amour; on le fait bien vis-à-vis de son propre corps alors que personne ne hait sa propre chair.⁴⁷

c) La mort – peine de mort

Augustin ne doute pas que la peine de mort puisse être juste, si elle provient de l'autorité légitime déléguée par Dieu.⁴⁸ C'est à partir d'exemples bibliques qu'il montre quelle peut en être l'utilité. On ne trouve jamais la simple idée de punition. Il la présente toujours comme positive, soit pour le condamné, soit pour l'entourage, mais sans préjudice pour l'exécuté. Il rappelle que, dès l'origine, Dieu n'a pas donné la liberté – religieuse – comme un absolu sans limite, mais qu'il a prévu des sanctions contre son mésusage, en particulier l'exil du paradis et la condamnation à mort d'Adam.⁴⁹ Dieu a par ailleurs donné un supplice plus grand à Caïn en le laissant vivre en „bourreau“ que s'il l'avait fait mourir.⁵⁰

A la lumière de morts ignominieuses subies par certains rois indignes de l'Ancien Testament et jugées comme une vengeance divine par l'Auteur inspiré, Pétilien prétendait que leurs persécuteurs avaient également péri par punition divine. Augustin n'a pas de peine à montrer l'impossibilité de faire de telles appréciations: bons et mauvais, tous meurent; on trouve des amis des catholiques dont la vie fut longue, des amis du donatisme dont elle fut courte; des tenants du catholicisme et d'autres du donatisme furent exécutés.

⁴⁶ Cf. c. litt. Pet. 2,83,184; c. Gaud. 1,25,28.

Pour la miséricorde de Dieu, cf. encore c. ep. Parm. 2,9,19; 3,6,29; bapt. 2,10,15; c. litt. Pet. 2,37,89.

⁴⁷ Référence à Eph 5,29. Cf. c. litt. Pet. 2,64,154. Cf. N. BLAZQUEZ FERNANDEZ, *La pena de muerte según san Agustín*, Madrid 1975.

⁴⁸ „Quicumque te occiderit, siue secundum potestatem legitime sibi a domino datam iuste fecerit . . .“ (c. litt. Pet. 2,23,53). Cf. aussi c. ep. Parm. 1,9,15; c. litt. Pet. 2,86,191; 2,102,211-212; c. Gaud. 1,19,20-21; 1,28,32.

⁴⁹ „Datum est igitur homini, quando creatus est, liberum arbitrium, sed ut, si esset male faciens, fieret patiens. denique illi primi homines, cum peccassent, morte damnati sunt, et priusquam mors eis extrema etiam corporis suppleretur, in exilium de paradiso missi sunt“ (c. Gaud. 1,19,21).

⁵⁰ „Si occisori fratris deus noluit inferri mortem, sed relinqui carnificem uitam, uide ne forte hoc sit quod, cum regis cor in manu dei sit, unde multas ad uos commonendos et corripiendos leges ipse constituit, nulla tamen lex regia uos iussit occidi, fortasse propterea, ut, quicumque uestrum in pertinaci sacrilegi furoris aura persistunt, Cain parricidae supplicio, uita carnifice, crucientur“ (c. litt. Pet. 2,86,191).

tés... Les circonstances de la mort ne sont pas par elles-mêmes révélatrices du jugement de Dieu; un esprit partisan les interprète à son gré.⁵¹

Augustin semble réserver à l'Ancien Testament la peine de mort comme punition immédiate des fautes par Dieu; elle était infligée comme exemple pour les autres afin d'éviter ces mêmes péchés.⁵² Parfois, l'extermination en vue de l'exemple touchait des innocents, mais sans dommage pour leur vie éternelle.⁵³

Dans l'Ancien Testament, ne manquent pas les exemples de violence accomplie par des hommes de Dieu. Moïse, par pitié, fit périr un grand nombre de ceux qui avaient adoré le veau d'or.⁵⁴ Samson agit sur l'ordre de l'Esprit.⁵⁵ A la suite du concile donatiste de Bagai, il rappelle souvent le cas des pécheurs absorbés par la terre.⁵⁶ Il commente aussi le texte de Paul: „Qu'un tel homme soit livré à Satan pour la mort de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur“. ⁵⁷ Pour le bien de la communauté, il est nécessaire que Dieu retranche un membre malade, mais sans négliger le salut de ce dernier.

„Il ne faut pas non plus négliger le salut de celui-là même qui est retranché du milieu des frères, mais appliquer ce châtiment de manière à ce qu'il lui soit utile et recourir à la supplication et à la prière, s'il ne peut être ramené dans le bon chemin par des reproches. [...] Qu'avait-il en vue, l'Apôtre, sinon de procurer par la mort de la chair le salut de l'esprit, en ce sens que cet homme, soit par une peine ou même la mort du corps, comme ce fut le cas d'Ananie et de sa femme qui tombèrent morts devant les pieds de l'apôtre Pierre, soit par des oeuvres de pénitence, puisqu'il avait été livré à Satan, travaillât à détruire en lui la criminelle concupiscence de la chair?“⁵⁸

⁵¹ Cf. c. litt. Pet. 2,92,202-209.

⁵² Cf. bapt. 2,6,9.

⁵³ „... ignorans illas mortalium corporum poenas, hoc est moriturorum mortes, ad utilem terrorem populo ualuisse, non tamen eisdem mortuis ad aliquod detrimentum futurae uitae aliena peccata, praesertim quae nescierunt, aliquid obfuisse“ (c. Gaud. 2,4,4).

⁵⁴ Cf. par exemple c. litt. Pet. 2,86,191.

⁵⁵ Cf. c. Gaud. 1,31,39 cité ci-dessous à la note 80.

⁵⁶ Cf. Cresc. 3,19,22 cité ci-dessous p. 118-119.

Nombreux rappels; par exemple: bapt. 1,8,10; 2,7,10; 2,11,16; c. litt. Pet. 1,13,14; 1,24,26; 3,39,45; c. Don. 20,27; Emer. 10; Cresc. 4,60,72.

⁵⁷ 1 Cor 5,5.

⁵⁸ „Nec illius ipsius qui de medio fratrum tollitur debet neglegi salus, sed ita agendum, ut e talis uindicta sit utilis, et agendum uoto et precibus, si corrigi obiurgationibus non potest [...] quid ergo agebat apostolus, nisi ut per interitum carnis salutem spiritalem consuleret, ut sine aliqua poena uel etiam morte corporali, sicut Annanias et uxor eius ante pedes apostoli Petri ce-

Les catholiques ne veulent pas la mort des donatistes, répète souvent Augustin. La peine de mort peut être légitime, mais elle doit être prononcée par celui qui en a l'autorité, en accord avec la volonté divine. Si des catholiques se sont permis des actes de violence contre leurs adversaires, ils devront s'attendre à être punis par Dieu tout comme les princes qui infligeaient de telles peines à des innocents.⁵⁹

Augustin usera également plus d'une fois d'arguments *ad hominem* pour se défendre contre l'accusation faite aux catholiques d'être favorables à la peine de mort envers les schismatiques. Ceux-ci n'ont pas le droit de juger les catholiques en cette matière, s'étant montrés plus sévères envers leurs dissidents maximianistes, en paroles⁶⁰ et en faits, jusqu'à lier des cadavres de chiens crevés au cou de l'évêque Salvius, ce qui, aux yeux d'Augustin, était une peine extrêmement cruelle.⁶¹ Un évêque donatiste avait même tué ses propres neveux.⁶² Pire que tuer, des donatistes avaient crevé les yeux d'un évêque catholique.⁶³ Sans compter les mille méfaits des circoncillions.

La mort peut donc être une peine légitime. Elle a pour but le salut des autres qui, par crainte, se garderont du mal. Mais le condamné n'est pas „sacrifié“ pour l'exemple des autres; son propre salut doit être visé.

Il faut par ailleurs relativiser la gravité de la peine de mort et du meurtre, par rapport à d'autres peines physiques, par rapport à la vie sur terre qui n'est pas l'essentiel et surtout par rapport à la mort spirituelle en ce monde et au feu de l'enfer dans l'au-delà.

ciderunt, siue per paenitentiam, quoniam Satanae traditus erat, interimeret in se sceleratam carnis concupiscentiam“ (c. ep. Parm. 3,1,3).

⁵⁹ Cf. c. litt. Pet. 2,23,53; cath. fr. 20,55. On pourra élargir ces perspectives par les réflexions d'Augustin sur les morts à la guerre. Cf., entre autres, R.S. HARTIGAN, Saint Augustine on War and Killing. The Problem of the Innocent, dans *The Journal of the History of Ideas*, 27, 1966, p.195-204; L.J. SWIFT, Augustine on War and Killing: Another View, dans *Harvard Theological Review*, 66, 1973, p.369-383.

⁶⁰ Cf. ici-dessus les références au concile de Bagaï, note 56.

⁶¹ „Tuscorum tyrannorum commemoratur antiqua crudelitas, quod mortua uiuis sed humana humanis corpora coiungebant; canina uero humanis et hoc episcopalibus membris nescio utrum quisquam se uel audisse umquam uel legisse commemoret“ (c. ep. Parm. 3,6,29). Cf. aussi Cresc. 4,49,59. Voir le point de vue donatiste: A. SCHINDLER, L'Histoire du Donatisme considérée du point de vue de sa propre théologie, p.1307-1310.

⁶² Cf. Cresc. 3,27,30; breuic. 3,15,27.

⁶³ „... ipsi caesi laniati excaecati. nec ab homicidio potuit temperari, quamuis sit mitius huic luci morientem quam istam lucem auferre uiuenti“ (c. Don. 17,22).

3. Le suicide

L'évocation du suicide revient constamment tout au long des *oeuvres anti-donatistes*.⁶⁴ Il faut distinguer deux cadres quelque peu différents: le cas des circoncillions et celui de l'évêque Gaudence.

a) Circoncillions

Leur suicide est envisagé par Augustin dans une perspective polémiste, sans réflexion directe sur sa nature propre. Le rappel des faits sert à contester les prétentions des donatistes au martyre et aussi à souligner la cruauté de leurs bandes et justifier les mesures prises à leur égard.⁶⁵

Le suicide devait être suffisamment rejeté dans l'opinion générale pour qu'Augustin ne se sente pas du tout appelé à chercher des arguments contre lui. Le simple fait de l'évoquer comme une coutume des donatistes devait suffire à les discréditer auprès d'un large public.

Dans le *De correctione Donatarum*, Augustin traite du cas particulier des donatistes qui menacent de se tuer si les mesures répressives à leur égard étaient effectivement appliquées. Il se demande quelle doit être l'attitude des catholiques face à cette menace; doivent-ils en tenir compte et réfréner leur zèle pastoral qui les presse à demander l'aide du bras séculier?⁶⁶

„Mais s'ils veulent se tuer eux-mêmes, pour nous empêcher de délivrer ceux qui doivent l'être, et effrayer par ce moyen la piété des libérateurs, qui, par crainte d'occasionner la mort de quelques-uns de ces hommes perdus, négligeraient de sauver ceux qui ne veulent pas périr, ou, qu'on en pourrait détourner en les réprimant; que doit faire en cette circonstance la charité chrétienne, surtout quand on compare le petit nombre de ces furieux, qui menacent de se donner la mort, avec celui de tant d'hommes que l'on peut et que l'on doit sauver? Que doit donc faire la charité fraternelle? Pour préserver un petit nombre d'insensés des flammes passagères, doit-elle abandonner les autres aux flammes éternelles

⁶⁴ Cf. J. BELS, *La mort volontaire dans l'oeuvre de saint Augustin*; cf. aussi R. ROLAND-GOSSELIN, *La morale de saint Augustin*, Paris 1925, p.150-155. Une réflexion plus théologique sera faite dans la *Cité de Dieu*.

⁶⁵ Cf. c. ep. Parm. 2,3,6; cath. fr. 19,50; c. litt. Pet. 1,24,26; 2,20,46; 2,47,110; 2,49,114; 2,71,160; 2,84,186; 2,87,193; 2,89,197; 2,92,206; Cresc. 3,49,54; breuic. 3,8,13; 3,11,23; c. Don. 17,22; correct. 2,11; 3,12.

⁶⁶ Dans le *Contra Gaudentium*, Augustin abordera la même situation mais son attention se portera alors sur l'autre antagoniste, c'est-à-dire le suicidaire (donatiste), alors qu'ici il s'intéresse à l'attitude de celui qui est cause indirecte du suicide (le catholique).

de l'enfer? Doit-elle laisser périr pour l'éternité tant d'hommes qui veulent, par la paix de la vie catholique, obtenir l'éternelle vie et qui plus tard ne le pourront plus, afin d'empêcher quelques furieux de se donner volontairement la mort? Car quels sont donc ces hommes? Des hommes qui vivent pour nuire au salut des autres, en les détournant de la doctrine du Christ, pour leur apprendre celle du démon dont ils tiennent leur sacrilège pratique, et en les poussant à ces suicides dont on voudrait les préserver eux-mêmes. La charité chrétienne et fraternelle, ne doit-elle pas sauver tous ceux qu'elle peut, lors même qu'elle ne pourrait rien pour ceux qui, malgré elle, veulent absolument périr? Elle souhaite ardemment que tous vivent; mais elle travaille plus ardemment encore à ce que tous ne périssent pas.⁶⁷

Augustin met en balance la mort éternelle à laquelle vont échapper certains par l'action répressive et la mort temporelle des suicidés provoquée à cette occasion. Il ne doute pas de la perte définitive de ces derniers, mais elle n'est pas provoquée directement par la persécution et n'entre pas ici dans son sujet.

Il en arrive à la conclusion que même pour le salut temporel d'un seul on est consolé du suicide de plusieurs. Combien plus pour le salut éternel d'une foule va-t-on se consoler de la mort volontaire d'un petit groupe, tout en souhaitant le salut de tous.⁶⁸

b) Gaudence

Par contre, quand il s'adresse directement ou indirectement à l'évêque qui menace de se suicider plutôt que de se laisser dépouiller de son église,

⁶⁷ „Si autem se ipsos occidere uoluerint, ne illi, qui liberandi sunt, liberentur, et eo modo liberantium terrere pietatem, ut, dum timetur, ne quidam periti pereant, non eruantur perditioni, qui uel iam nolebant perire uel coerciti poterant non perire, quid hic agit caritas Christiana, praesertim cum illi, qui suas mortes uoluntarias et furiosas minantur, in populorum liberandorum comparatione perpauci sint? quid agit ergo fraterna dilectio? utrum, dum paucis transitorios ignes metuit caminorum, dimittit omnes aeternis ignibus gehennarum et tam multos uel iam uolentes uel postea non ualentes per catholicam pacem ad uitam uenire perpetuam relinquit in interitum sempiternum cauendo, ne quidam uoluntario moriantur interitu, qui uiuunt ad impedimentum salutis aliorum, quos non permittunt secundum Christi doctrinam uiuere, ut eos doceant quocumque tempore secundum consuetudinem doctrinae diabolicae ad eas, quae in illis modo timentur, mortes uoluntarias festinare? an potius conseruat, quos potest, etsi sponte pareat, quos conseruare non potest? ut enim omnes uiuant, ardentem exoptat; sed ne omnes pereant, plus laborat“ (correct. 3,14).

⁶⁸ Cf. correct. 8,32-34. Cf. aussi c. Gaud. 1,22,25 où est encore rappelé l'exemple de David et d'Absalon.

Augustin se voit dans la nécessité de donner quelques arguments un peu plus élaborés contre le suicide. Il réutilise entre autres des réflexions faites en dehors du cadre donatiste⁶⁹ et qu'il a une première fois repris en pensant à ses adversaires actuels dans le *De patientia*.⁷⁰

Gaudence ne peut prétendre se tuer comme innocent, car, dès l'instant où il pense à tuer un innocent, il est déjà coupable.⁷¹ Le juste ne peut faire ce que seule fait l'injustice, car nul n'a le droit de se donner la mort.⁷²

Dieu promet de venger la mort de ses amis. Sur qui? sinon sur les meurtriers, donc sur celui qui commet le suicide.⁷³

C'est le démon qui inspire pareille intention comme le prouve la forme de mort choisie habituellement par les donatistes et que l'on retrouve dans les méfaits diaboliques que relate l'Évangile: jeter dans l'eau, les précipices, le feu;⁷⁴ comme le prouve aussi le fait que Judas, l'ami du démon, s'est suicidé.⁷⁵

Augustin réfute les arguments en faveur du suicide que Gaudence croyait trouver dans l'Écriture. Il y a d'abord cette affirmation du Christ: „*L'esprit est prompt, mais la chair est faible*“. ⁷⁶ Mais la faiblesse pour supporter la persécution n'autorise pas à s'y soustraire en abrégant ses jours. L'Évangile encourage bien plutôt à la confiance en Dieu qui donne toujours la force nécessaire.⁷⁷ L'Ancien Testament semble présenter avec estime

⁶⁹ Cf. ciu. 1,17-29.

⁷⁰ Cf. pat. 13,10.

⁷¹ „Hac itaque ratione colligitur, quod, cum multi innocentes ab aliis occiduntur, a se ipso innocens nullus occiditur. ea quippe cogitatione, qua occidere se ipse molitur, innocentia prius exspoliatur, ut, cum se occidit, non innocens moriatur. hoc tibi contingeret, si, antequam te occidere praeparares, innocens esses“ (c. Gaud. 1,13,14). Cf. aussi c. Gaud. 1,5,6.

⁷² „Posset enim patientissimus Iob, ut nihil aliud, uel cibum uel potum non sumere atque ita illam uitam aerumnosam horrendamque consumere; sed hoc iuste facere non posset, quoniam nulli fas est se ipsum occidere, maxime cum, ut possit uiuere, possit fugere. [...] Dixit itaque se iustus ille non posse aliquem rogare ut eum interficeret, etiam id ostendens utique non licere“ (c. Gaud. 1,30,35).

⁷³ Cf. c. Gaud. 1,27,30s; 1,37,49.

⁷⁴ „Si sub ara Christi martyres esse uelletis, non uos ipsos incendendo sacrificium diabolo faceretis. quis enim gaudet de isto furore uestro nisi diabolus, qui eum uobis inspirat, et qui sunt ex parte illius? ipse est, qui illum puerum, de quo in euangelio legimus, mittebat aliquando in aquam, aliquando in ignem, ipse et illum gregem porcorum praecipitem fluctibus mersit, ipse, ut se de pinna templi praecipitaret, etiam ipsi domino audacissima temptatione suggessit. ad diabolum sine dubio pertinetis, cum tria genera mortis, aquam ignem praecipitum, in uestris mortibus frequentatis“ (c. Gaud. 1,27,30). Cf. aussi correct. 3,12.

⁷⁵ „Quamuis itaque diuersis modis uoluntariam uos praecipitetis in mortem, tamen eiusdem diaboli instinctu uos ipsos necando imitamini traditorem“ (c. Gaud. 1,36,49).

⁷⁶ Mt 26,41.

⁷⁷ Cf. c. Gaud. 1,30,34.

l'exemple de Razias.⁷⁸ Mais, répond Augustin, son cas est bien différent de celui des donatistes, car il n'avait pas l'occasion de fuir et aurait été de toute façon tué. Il reste d'ailleurs que son acte est condamnable.⁷⁹ Augustin rappelle de lui-même la mort de Samson: son geste ne dit rien en faveur du suicide pas plus que l'immolation d'Isaac ne pourrait être un exemple à imiter: Samson, tout comme Abraham, agissent sur l'ordre exprès de Dieu.⁸⁰ Augustin oppose l'exemple de Job⁸¹ qui endura sa peine avec patience, sans se suicider, bien qu'il ait légitimement souhaité la mort. Ici apparaît une réflexion qui révèle comment Augustin, „pasteur d'âmes“, conçoit l'attitude chrétienne devant la mort, faisant sa part à la sensibilité humaine:

„Il n'est pas injuste pour un homme juste de souhaiter la mort dans les heures amères de sa vie, mais si Dieu n'exauce pas ce souhait, il ne restera qu'un parti juste à prendre: supporter cette vie si amère. De même, c'est un sentiment nullement étranger au juste de souhaiter vivre, quand une mort cruelle le menace; mais se voyant dans l'impossibilité de l'obtenir, il dit comme le Seigneur qui nous représentait: Eh bien, que s'accomplisse, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux, Père.“⁸²

Le témoignage de Cyprien se doit aussi d'être rappelé, lui dont les donatistes se sentaient les véritables héritiers. Il affirmait qu'il était coupable de se livrer soi-même au persécuteur; combien plus devait-il condamner le fait de s'exécuter soi-même.⁸³

⁷⁸ Cf. 2 Mcc 14,41s.

⁷⁹ Cf. c. Gaud. 1,31,38.

⁸⁰ „Nam illud quod cum inimicis occidit et se ipsum, quando super se atque illos deiecit domum, mortem quam mox ab eis fuerat perpeccurus communem voluit cum illis habere, quia non posset evadere. quod quidem non sua sponte fecit, sed hoc spiritui dei tribuendum est, qui usus est eo, ut faceret quando illi adfuit, quod facere non poterat quando idem spiritus defuit. sicut Abrahae factum, quando filium voluit immolare, quod deo iubente fuit obediencia, deo non iubente quid fuisset nisi dementia?“ (c. Gaud. 1,31,39).

⁸¹ Sur l'utilisation de Job comme exemple de patience, cf. W. GEERLINGS, Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des vierten Jahrhunderts.

⁸² „Non est iniustum homini iusto optare mortem, quando amarissima est uita, sed si deus optatam non dederit, non erit iustum nisi tolerare eam amarissimam uitam. sicut a iusto nec illud alienum est, ut optet uitam, quando amara mors imminet, sed cum se uidet eam impetrare non posse, dicet quod nos in se transfigurans dominus ait: uerum non quod ego uolo, sed quod tu uis, pater“ (c. Gaud. 1,30,35). Citation de Mt. 26,39.

⁸³ Cf. c. Gaud. 1,31,40.

Le suicide mérite finalement d'être appelé superstition, dans ce sens que c'est un faux acte de religion.⁸⁴

C. MORT SPIRITUELLE ET MORT ECCLESIALE

En lisant les *traités antidonatistes*, on est frappé par le retour constant de l'idée de mort spirituelle. Elle entre dans le problème de fond de toute la querelle théologique: qu'est-ce que l'Eglise? qui est dans la véritable Eglise?⁸⁵

Pour les donatistes, dans la ligne de saint Cyprien, l'Eglise comme telle est et doit être pure et est le lieu du salut. Même si ses membres sont pécheurs, il faut que la communauté reste fidèle, qu'elle n'accepte pas en son sein des membres qui se sont visiblement coupés d'elle par une faute „ecclésiale“ connue. L'attitude de l'évêque est un élément indispensable à la sainteté de l'Eglise.⁸⁶ Condition nécessaire et suffisante pour qu'un acte sacré ait un effet salvifique: qu'il soit accompli dans et au nom de l'Eglise sainte. En opposition, Augustin fait une distinction entre l'Eglise dans le temps – *jam et nondum* – et au ciel.⁸⁷ Présentement, L'Eglise est formée d'un mélange de pécheurs et de sauvés dont les actes sacrés sont également valides. Dans l'au-delà, l'Eglise sera pure et ne comprendra plus que les justes. Cette distinction manquait à ses adversaires, c'est certain; mais lui-même fausse leur position comme s'ils prétendaient que l'Eglise n'était composée que de saints, intérieurement parlant; en fait, ils pensaient à une sainteté „extérieure“, de l'Eglise et du lien de l'homme avec cette Eglise. Ce qui conduit à un dialogue de sourds.

Cette discussion va toucher le problème de la mort sous deux aspects:

- l'Eglise a-t-elle péri, est-elle mortelle?
- qu'est-ce qu'un membre mort?

⁸⁴ „Ergo quia ista religio est in qua est tribunus Dulcitius – neque enim uerba tua negaturus es –, superstitio est pars Donati unde te uult erui huius religio, superstitio est quod te quaeris occidere, quod ualde prohibet huius religio, superstitio est quod erga ista curam reprehendis imperatoris, quam suscepit exequendam huius religio“ (c. Gaud. 2,12,13).

⁸⁵ Cf. surtout Y. CONGAR, Introduction générale aux traités antidonatistes, dans BA 28, Paris 1963. Cf. aussi E. LAMIRANDE, La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin. Contribution à l'histoire doctrinale de l'oecuménisme, Ottawa 1972, p.64-69.

⁸⁶ Cf. W. WISCHMEYER, Die Bedeutung des Sukzessionsgedankens für eine theologische Interpretation des donatistischen Streites; A. SCHINDLER, L'Histoire du Donatisme considérée du point de vue de sa propre théologie, p.1312-1313; W. SIMONIS, Ecclesia visibilis et invisibilis, p.29-35.

⁸⁷ Cf. U. DUCHROW, Christenheit und Weltverantwortung; P. BORGOMEIO, L'Eglise de ce temps dans la prédication de saint Augustin, Paris 1972.

1. L'Eglise peut-elle périr? Est-elle mortelle?

Les deux partis se font des accusations réciproques. Les donatistes se scandalisent de ce qu'Augustin ait prétendu l'Eglise mortelle. Augustin leur reproche que leurs affirmations amènent la conclusion que l'Eglise aurait péri par Cécilien.

a) L'Eglise est-elle mortelle?

Les donatistes accusaient:

„Les Catholiques d'avoir dit, qu'il y avait deux Eglises, l'une ici-bas qui contient un mélange de méchants, l'autre après la résurrection, qui n'en aura pas, comme si vraiment ce n'étaient pas les mêmes qui étant saints régneraient avec le Christ et qui maintenant, menant une vie juste, supportent pour son nom les méchants!“⁸⁸

Les catholiques répondaient:

„Quant à leur calomnie sur les deux Eglises, les Catholiques la réfutèrent en mettant davantage en relief ce qu'ils avaient dit: cette Eglise, qui ici-bas contient un mélange de méchants, n'était pas, d'après eux, étrangère au royaume de Dieu, où il n'y aura pas de mélange de méchants; c'est la même Eglise, une et sainte, dont autre est la situation dans ce temps, autre sera la situation après ce temps, maintenant elle contient un mélange de méchants, alors elle n'en contiendra pas; comme elle est maintenant mortelle, constituée qu'elle est d'hommes voués à la mort, alors elle sera immortelle, car il n'y aura personne en elle qui mourra même de mort corporelle; de même il n'y a pas deux Christ, parce que d'abord le Christ est mort et qu'après il ne mourra plus. [. . .] A tout cela les Donatistes n'ont pas manqué de répliquer les mêmes objections, ajoutant cependant avec malveillance cette accusation, que les Catholiques avaient déclaré l'Eglise mortelle; ils nient quant à eux qu'elle est mortelle pour la raison que la Trinité, dont la grâce sanctifie L'Eglise, est immortelle et que le Christ est mort pour elle, afin de la rendre immortelle. Comme si les Catholiques avaient dit, qu'elle ne devenait pas immortelle par la grâce de Dieu et par le sang du Sauveur versé pour elle! En fait, ils

⁸⁸ „Quod duas ecclesias catholici dixerint, unam quae nunc habet permixtos malos, aliam quae post resurrectionem eos non esset habitura, ueluti non idem futuri essent sancti cum Christo regnaturi, qui nunc pro eius nomine cum iuste uiuunt tolerant malos“ (breuic. 3,10,19).

avaient dit qu'il fallait distinguer entre les temps, le temps présent où tous les saints meurent comme le Christ lui-même mourut, et le temps à venir, où ils ressusciteront, et où, sans que personne ne meure plus, ils vivront avec Celui qui déjà est ressuscité.⁸⁹

L'Eglise, en tant qu'elle est prédestinée à être céleste et que, dans ce stade définitif, ses membres n'auront plus à mourir, peut être dite immortelle; c'est là sa vocation profonde. En tant qu'elle est encore sur terre, elle peut être dite momentanément mortelle, dans ce sens qu'elle est composée d'hommes destinés à mourir.

C'est dans le cadre de ces discussions sur l'Eglise qu'apparaît l'idée de *mortalité*. *Mortalitas* se réfère à la situation de l'homme encore marqué par l'imperfection, situation qui explique l'état et la nature de l'Eglise d'ici-bas.

„Dans la condition de notre mortalité qui fait de nous des fils d'Adam, *l'antériorité n'est pas au spirituel, mais à l'animal; vient ensuite le spirituel*. Or ce sens animal – *l'homme animal ne perçoit pas ce qui appartient à l'Esprit de Dieu*, engendre toutes les dissensions et tous les schismes. Ceux qui persistent dans ce sens, l'Apôtre les rattache à l'Ancien Testament, c'est-à-dire à la convoitise des promesses terrestres qui figurent certes les biens spirituels, mais *l'homme animal ne perçoit pas ce qui appartient à l'Esprit de Dieu*. Quelle que soit donc l'époque où vivent les hommes de cette espèce, à savoir ceux qui, déjà imprégnés des sacrements divins selon l'ordre des siècles, nourrissent encore pourtant des idées charnelles et entretiennent à l'égard de Dieu des espoirs et des désirs charnels soit pour cette vie soit pour l'après-vie, ce sont des hommes animaux. Mais l'Eglise, peuple de Dieu, est, même dans son pèlerinage de cette vie, une institution antique, possédant avec tels hommes

⁸⁹ „De duabus etiam ecclesiis calumniam eorum catholici refutarunt, identidem expressius ostendentes quid dixerint, id est non eam ecclesiam, quae nunc habet permixtos malos, alienam se dixisse a regno dei ubi non erunt mali commixti, sed eandem ipsam unam et sanctam ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter futuram, nunc habere malos mixtos, tunc non habituram; sicut nunc mortalem, quod ex mortalibus constaret hominibus, tunc autem immortalem, quod in ea nullus esset uel corpore moriturus; sicut non ideo duo Christi, qui prior mortuus postea non moriturus [...] ad haec Donatistae rursus eadem replicare non destiterunt, insuper adicientes et inuidiose iactantes, quod ecclesiam mortalem catholici dixerint, et ideo negantes eam mortalem esse, quia trinitas immortalis est, cuius gratia consecratur ecclesia, et quia Christus ideo pro ea mortuus sit, ut eam faceret immortalem; quasi catholici dixerint non eam fieri immortalem gratia dei et effuso pro ea sanguine saluatoris. sed tempora esse discernenda dixerunt, praesens uidelicet, quo moriuntur omnes sancti, sicut mortuus est ipse Christus, et futurum, qui resurgent et nullo morituro uiuent cum illo qui iam resurrexit“ (breuic. 3,10,20).

une partie animale et avec tels autres une partie spirituelle. [. . .] Il faut ranger sous leur empire ceux que l'Apôtre sait déjà nés par le sacrement du Nouveau Testament, mais qu'il déclare animaux, incapables de percevoir ce qui appartient à l'Esprit de Dieu. Avec les sacrements de l'Ancien Testament, il existait certains hommes spirituels, appartenant sous le voile au Nouveau Testament encore voilé; de même maintenant avec le sacrement du Nouveau Testament qui est déjà dévoilé, il existe une foule d'hommes animaux. Se refusent-ils à faire des progrès et à percevoir ce qui appartient à l'Esprit de Dieu, selon les exhortations de l'Apôtre? Ils appartiendront à l'Ancien Testament. Mais font-ils des progrès? Avant même de l'atteindre, par leur progrès et leur approche, ils appartiennent au Nouveau Testament; et si, avant d'être spirituels, ils sont ôtés de cette vie, gardés qu'ils sont par la sainteté du sacrement, ils sont comptés comme habitants de la terre des vivants où Dieu est notre espérance et notre héritage.⁹⁰

La mortalité est l'imperfection native de l'homme. Elle explique d'une part l'existence du schisme et d'autre part le mélange à l'intérieur de l'Eglise.

C'est le démon, prince de la mort, qui vient profiter de la situation de faiblesse, de mortalité de l'Eglise pour y semer l'ivraie.⁹¹ Le chrétien n'est encore ressuscité, immortel qu'en espérance. Mais tant qu'il n'a pas été transformé, tant qu'il n'a pas été revêtu de l'incorruptibilité, il souffre en-

⁹⁰ „In ipsa sorte mortalitatis nostrae ex quo de Adam nascimur ,non est prius quod spiritale sed quod animale, postea spiritale'. ex ipso autem animali sensu, quia ,homo animalis non percipit quae sunt spiritus dei', omnes dissensiones et schismata generantur. in quo sensu perseuerantes apostolus dicit ad uetus testamentum pertinere id est ad terrenorum promissorum cupiditatem, in quibus quidem spiritalia figurantur, sed ,animalis homo non percipit quae sunt spiritus dei'. quocumque ergo tempore tales homines esse coeperint in hac uita, ut iam diuinis pro saeculorum distributione sacramentis inbuti adhuc tamen carnaliter sapiant et carnalia de deo siue in hac uita siue post hanc uitam sperent adque desiderent, animales sunt. ecclesia uero quod est populus dei etiam in istius uitae peregrinatione antiqua res est, in aliis hominibus habens animalem portionem, in aliis autem spiritalem. [. . .] in illis enim sunt quos apostolus iam per sacramentum noui testamenti natos adhuc tamen dicit animales non posse percipere quae sunt spiritus dei. sicut enim in sacramentis ueteris testamenti uiuebant quidam spirituales ad nouum scilicet testamentum quod tunc occultabatur occulte pertinentes, sic et nunc in sacramento noui testamenti quod iam reuelatum est plerique uiuunt animales. qui proficere si nolunt ad percipienda quae sunt spiritus dei, quo eos hortatur sermo apostolicus, ad uetus testamentum pertinebunt. si autem proficiunt, et antequam capiant ipso profectu et accessu ad nouum pertinent. et si priusquam spirituales fiant ex hac uita rapiuntur, custoditi per sacramenti sanctitatem in terra uiuentium computantur, ubi est spes nostra et portio domini“ (bapt. 1,15,23-24).

⁹¹ „Ecclesiae uero huic quae adhuc carnis mortalitatem portat, quamdiu peregrinatur a dominio, licuerit diabolo miscere zizania“ (bapt. 4,9,13). Cf. aussi c. Don. 7,10; correct. 9,40.

core du poids que le corps fait peser sur l'âme et tout homme, fût-ce saint Cyprien, garde encore quelque imperfection.⁹²

b) L'Eglise aurait-elle péri?

Augustin prétendait que les théories donatistes sur l'Eglise avaient pour conclusion que l'Eglise avait péri par la contamination de la faute de Cécilien.

„Les crimes de Caecilianus avaient fait périr le monde chrétien jusqu'aux confins de la terre.“⁹³

Il s'agit ici d'un emploi de l'idée de mort au sens figuré.⁹⁴ Je ne m'y arrête pas.

Cela amène la question suivante: pourquoi les donatistes estimaient-ils que Cécilien était „mort“ et avait communiqué sa mort à toute l'Eglise? Qu'est-ce qu'un „mort“ au sens spirituel ou ecclésial selon eux et, en opposition, selon Augustin?

2. Mort „ecclésiale“

a) Selon les donatistes

Augustin rapporte des passages des textes donatistes qui sont éclairants sur leur conception de la mort au sens ecclésial.

En particulier, il ne se lassera pas de rappeler le témoignage de leur concile de Bagaï de 394; celui-ci s'était occupé du schisme intérieur à leur Eglise, celui des maximianistes. Augustin s'appuiera sur les décisions prises dans cette assemblée et l'attitude postérieure de ses adversaires pour montrer la disharmonie entre leur théorie et leur pratique, celle-ci se rapprochant finalement de ce qu'ils reprochaient aux catholiques du temps de Cécilien.

Ce concile avait entre autres affirmé solennellement:

„Maximianus, adversaire de la foi, corrupteur de la vérité, ennemi de l'Eglise-mère, serviteur de Dathan, Coré et Abiron, a été jeté hors du

⁹² Cf. bapt. 7,1,1.

⁹³ „... qui Caeciliani criminibus orbem christianum usque ad terminos terrae perisse contenderent“ (breuic. 3,9,18).

⁹⁴ Cf. aussi c. ep. Parm. 3,2,11; bapt. 2,6,8; 3,2,3; 5,1,1; cath. fr. 2,3; 12,31-13,32; 13,34; 14,36; Cresc. 2,35,44; 2,37,46; un. bapt. 14,23; c. Don. 7,9; c. Gaud. 2,4,4; 2,8,8.

sein de la paix par la foudre de notre sentence; et si la terre ne s'ouvrit pas encore pour l'engloutir, c'est qu'elle l'a réservé ici en haut pour un pire supplice. Ainsi emporté, il aurait payé sa peine, en effet, au rabais par la brièveté de son trépas; maintenant il recueille les intérêts plus élevés de sa dette: il est mort au milieu des vivants. [...] Il n'est pas seul, dit-on, à se voir condamné par la juste mort que lui vaut son crime; il entraîne dans la complicité du forfait une foule enchaînée à son sacrilège et dont il est écrit: *Ils ont du venin d'aspic sous les lèvres, leur bouche est pleine de malédictions et d'amertume, ils ont les pieds agiles pour verser le sang; l'affliction et le malheur hantent leurs routes et ils ne connaissent pas le chemin de la paix.* Nous ne voudrions pas, pour ainsi dire, tailler dans les membres de notre corps, mais la corruption mortelle d'une plaie gangreneuse reçoit plus de soulagement d'une amputation que d'amélioration d'un plus doux traitement, et l'on a trouvé plus salubre pour éviter que le virus n'insinue son poison dans tous les membres, de recourir à une douleur momentanée afin de supprimer la plaie ouverte.⁹⁵

Plus loin, Augustin rapporte encore un autre passage (qui pouvait se situer à l'intérieur du texte cité ci-dessus, à l'endroit indiqué par les crochets).⁹⁶

„Il faut bien souhaiter la paix et la concorde d'une invincible fraternité, d'après ce mot de l'Ecriture: *Justice et paix se sont embrassées*; mais une eau de vérité a jeté contre de rudes écueils les membres de plusieurs naufragés; tout comme pour les Egyptiens, les rivages regorgent de cadavres de noyés et jusque dans la mort, ils subissent une peine pire en-

⁹⁵ „Maximinianum fidei aemulum, ueritatis adulterum, ecclesiae matris inimicum, Dathae, Corae et Abiron ministrum de pacis gremio sententiae fulmen excussit, et quod adhuc eum dehiscens terra non sorbuit, ad maius supplicium superis reseruauit. raptus enim poenam suam compendio lucrauerat funeris; usuras nunc grauioris colligit faenoris, cum mortuus interest uiuis [...]. Nec solum hunc sceleris sui mors iusta condemnat; trahit etiam ad consortium criminis plurimos catena sacrilegii, de quibus scriptum est: uenenum aspidum sub labiis eorum quorum os maledictione et amaritudine plenum est. ueloces pedes eorum ad effundendum sanguinem. contritio et infelicitas in uiis eorum, et uiam pacis non cognouerunt'.

nollemus quidem tamquam e proprii corporis iunctura praecidi. sed quoniam tabescentis uulneris putredo pestifera plus habet in abscisione solaminis quam in remissione medicaminis, inuenta est causa salubrior, ne per cuncta membra pestilens inrepat uirus, ut compendioso dolore natum decidat uulnus“ (Cresc. 3,19,22). Citation de Rm 3,13-17.

⁹⁶ Selon la paraphrase de Cresc. 4,31,38.

core, parce que les eaux vangeresses leur ont arraché l'âme et qu'ils ne trouvent pas même de sépulture."⁹⁷

Ces textes prouvent que les donatistes ont considéré leurs dissidents maximianistes comme des „morts“ parce qu'ils avaient fait schisme. Augustin va mettre plusieurs fois en parallèle ces sentences avec d'autres textes donatistes où ils considéraient tous ceux qui sont en dehors de leur communion, c'est-à-dire avant tout les catholiques, comme des „morts“ incapables de communiquer la vie du baptême. Ce parallélisme trahit peut-être la pensée réelle des donatistes qui pouvaient faire cette distinction: les maximianistes étaient sans doute „morts“, mais encore à l'intérieur de la véritable Eglise.⁹⁸ C'est dans cette polémique contre les catholiques qu'ils interprétaient le verset de l'*Ecclésiastique*: „Celui qui est baptisé par un mort, à quoi lui sert son ablution?“⁹⁹

„Désormais l'auteur de la lettre peut railler ses propres paroles, car il fait un emploi inintelligent et mensonger du texte qu'il a rappelé: „Celui qui est baptisé par un mort, à quoi lui sert son ablution?“ Il essaie de nous montrer que le traditeur doit être considéré comme mort à la vie et il ajoute: „Il est mort, celui qui n'a pas mérité de naître du vrai baptême; mort également celui qui, né du baptême légitime, se mêle aux traditeurs“. Mais si les maximianistes ne sont pas „morts“ pourquoi le concile plénier des donatistes dit-il que „les cadavres de leurs morts recouvrent les rivages“? Et s'ils sont „morts“, comment vit le baptême qu'ils donnèrent? Ensuite, si Maximianus n'est pas „mort“, pourquoi rebaptise-t-on après lui? Et s'il est „mort“, pourquoi Felicianus de Musti, son consécrateur, n'est-il pas „mort“ avec lui, tandis que je ne sais quel traditeur africain aurait pu faire mourir un collègue d'outre-mer? Et si Felicianus est „mort“ lui aussi, pourquoi fais-tu vivre auprès de toi avec lui des gens

⁹⁷ „Optata quidem pacis et concordiae est iuncta germanitas, sicut scriptum est: ‚iustitia et pax osculatae sunt inuicem‘. sed ueridica unda in asperos scopulos nonnullorum naufraga proiecta sunt membra, Aegyptiorum admodum exemplo pereuntium funeribus plena sunt litora, quibus in ipsa morte maior est poena, quod post extortam aquis ultricibus animam nec ipsam inueniunt sepulturam“ (Cresc. 4,16,18).

⁹⁸ Cf. W.H.C. FREND, *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*, p.223s.; A. SCHINDLER, *Africa*, dans *Theologische Realencyclopädie*, Bd. 1, Berlin - New York 1977, p.662.

⁹⁹ *Ecli* 34,30. Cf. c. ep. Parm. 2,10,20,22; bapt. 6,34,65; c. litt. Pet. 1,9,10ss.; 2,7,14; 3,50,61; 3,52,64; Cresc. 2,24,29ss.; 4,16,18; c. Gaud. 1,39,54. Cf. aussi ci-dessus p. 40 et note 48 du chapitre 2..

que ce „mort“ a baptisés hors du parti et qui n'ont pas été rebaptisés dans le parti?“¹⁰⁰

Pour les donatistes, „mort“ désignait donc avant tout la situation de quelqu'un qui est séparé extérieurement de l'Eglise, seul lieu du salut. Il suffit d'être solidaire, même à son insu, d'une faute „ecclésiale“ qui coupe de l'Eglise – en particulier, le crime de tradition – pour n'avoir absolument plus rien de ce qui caractérise la vie spirituelle des fidèles de la vraie Eglise. Le contact extérieur avec les „morts“ est contagieux. L'Eglise entière et ses membres ont péri.¹⁰¹

Ce n'est pas que les donatistes aient cru que le péché officiel contre l'Eglise fût le seul qui soit grave et puisse causer la perte de son auteur. Mais dans leur polémique anticatholique et antischismatique, ils sont préoccupés avant tout par le problème ecclésial; et c'est dans ce cadre qu'ils emploient l'expression „mort“: celui qui n'a plus rien de commun avec l'Eglise, qui n'en reçoit plus rien et ne donne plus rien.

b) Selon Augustin

Augustin se situe sur un autre plan lorsqu'il parle de la mort: sur le plan spirituel, intérieur et personnel. Il ne se trouvera pas sur la même longueur

¹⁰⁰ „Iam uerba epistolae suae ille ipse qui scripsit irrideat, qui usurpato indocte ac mendaciter testimonio quod scriptum commemorat: ‚Qui baptizatur a mortuo quid ei prodest lauatio eius?‘ conatur nobis ostendere, quatenus traditor uita mortuus habeatur, et adiungit dicens: ‚mortuus est ille qui baptismo uero nasci non meruit, mortuus est ille similiter qui iusto baptismo genitus mixtus est traditori‘. si ergo Maximianistae mortui non sunt, cur in plenario concilio suo dicunt, quod eorum pereuntium funeribus plena sunt litora? si autem mortui sunt, unde uiuit baptisma quod dederunt? deinde si Maximianus mortuus non est, quare post illum rebaptizatur? si autem mortuus est, quare cum illo non est mortuus Felicianus Mustitanus ordinator eius et cum nescio quo traditore Afro collega mori potuit transmarinus? aut si et ipse mortuus est, unde cum illo apud te uiuunt intus non rebaptizati, qui ab illo mortuo foris sunt baptizati“ (c. litt. Pet. 1,16,17).

Augustin, pour sa part, tâche de donner le sens littéral de ce verset. „Baptisé par un mort“ signifie „au nom des dieux païens“ que l'on invoque et qui ne sont que des hommes morts spirituellement et physiquement; cf. en particulier c. ep. Parm. 2,10,22.

¹⁰¹ Cf. les références de la note 94, en particulier c. litt. Pet. 2,8,17; c. Gaud. 2,4,4. Cf. aussi ce que dit Cresconius: Cresc. 3,15,18.

Sur la contagion, il faut encore citer la sentence du concile donatiste de Cabarsussa: „Decreuimus omnes sacerdotes Dei, praesente Spiritu sancto, hunc eundem Primianum . . . a sacerdotali choro perpetuo esse damnatum, nec, eo palpato, Dei ecclesia aut contagione aut aliquo crimine maculetur“ (dans Augustin, en. Ps. 36,2,20, cité par G.G. WILLIS, Saint Augustine and the Donatist Controversy, p.33).

d'onde que ses adversaires dans ses attaques.¹⁰² Quand il leur demandait si l'homicide, le pécheur caché ne sont pas également des morts, les donatistes pouvaient répondre: oui, dans le sens spirituel, mais non au sens ecclésial. En prenant argument sur le fait que les sacrements conférés par les Maximianistes avaient été reconnus valides bien que le concile de Bagaï eût déclaré ces dissidents morts, au sens donatiste du terme, Augustin était plus proche du but, sans cependant rendre vraiment compte de la théologie donatiste.

La divergence entre la conception augustinienne de la mort spirituelle et ecclésiale et celle des donatistes ne repose pas seulement sur des incompréhensions mutuelles. Il y a divergence théologique.

Les donatistes auraient pu sans difficulté admettre l'idée de mort spirituelle à côté de la notion de mort ecclésiale.

Mais Augustin, pour sa part, ne pouvait pas accepter le contenu théologique de la mort ecclésiale, telle que conçue par ses adversaires.

Pour lui, le baptisé qui faute gravement ne perd pas son caractère et il peut être le moyen par lequel le Christ communique la vie.¹⁰³ Il refuse aussi l'idée de contamination extérieure par le simple fait du mélange.¹⁰⁴

Est mort spirituellement celui qui n'a plus la vie intérieure de justice,¹⁰⁵ de charité,¹⁰⁶ de l'Esprit Saint; ceux dont le signe du baptême n'est plus pour la grâce mais pour le jugement.¹⁰⁷ Voilà pourquoi les schismatiques,

¹⁰² Cf. les références données ci-dessus à la note 99 à propos de Ecli 34,30.

¹⁰³ „Unde nos idem ipse copiosissime ammonet multos in delictis et peccatis suis mortuos, quamvis ad Christi societatem et ad illius columbae uncae innocentis et simplicis membra non pertinentes, quae si sola baptizaret illi utique non baptizarent, specie tamen intus uideri et baptizari et baptizare, et in eis quamvis mortuis illius tamen baptismum uiuere, qui non moritur et mors ei ultra non dominabitur. cum ergo et intus sint mortui neque latentes – nam non de illis tanta diceret Cyprianus –, qui uel non pertineant ad illam uiuam columbam uel nondum pertineant, et foris sint mortui qui manifestus ad eam uel non pertineant uel nondum pertineant, uerumque sit non posse ab eo uiuificari alterum qui ipse non uiuit, manifestum est eos, qui intus a talibus baptizantur, si uera conuersione cordis accedunt, ab eo uiuificari cuius est baptismus“ (bapt. 5,18,24). Cf. aussi bapt. 6,34,66.

¹⁰⁴ „Et ne quisquam putaret tamquam in una domo magna perire se posse cum talibus, uigilantissime praedixit: ‚nouit dominus qui sunt eius‘, eos uidelicet qui recedendo ab iniquitate se mundant a uasis factis in contumeliam, ne cum ipsis pereant quos in domo magna tolerare coguntur“ (bapt. 3,19,26).

¹⁰⁵ „Mortui, qui carent uita iustitiae“ (bapt. 6,8,12).

¹⁰⁶ „Accipiunt enim primitus ipsam ecclesiam et in ea pacem unitatem caritatem per fontem eius proprium atque inuisibilem spiritum sanctum, sine quibus utique nullo dubitante interissent“ (Cresc. 2,16,19). Cf. aussi c. litt. Pet. 1,81,180.

¹⁰⁷ Ces expressions reviennent sans cesse; je n'en donne pas les références. Cette opposition entre les deux destinées du baptisé s'accompagne à plusieurs reprises de la citation de 2 Cor 2,15-16 qui comporte le binôme „mort-vie“.

ceux qui ne sont pas dans l'Eglise catholique, sont morts, tout comme les homicides, parricides et autres fauteurs de droit commun et tous les pécheurs graves. Demeurant volontairement hors de l'Eglise, ils commettent un suicide spirituel.¹⁰⁸

Entraînant d'autres à leur suite, ils sont des homicides plus graves que ceux qui provoquent la mort physique.¹⁰⁹ Comme nous l'avons vu plus haut, Augustin joue à tout moment sur cette opposition: les donatistes tuent spirituellement et se plaignent de ce qu'on veut les tuer physiquement; les catholiques veulent la vie spirituelle des donatistes, souffrent de les voir morts; c'est pourquoi ils emploient tous les moyens pour les ramener à la vie; même si cela doit provoquer la mort physique de quelques-uns par le suicide.

S'ils ne reviennent pas à la vie, ils périssent éternellement.¹¹⁰

D. AU-DELA DE LA MORT

La façon de mourir a une grande importance dans la querelle avec les donatistes. Augustin tâche sans cesse de relativiser les circonstances extérieures par rapport à l'attitude intérieure, à l'acte éthique. Dans tous les jugements sur les différents genres de mort, la perspective eschatologique est présente: par telle ou telle mort, où débouche-t-on: sur la gloire ou sur la condamnation? La coercition est aussi tournée vers l'au-delà; son but est d'éviter à l'hérétique la mort éternelle.

Finalement, l'enjeu global de la lutte est eschatologique: où est le lieu du salut? Pour Augustin, la réponse ne fait pas de doute: L'Eglise catholique est le lieu du salut. Cependant l'appartenance extérieure ne suffit pas; il y faut encore la charité.

Ainsi, le vrai catholique gagne et dans ce monde et dans l'autre: la charité d'abord, puis la vie éternelle.¹¹¹ Par contre, les donatistes perdent sur les deux tableaux: persécutés en ce monde, ils périront encore

„Sed ut idem ipse, qui propter discordiam foris operabatur mortem, propter pacem intus operetur salutem. idem quippe odor erat de quo dicit apostolus: ‚Christi bonus odor sumus in omni loco‘, et tamen ‚et in his qui salui fiunt, inquit, et in his qui pereunt aliis quidem odor uitae in uitam, aliis autem odor mortis in mortem‘. quod etsi de alia re dixit, ad hoc ego posui, ut intellegatur aliquod bonum non solum uitam posse operari bene utentibus, sed etiam mortem male utentibus“ (bapt. 3,13,18). Cf. aussi bapt. 6,40,78; 7,39,77; c. litt. Pet. 2,37,88.

¹⁰⁸ „Respondemus quia non uos occidimus, sed ipsi uosmet ipsos uera morte occiditis, cum uos ab unitatis uiua radice praeciditis“ (c. litt. Pet. 2,23,52).

¹⁰⁹ Cf. par exemple c. ep. Parm. 1,8,14 cité ci-dessus p. 106; Cresc. 4,52,62.

¹¹⁰ Cf. correct. 2,7; c. Gaud. 1,19,21.

¹¹¹ Cf. bapt. 5,27,38.

éternellement s'ils ne se sont pas corrigés.¹¹² Même ceux qui entrent dans le schisme et qui y demeurent en toute bonne foi iront en enfer, car s'ils ne sont pas à droite, ils sont à gauche, cependant avec une peine plus douce.¹¹³ Et que les donatistes ne s'imaginent pas que leur petit nombre soit un signe de leur prédestination au salut parce que l'Evangile dit que les élus sont peu nombreux. Oui, les sauvés sont peu nombreux par rapport aux damnés, mais ils sont quand même une multitude... et donc plus que le petit groupe conservateur retranché en Afrique.¹¹⁴

Le baptême donne les arrhes de l'immortalité; et c'est là une preuve que ce sacrement est valide même s'il est administré par un ministre de mauvaise conduite ou même schismatique. En effet, ce n'est pas un mortel qui peut donner l'immortalité, mais Dieu seul. C'est donc lui qui administre le baptême.¹¹⁵ Mais celui-ci reste inefficace en dehors de l'Eglise et de la charité; on peut même dire qu'il est source de mort.¹¹⁶ Dans l'Eglise, par contre, il est gage d'immortalité, même s'il n'a pas une efficacité automatique et totale. De sorte que le baptisé catholique qui cherche à progresser est

¹¹² Cf. c. litt. Pet. 2,98,226; c. Gaud. 1,20,23.

¹¹³ „Illi uero qui per ignorantiam ibi baptizantur, arbitrantur ipsam esse ecclesiam Christi, in istorum quidem conparatione minus peccant, sacrilegio tamen schismatis uulnerantur non ideo non grauius, quod alii grauius. cum enim dictum est quibusdam: ‚tolerabilius erit Sodomis in die iudicii quam uobis‘, non ideo dictum est quia Sodomitae non torquebuntur, sed quia illi grauius torquebuntur“ (bapt. 1,5,6).

„Nec dubitandum est quidem poenas ipsas, quibus cruciabuntur qui regnum dei non possidebunt, pro diuersitate criminum esse diuersas et alias aliis acriores, ut in ipso igne aeterno pro disparibus ponderibus peccatorum sint disparia tormenta poenarum. neque enim frustra ipse dominus ait: ‚tolerabilius erit Sodomis quam uobis in die iudicii‘. sed tamen ad non possidendum regnum dei tantundem ualet ex uitiiis illis quod elegeris mitius, quantum uel plura uel unum quod perspexeris grauius. et quia illi possessuri sunt regnum dei quos ad dextram constituet ille iudex, nec eis qui ad dextram constitui non merebuntur aliquid aliud quam ad sinistram esse remanebit. nulla uox reliqua est quam sicut haedi audiunt ex ore pastoris nisi: ‚ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius‘, licet ex illo igne, sicut dixi, diuersa possint distribui pro criminum diuersitate supplicia“ (bapt. 4,19,26).

¹¹⁴ Cf. cath. fr. 13,34; Cresc. 4,53,63; c. Gaud. 2,6,6.

¹¹⁵ „Ut quid ergo Parmenianus inani iactantia exultat et dicit: ‚numquam diuinae legis censura patietur, ut uiuificare quemquam mortuus possit, curare uulneratus, inluminare caecus, uestire nudus, emundare pollutus? ‚dominus enim suscitatur mortuos, dominus curat uulneratos, dominus illuminat caecos, dominus uestit nudos, dominus emundat pollutos. quid sibi arrogat quae hominis non sunt? itane uiui sunt apud eos qui non peccant, ut etiam uiuificare posse dicantur, cum incrementum dare non possint? ‚ego, inquit, plantaui, Apollo rigauit, sed deus incrementum dedit. neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat deus‘. quomodo dat uitam mortuo, qui incrementum dare non potest uiuo; ‚sicut enim pater excitat mortuos et uiuificat, sic et filius quos uult uiuificat“ (c. ep. Parm. 2,14,32).

¹¹⁶ Cf. la note 107.

sauvé même s'il meurt avant d'être parfait¹¹⁷ et même si l'enfant qui meurt juste après le baptême doit encore recevoir de Dieu ce qui lui manque.¹¹⁸

Dans cette lutte, Augustin est amené à souligner dans son ecclésiologie la distinction entre les deux temps de l'Eglise: sur terre, le temps du mélange, au ciel, le temps de la séparation.

Face aux donatistes qui, à ses yeux, prétendaient que déjà dans le temps présent l'Eglise ne devait se composer que de purs et se séparer des pécheurs, Augustin doit rendre compte du mélange des bons et des méchants à l'intérieur de l'Eglise.

Pourquoi y a-t-il ce mélange? Parce que l'homme ici-bas est sauvé, ressuscité en espérance, non en réalité.¹¹⁹ C'est encore le temps de l'instabilité. La paille peut, au contact avec le bon grain, se transformer et devenir elle-même bon grain. En conséquence, que l'on ne désespère de personne tant qu'il vit et que l'on s'efforce de persévérer soi-même jusqu'au bout.

„Que reste-t-il sinon de partager les tourments du riche? Echappez-y pendant qu'il est temps, avant de quitter cette vie; attachez-vous fermement aux paroles de Dieu pour ne pas subir des troubles dans cette vie et pour mériter après cette vie les promesses faites à la postérité d'Abraham.“¹²⁰

„Même après notre sermon, Emeritus persistait encore dans son obstination; mais nous n'avons pas cru devoir désespérer pour autant, pas plus que nous jugeons bon de désespérer d'aucun homme, tant qu'il vit dans son corps. Si j'ai dit avant-hier que je ne désespérais pas, ce n'était pas pour oser désespérer aujourd'hui.“¹²¹

Quelle est l'utilité de ce mélange? comment le vivre? Il sert surtout à exercer la patience. Pour l'instant, le chrétien se contente d'être séparé des im-

¹¹⁷ Cf. bapt. 1,15,24.

¹¹⁸ „Sic in infantibus qui baptizati moriuntur gratia omnipotentis implere credenda est, quod non ex impia uoluntate, sed ex aetatis indigentia nec corde credere ad iustitiam possunt nec ore confiteri ad salutem (bapt. 4,24,31). Cf. ci-dessous p. 163 et note 147.

¹¹⁹ Cf. c. ep. Parm. 3,5,27. Cf. aussi ibid. 2,7,14; 2,14,32; bapt. 1,4,5; 5,10,12.

¹²⁰ „Quid restat, nisi ut diuitis illius tormenta sortiantur? quae uos fugientes, dum adhuc tempus est, antequam de hac uita emigretur, diuinis eloquiis constanter inhaerente, ut nec in uita conturbemini et post hanc uitam quod semini Abrahae promissum est accipere mereamini“ (cath. fr. 25,75).

¹²¹ „Etiam post sermonem nostrum cum adhuc in illa sua perduraret pertinacia, nec sic desperandum putauimus; sed nec de quoquam, quamdiu uiuit in hoc corpore, homine desperandum putamus. neque enim sic dixi nudiustertius me non desperasse, ut hodie audeam desperare“ (Emer. 1). Cf. aussi bapt. 4,10,14; 4,14,21; correct. 11,48-50; c. Gaud. 1,22,25.

pies, de coeur et non de corps,¹²² dans la mesure même où son espérance le fait déjà vivre dans le ciel.¹²³

L'épreuve du mélange l'excite à désirer plus ardemment la demeure définitive.¹²⁴ A la fin, c'est Dieu qui fera le tri et qui punira.¹²⁵

L'Eglise elle-même ne sera pure qu'après cette mortalité, dans la vie éternelle.¹²⁶

E. CONCLUSION

Les *écrits antidonatistes* s'étendent sur une longue période. Les thèmes sont constants du début à la fin: ce sont les mêmes sujets, les mêmes schémas. On peut constater certains changements dans les faits utilisés comme arguments, en raison de l'évolution des événements et de la situation sur le terrain, quelques variations aussi dans les orientations pratiques, la „stratégie“.

Par exemple, pour la peine de mort. On décèle une accentuation très nette de la protestation d'Augustin que l'intention des catholiques n'est pas du tout de la voir appliquer aux schismatiques. La situation s'est modifiée: l'autorité impériale a édicté des lois nouvelles qui laissent supposer qu'elle envisage d'utiliser la peine de mort contre les donatistes; Augustin est devenu plus favorable à une certaine répression depuis la Conférence de Carthage, mais il espère ramener ses adversaires en bloc à l'unité et désire éviter de laisser s'installer un mur de ressentiment et de méfiance entre les deux confessions. Donc un changement d'accentuation. Mais le thème de la peine capitale est toujours abordé dans le seul cadre d'une peine touchant les hérétiques, appliquée par l'autorité civile. Le fond théologique et biblique de la légitimité de cette peine est aussi constamment le même.

Il est frappant que l'on ne trouve – pour le thème de la mort tout au moins – quasi aucune interférence des événements se déroulant en dehors de la querelle donatiste, ni des réflexions développées en d'autres circonstances.

Pour reprendre l'exemple de la peine de mort: Augustin ne fait aucune allusion à l'exécution de son ami le comte Marcellinus qui pourtant avait

¹²² Cf. par exemple c. ep. Parm. 2,11,25.

¹²³ Cf. c. ep. Parm. 3,5,27.

¹²⁴ „Ecclesiae uero huic quae adhuc carnis mortalitatem portat, quamdiu peregrinatur a domino, licuerit diabolo miscere zizania, hoc est malos homines, et permissus sit propter ipsius ecclesiae peregrinationem, ut requies illius patriae qua sancti angeli perfruuntur desideraretur ardentius“ (bapt. 4,9,13).

¹²⁵ Cf. par exemple c. ep. Parm. 3,2,15; 3,3,17.19.

¹²⁶ Cf. c. Don. 7,10-9,12.

joué un grand rôle dans l'affaire donatiste.¹²⁷ Mais le thème de la peine de mort dans les *écrits antidonatistes* est absolument limité à la seule discussion sur l'identité des persécuteurs et des vrais martyrs; il est comme stéréotypé et, à aucun moment, il ne quitte son espace propre.

Pour le suicide, on retrouve des arguments forgés dans le *De ciuitate dei*, des réflexions qu'Augustin s'était faites face aux drames survenus lors du Sac de Rome en 410. Mais, lorsqu'il les reprend contre les donatistes, il ne fait aucune allusion à ces événements, aucun parallèle. C'est comme s'il avait deux fois, dans deux cadres différents, élaboré les mêmes arguments, de façon indépendante.

La première conclusion de ce chapitre serait donc dans la constatation d'une spécification des traités d'Augustin. On peut le comprendre comme une limite de l'Auteur. On peut aussi l'apprécier comme le fait d'un homme d'action et d'un pasteur. Augustin n'est pas un homme de bureau – sans critique pour cette forme de réflexion qui donne parfois libre cours à des intuitions renouvelantes pour leur époque. On pourrait dire qu'Augustin est un théologien „engagé“. (Il faudrait certes mettre bien des nuances pour certains traités qui répondent plus particulièrement à une recherche personnelle).

Peut-être, par prudence, pour éviter de trop généraliser, je m'arrêterais à cette affirmation: pour le sujet de la mort, on constate une très nette spécification du thème selon l'objectif des différents traités ou ensemble de traités.

En conséquence, chaque oeuvre, ou groupe d'oeuvres, apporte des éléments nouveaux de la pensée d'Augustin sur la mort.

Les *traités antidonatistes* montrent une attention particulière aux circonstances de la mort: le trépas est un événement capital pour l'homme. C'est en raison de son importance unique pour l'homme que l'événement de la mort a tant de résonance dans la sensibilité des gens.¹²⁸ Comme la dispute

¹²⁷ Pour situer Marcellinus dans ses relations à Augustin, cf. M. MOREAU, Le dossier Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustin, dans *Recherches Augustiniennes*, 9, 1973, p.3-181.

¹²⁸ Encore un signe qui montre l'attention que l'on portait au moment de la mort: pour donner plus de poids à la parole du Christ envoyant ses disciples évangéliser la terre entière – et pas seulement la Numidie – Augustin rappelle qu'elle est la dernière qu'il a prononcée sur terre (cf. cath. fr. 11,18; c. Gaud. 1,20,22). Il se fait l'écho de la tradition séculaire qui voue un respect religieux au testament d'un défunt. Ce respect est très commun; mais Augustin l'emploie ici comme argument, sûr de toucher la sensibilité propre de ses adversaires. Pétilien avait, lui aussi, affirmé la valeur du testament: „*Si hominis mortui testamentum flammis incenderes, nonne falsarius puniretur?*“ (c. litt. Pet. 2,8,17). Cf. C. GNILKA, *Ultima verba*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 22, 1979, p.5-21. L'Auteur donne des indications inté-

avec les donatistes se situe d'abord au niveau de faits, d'agissements, les causes de la mort se voient souvent évoquées, étant le lieu où les attitudes atteignent leur impact maximum.

Augustin dépasse les faits et va, pour ainsi dire, jusqu'à une théologie des causes matérielles de la mort: théologie de la peine de mort, théologie du suicide, théologie du martyre.

Décider de la mort de quelqu'un d'autre ou de soi-même est très grave. La vie d'une personne ne relève que de Dieu. Celui-ci peut déléguer son autorité en la matière. L'homme commettant un meurtre de son propre chef s'oppose à Dieu. De ces grands principes, Augustin descend dans l'analyse des cas: il fait une théologie casuelle d'événements bibliques ou contemporains. Théologie du martyre. Qu'est-ce qu'un martyr? C'est un témoin. De quoi? de la vérité. Comment? en lui sacrifiant sa vie.

Une dernière remarque pour conclure ce chapitre. En affirmant que, pour le sujet de la mort, on constate une nette spécification du thème selon l'objectif des différents traités ou ensemble de traités, et en disant que chacun de ceux-ci apporte des éléments nouveaux de la pensée d'Augustin sur la mort, je critique par là même, d'une certaine manière, la structure de mon travail: de la pensée d'Augustin, ne sont retenus que les éléments présents dans les ensembles de traités que j'ai choisis.

La mort dans le monde du péché et de la grâce *(la mort dans la crise pélagienne)*

L'interprétation du phénomène de la mort physique va devenir matière à discussions théologiques durant la querelle pélagienne.¹ C'est en fait un point d'un débat plus vaste, point dont l'analyse va nous permettre de voir quel était le véritable enjeu, ce qu'était l'essentiel pour les différentes parties engagées dans la lutte.

Une telle étude révèle – si cela est encore nécessaire – combien les perspectives sur la mort sont dépendantes de la vision que l'on a de l'homme et de sa relation à Dieu.

Ce chapitre se divisera en trois parties. Dans les deux premières, nous tâcherons de découvrir durant les deux périodes de la querelle elle-même la pensée sur la mort des différents protagonistes et les relations entre ces pensées. Puis, dans une troisième, nous en verrons les prolongements dans la dernière controverse d'Augustin où il est opposé à ceux que l'on a appelé les semi-pélagiens.²

En guise d'introduction, j'aimerais présenter brièvement l'ambiance dans laquelle – ou les ambiances dans lesquelles – sont nées les thématiques qui vont aboutir à la querelle pélagienne et dans lesquelles s'inscrit automatiquement le problème de la mort. Pour cela il nous faut découvrir un peu le milieu théologique romain au tournant du IV^e et V^e siècle.

Dès la fin du IV^e siècle, apparaissent un certain nombre de sujets qui seront controversés au cours de la période pélagienne et qui ont pour centre d'intérêt la nature de la grâce dans l'homme.

¹ Pour toute cette période, je suis essentiellement l'interprétation historique de O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432, (= Päpste und Papsttum, 7), Stuttgart 1975*; on trouvera commodément réunis dans ce volume un registre des sources (p.312-314) et une importante bibliographie (p.315-327). Cf. aussi F. NUVOLONE - A. SOLIGNAC, *Pélagie et Pélagianisme*, dans DSp, vol. 12, Paris 1986. Cf. encore les introductions et bibliographies contenues dans les volumes 21 à 24 de la Bibliothèque Augustinienne.

² Je divise ainsi:

- du début perceptible en Afrique, 411, à la condamnation ecclésiastique et civile en 418
- la nouvelle phase avec Julien d'Eclane: 418-430
- parallèlement à la fin de la deuxième partie, discussion avec les semi-pélagiens: 426-429.

Les commentaires sur saint Paul amènent une réflexion sur Adam et le péché originel.³

L'Ambrosiaster aborde déjà les sujets que l'on va retrouver tout au long de la période. L'homme, en péchant, a perdu le don de l'immortalité, ne pouvant plus accéder aux fruits de l'arbre de vie. La pénalité (mais non la culpabilité) se transmet par hérédité. Ce qui se traduit par la mort physique de tous et spirituelle de ceux qui péchent personnellement.⁴

La situation de l'homme est au centre du débat qui va se cristalliser autour de sujets plus spécifiques. La querelle origéniste va encore animer la discussion.⁵

Plus spécialement, on sait qu'à Rome, Pélage avait attaqué la pensée d'Augustin trop prédestinationniste, trop pessimiste sur les capacités de l'homme: „*Donne ce que tu ordonnes et ordonne ce que tu veux*“; ceci vers 400-405.⁶

³ J'ai présenté brièvement ces commentaires au début du troisième chapitre; cf. ci-dessus p. 77 et les études citées à ma note 1 du chapitre 3.

⁴ AMBROSIASER, Ad Romanos 5,12, dans CSEL 81,1 (H.J. VOGELS), 1966, p.162-167.

Cf. A. POLLASTRI, Ambrosiaster. Commento alla Lettera ai Romani. Aspetti cristologici, (= Collana di testi storici, 7), L'Aquila 1977; c'est un travail récent qui fait d'abord le point des études sur l'Auteur appelé l'Ambrosiaster; pour le sujet de la mort, cf. surtout les pages 106 à 145.

Augustin citera le commentaire de Rm 5,12 sous le nom d'Hilaire de Poitiers en c. ep. Pel. 4,4,7 et c. Iul. imp. 2,33; 2,164. Cf. A. De VEER, Saint Augustin et l'Ambrosiaster, dans BA 23, Paris 1974, = note complémentaire 43, p.187-824. Cf. aussi N. CIRPRIANI, Un'altra traccia dell'Ambrosiaster in Agostino (De pecc. mer. remiss. II, 36, 58-59), dans Augustinianum, 24, 1984, p.515-525.

⁵ Pour la querelle origéniste, cf. H. CROUZEL, Origène, dans DSp, vol. 11, Paris 1982, col. 955-957; C.P. HAMMOND, The last ten years of Rufinus' Life and the Date of his Move south from Aquileia; Ch. PIETRI, Roma Christiana, p.905-909; 1288-1294; P. LARDET, Saint Jérôme. Apologie contre Rufin, p.1*-75*; A.-M. LA BONNARDIERE, Jérôme „informateur“ d'Augustin au sujet d'Origène, dans Revue des Etudes Augustiniennes, 20, 1974, p.42-54; Y.-M. DUVAL, Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem: de l'arianisme à l'origénisme, dans Revue d'Histoire Ecclésiastique, 65, 1970, p.353-374; IDEM, Pélage est-il le censeur inconnu de l'Adversus Iovinianum à Rome en 393?. Ou: du „portrait-robot“ de l'hérétique chez s. Jérôme, dans Revue d'Histoire Ecclésiastique, 75, 1980, p.525-557; P. NAUTIN, Etudes de chronologie hiéronymienne (393-397), dans Revue des Etudes Augustiniennes, 18, 1972, p.209-218; 19, 1973, p.69-86; 20, 1974, p.251-284.

⁶ „Da quod jubes, et jube quod vis'. Quae mea verba Pelagius Romae, cum a quodam fratre et coepiscopo meo fuissent eo praesente commemorata, ferre non potuit, et contradicens aliquanto commotius, pene cum eo qui illa commemoraverat litigavit“ (perseu. 20,53); cf. aussi gest. Pel. 22,46. Cf. F.-J. THONNARD - A. De VEER, dans BA 23, Paris 1974, p.14-15 et note 12; G. MARTINETTO, Les premières réactions antiaugustinienne de Pélage, dans Revue des Etudes Augustiniennes, 17, 1971, p.83-85. Voir aussi: Y.-M. DUVAL, La date du „De natura“ de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce.

A la même époque, à Rome, on débat sur l'origine de l'âme, sujet lié à celui de la transmission du péché originel.⁷ On sait aussi qu'avant 410, on discutait à Rome du péché originel.⁸

Toutes ces discussions étaient jugées ouvertes, c'est-à-dire que ces sujets n'avaient pas fait l'objet de décisions doctrinales.⁹ Ces thèmes pourraient être une conséquence de la lutte contre le manichéisme, durant laquelle les catholiques avaient été amenés à souligner la bonté de la nature humaine et à regarder avec méfiance tout ce qui pouvait laisser supposer que la nature humaine était devenue mauvaise. D'où aussi, discussion sur le baptême des enfants pour la rémission des péchés.

D'autre part, un certain renouveau de la vie, de l'idéal ascétique avait sans doute contribué à mettre au premier plan des réflexions sur les capacités spirituelles de l'homme.

Vers la même époque, Paulin de Nole se fait l'écho de discussions dans le même sens: on parle de l'endurcissement du cœur de Pharaon, en lien avec la prédestination, et de la sainteté chez les enfants, en lien avec une réflexion sur la nécessité du baptême. Nole est dans l'orbite spirituelle de Rome.¹⁰

Voilà brièvement évoquée l'ambiance théologique dans laquelle va naître la pensée à laquelle Augustin va s'opposer vivement.

A. PREMIERE PERIODE DE LA QUERELLE PELAGIENNE: 411-418¹¹

Le débat qui dégénère en querelle ouverte à partir de 411 n'était donc pas entièrement nouveau et Augustin n'y était pas totalement étranger. Mais en 411, les discussions sortent des cercles privés et se présentent aux décisions officielles.

L'Afrique n'était pas en état d'assumer sereinement en son sein un débat théologique comportant de fortes divergences. En 411, la querelle donatiste atteint son point le plus délicat. La division entre les deux Eglises s'était terriblement accentuée durant les vingt dernières années; elle avait débordé du cadre théologique ou „ecclésiastique“ pour rejaillir dans la vie sociale; les

⁷ Cf. G. BONNER, *Rufinus of Syria and African Pelagianism*, p.39. Cf. aussi ci-dessous à ma note 22.

⁸ Cf. gr. et pecc. or. 2,3,3.

⁹ Cf. O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p.13-14.

¹⁰ Cf. JEROME, ep. 85,2. Pour l'atmosphère romaine au début du V^e siècle, cf. Ch. PIETRI, *Roma Christiana*, p.448-452.

¹¹ Présentation thématique de cette période et bibliographie correspondante dans: A. TRAPE, *Sant'Agostino. Natura e Gratia*, I, Roma 1981, (Città Nuova), p.VII-CCXV.

affrontements entre les deux camps avaient même dégénéré çà et là en luttes armées. Le pouvoir civil, intéressé à l'ordre public, s'était vu obligé de réagir et avait décidé d'oeuvrer à l'unité entre les deux Eglises. Il avait trouvé l'appui des autorités catholiques d'autant plus sûres de leur bon droit que l'Empire leur était favorable, et l'accord plus contraint des autorités donatistes. La conférence de Carthage avait permis une prise de décision, sans doute artificielle, mais que l'on estimait – côté catholique et impérial – devoir conduire avec le temps et quelques compromis pratiques à dédramatiser la situation et à rétablir l'unité.

Or, c'est juste au moment où l'on entre dans la phase la plus délicate, celle de la réalisation des décisions officielles, au moment où il faut peu à peu convaincre les fidèles du bien-fondé de l'unification et de la solidarité de ce à quoi on leur demande d'adhérer, c'est juste alors que l'Eglise catholique africaine voit sa propre construction se lézarder sous les coups d'une théologie infiltrée chez elle de l'extérieur.

La fuite devant les Goths envahissant l'Italie avait amené en Afrique un flot de réfugiés qui atteint son point culminant après la prise de Rome en 410. Les exilés apportent avec eux leurs idées, leurs préoccupations théologiques. Les fortes divergences qu'elles comportent étaient assez bien supportées par leurs Eglises d'origine, mais l'Afrique en mal d'unité ne pouvait les tolérer. La hiérarchie et le pouvoir civil qui travaillaient ensemble à échafauder la paix vont réagir rapidement. A partir de cette date, on peut parler de controverse pélagienne, bien que les „hérétiques“ impliqués dans cette longue querelle, désignée de façon générique par „pélagiens“, soient loin d'avoir une pensée identique.

Les différents points de vue sur l'homme et ses capacités naturelles vont être engagés dans une lutte ouverte, lutte faussée dès le départ. En effet, les motivations initiales de chacun des deux camps pour soutenir sa position ne se situent pas au même niveau. Les pélagiens défendent une vision de l'homme sans nécessairement chercher à construire une théologie rigoureuse, fortement élaborée, dogmatisante. Les Africains par contre sont moins sensibles à une vision de l'homme qui leur serait propre, à un mode original de vivre le christianisme, qu'à l'unité du dogme, en raison de leur situation ecclésiale.¹² On pourrait dire qu'une spiritualité se trouve en butte à une théologie dogmatisante. Ce qui ne veut pas dire que les tenants de la première n'étaient pas des théologiens et que ceux de la deuxième n'avaient pas de spiritualité. Mais, au départ, leurs motivations sont foncièrement différentes.

¹² Cf. V. GROSSI, *Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411-413*, dans *Augustinianum*, 9, 1969, p.30-61; Idem, *Il peccato originale nella catechesi di s. Agostino prima della polemica pelagiana*, dans *Augustinianum*, 10, 1970, p.325-329.

L'orage éclate à Carthage en 411. Paulin, diacre de Milan établi en Afrique,¹³ dresse une liste de propositions résumant à ses yeux la pensée hérétique d'un émigré romain, nommé Celestius. Celui-ci est cité au tribunal épiscopal, à un synode d'évêques par Aurelius, évêque de Carthage. Des discussions avaient eu lieu en ville et l'on crut nécessaire de prendre une décision officielle. Le „pélagianisme“ est comme enfermé dans une liste d'énoncés dogmatiques brefs et précis qui vont réapparaître chroniquement jusqu'au-delà de la mort d'Augustin. Les propositions du libelle d'accusation nous sont conservées par Augustin et par Marius Mercator.¹⁴

Au cours du procès, Celestius, pressé de donner des références, cite le prêtre Rufin.¹⁵ Rufin est donc pour nous le point explicite le plus reculé du mouvement de pensée pélagienne. Nous allons commencer par nous y arrêter.

1. Rufin le Syrien

Il n'est pas nécessaire de parler ici de l'identification de ce personnage.¹⁶ Il se trouve qu'un prêtre, du nom de Rufin, syrien ou palestinien, a écrit un *Liber de fide* dont on a remarqué l'étroit parallélisme avec la pensée pélagienne combattue par Augustin dans son *De peccatorum meritis et remissione*. Il y a donc un lien entre Celestius et ce Rufin puisque Augustin reçoit en un même temps l'information sur les sujets débattus dans le cadre de

¹³ Sur Paulin, cf. E. LAMIRANDE, Paulin de Milan et la „Vita Ambrosii“. Aspects de la religion sous le Bas-Empire, (= Recherches, théologie, 30), Paris - Tournai - Montréal 1983; A. SOLIGNAC, Paulin de Milan, dans DSp, vol. 12, Paris 1983, col. 589-592.

¹⁴ Voir ci-dessous p. 137-138 et note 44 et 45. Sur Marius Mercator, voir ci-dessous p. 192-196.

¹⁵ „Caelestius dixit: [dixi] de traduce peccati dubium me esse, ita tamen ut cui donavit deus gratiam paritiae consentiam, quia diuersa ab eis audiui qui utique in ecclesia catholica constituti sunt presbyteri. Paulinus diaconus dixit: dic nobis nomina isporum. Caelestius dixit: sanctus presbyter Rufinus Romae qui mansit cum sancto Pammachio; ego audiui illum dicentem, quia tradux peccati non sit“ (gr. et pecc. or. 2,3,3).

¹⁶ Cf. O. WERMELINGER, Rom und Pelagius, p.11-14 où sont discutées les positions de MARROU et de BONNER. Cf. H.-I. MARROU, Les attaches orientales du Pélagianisme, dans Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1968, 1969, p.459-472 (repris dans H.-I. MARROU, Patristique et humanisme. Mélanges, (= Patristica Sorbonensis, 9), Paris 1976, p.331-344); G. BONNER, Rufinus of Syria and African Pelagianism. Cf. aussi E. TESELLE, Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius; F. NUVOLONE, Pélagie et Pélagianisme, dans DSp, vol. 12, Paris 1986, col. 2890-2891; A. De VEER, Le prêtre Rufinus, dans BA 22, Paris 1975, = note complémentaire 11, p.704-711.

Celestius et le livre qui est – ou qui est basé sur – le *Liber de fide* de Rufin.¹⁷

Ce livre se présente comme une série de condamnations d'erreurs plus ou moins définies et d'une série correspondante d'affirmations de la foi. Rufin se révèle d'abord comme un anti-origéniste convaincu.¹⁸ Il se situe aussi pour toute une section dans une ligne que l'on a qualifiée de „pélagienne“ et que l'on appellerait peut-être plus justement „anti-augustinienne“. ¹⁹ Cette dernière partie semble s'inscrire assez bien dans les réactions aux écrits de l'évêque d'Hippone et à la pensée africaine diffusée à Rome dès la fin du IV^e siècle.

Trois points y sont particulièrement attaqués: le péché originel, le traducianisme et la condamnation des enfants non-baptisés; trois points, on le remarque, étroitement liés.

On peut sans doute aussi déceler dans son ouvrage des notes antimanchéennes: affirmation de la liberté et de la responsabilité des démons pour être dans leur état;²⁰ affirmation de ce que l'âme n'est pas une partie de Dieu.²¹

On a l'impression que c'est dans un même élan que sont attaqués:

– les manichéens qui croient à l'existence d'êtres essentiellement mauvais, les démons, puissance opposée à Dieu; – les origénistes croyant à une chute de l'âme dans la matière mortelle; – enfin les traducianistes croyant au caractère perverti de toute la race humaine.²²

Origène seul est nommé.²³ Ce qui laisse supposer que les autres adversaires, les traducianistes en particulier, sont facilement reconnus par le lecteur qui saura donner un nom à tous les „ceux qui . . . pensent ceci ou cela“.

¹⁷ „Quamobrem vides quantum iam distet inter eos, contra quos in hoc opere diu iam multumque disservi, quorum etiam unius legi librum ea continentem, quae ut potui refutavi“ (pecc. mer. 1,34,64).

¹⁸ Cf. ci-dessus note 5.

¹⁹ Le texte de Rufin est édité par M.W. MILLER, „Rufini Presbyteri liber de fide“. A critical Text and Translation with Introduction and Commentary, (= Patristic Studies, 96), Washington 1964.

Je donnerai les références au texte selon les paragraphes de cette édition, avec l'abréviation Ruf. La partie „pélagienne“ se trouve en Ruf. 29-41. Cf. les suggestions de G. BONNER, Rufinus of Syria and African Pelagianism, p.43ss.

²⁰ Cf. Ruf. 20.

²¹ Cf. Ruf. 26.

²² Pour la question de l'origine de l'âme, Augustin, tout en restant perplexe, penchait pour la solution de la transmission par génération, à l'instar des corps. C'était l'opinion assez commune des Occidentaux; cf. ep. 165-166. Cf. A. De VEER, introduction au *De natura et origine animae* (= *De anima et eius origine*), dans Ba 22, Paris 1975, p.273-327, avec bibliographie, p.324-327 et la note complémentaire 53, p.830-833.

²³ Même dans la partie „pélagienne“: cf. Ruf. 36.

La querelle est actuelle et ouverte; on ne peut pas encore étiqueter. Ce qui nous situe assez bien à Rome après 400.

Le problème de la mort est le premier point abordé dans la partie „pélagienne“. Dans les paragraphes précédents, l'Auteur a parlé de l'âme, de son origine, critiquant tour à tour l'idée de l'âme parcelle divine (manichéisme), le précréatisme (Origène) et le traducianisme. Il aborde maintenant la question du corps.

„Pour ce qui est des premiers hommes, c'est-à-dire Adam et Eve, j'ai dit que, bien que créés immortels selon l'âme, ils étaient cependant mortels selon le corps; néanmoins, s'ils avaient voulu observer le commandement de Dieu, ils n'auraient jamais connu la mort, comme l'a mérité le bienheureux Hénoc. [...] En fait, jamais Dieu n'aurait planté dans le paradis l'arbre de vie, si Adam avait été créé immortel selon la chair. Et d'autre part, si Adam et Eve avaient été créés immortels selon la chair, jamais ils n'auraient entendu Dieu leur dire: 'Croissez et multipliez et emplissez la terre' (Gn 2,8-9); en effet, ils ne pouvaient pas être totalement immortels ceux à qui il est prescrit de manger et de boire, d'engendrer, de croître et d'emplir la terre...“²⁴

Ici encore on peut, semble-t-il, voir une critique d'Origène. Dans son *Traité des Principes*,²⁵ il liait mort physique et péché: les âmes seraient, par suite de leur attrait pécheur pour les choses sensibles, tombées dans des corps terrestres et mortels, ce que signifient les „tuniques de peaux“.²⁶

Rufin tient à montrer que l'homme a été créé mortel quant à son corps. Il insiste, donnant des preuves, qu'il n'a pas été créé immortel. Il affirme aussi, mais sans y insister, qu'en obéissant, il ne serait pas mort.

²⁴ „Illos igitur primos homines, Adam dico et Evam, licet immortales secundum animam creatos esse dixerim, mortales vero secundum corpus; numquam tamen mortem gustassent, siquidem mandatum Dei servare voluissent, sicut beatus Henoch meruit. [...]“

Numquam vero Deus lignum vitae in paradiso plantasset si quidem Adam immortalis secundum carnem creatus fuisset. Rursus autem, si Adam et Eva immortales essent secundum carnem creati, numquam audissent a Deo: 'Crescite et multiplicamini et implete terram' (Gn 2,8-9); nam qui manducare et bibere et coire et crescere et terram implere iussi sunt, hi penitus immortales esse non poterant...“ (Ruf. 29).

²⁵ Ce traité avait été traduit Rufin d'Aquilée en 398. Cf. C. P. HAMMOND, *The last ten years of Rufinus' Life and the Date of his Move south from Aquileia*, p.386; P. LARDET, *Saint Jérôme. Apologie contre Rufin*, p.41*-47*.

²⁶ Cf. H. CROUZEL, *Mort et immortalité selon Origène*, p.26ss. Cf. ci-dessus, note 39 du chapitre 2..

Ceci rejoint ce qu'Augustin avait défendu durant la lutte antimanchéenne, où il voulait empêcher de penser à un changement de la nature humaine qui serait devenue mauvaise.²⁷

Donc, pour Rufin, l'homme a été créé mortel. Il y insiste, pour bien montrer que la mortalité ne vient ni de la chute des âmes, ni du péché originel; elle n'est pas une détérioration de la nature. Il admet cependant que l'homme aurait pu atteindre l'immortalité sans passer par la mort. Ses principaux arguments prouvant que l'homme fut créé mortel sont tirés de la *Genèse*: – l'arbre de vie aurait été inutile, si Adam avait déjà possédé l'immortalité; – se reproduire, se nourrir, boire n'ont de sens que pour des mortels.²⁸ Il prend la peine de réfuter au passage ceux qui prétendaient qu'Adam et Eve, créés mortels, étaient en fait devenus immortels en mangeant du fruit de l'arbre de vie, sous-entendu qu'ils seraient redevenus mortels par le péché. Il définit l'enjeu de son combat par cette réflexion: „*Ce n'est pas d'immortels qu'ils ont été faits mortels*“.²⁹

Puis Rufin, toujours avec le même souci, va montrer la bonté de la mort. La mortalité n'est pas une dépravation de la nature humaine, mais plutôt une grâce. L'homme, facilement séduit par ses désirs terrestres, est rappelé à l'ordre par la perspective de la mort; la crainte de la mort va forcer l'homme à se garder du mal. Elle n'est plus une punition mais une correction, une admonition.³⁰

Non seulement la perspective de la mort, mais la mort elle-même est un bien, tant pour le méchant qui cesse ainsi de pécher que pour le bon qui est libéré des misères de cette vie et entre dans la vie éternelle où il reçoit un corps immortel.³¹ Seule la mort du méchant peut être considérée comme mauvaise dans ce sens que pour lui elle est suivie de la condamnation.³²

²⁷ Cf. ci-dessus p. 44-45.

²⁸ Argument repris par Julien d'Eclane; cf. ci-dessous p. 178.

²⁹ „Non ex immortalibus mortales facti sunt“ (Ruf. 30). Ici Rufin s'oppose directement à des formules d'Augustin; cf. ci-dessus p. 39 et ma note 45 du chapitre 2.

³⁰ „Deus igitur consulens hominibus, cum sciret eos ad malitiam propnos et voluptatum ac desideriorum carnis amatores et vellet ad honestam potius revocare virtutem, sivit usque ad tempus aliquod dominationi mortis addici, quippe cum nihil aliud nosset tam facile homines coercere posse quam mortem; mortis enim metu plerumque multi a malitia penitus abstinere noscuntur“ (Ruf. 32).

Argument proche de ceux d'Augustin contre les manichéens, cf. ci-dessus p. 50; 56. Il sera repris par Julien d'Eclane, cf. ci-dessous p. 177.

³¹ „Nam si victuri perpetuo homines essent, numquam profecto eorum malitia finiretur. [...] Non igitur malignis tantum hominibus ad delendam eorum pravitatem bona mors esse dicitur, sed etiam iustis utilis: sicut enim malus peccare desinit, hac luce privatus, sic etiam iustus dormiens assiduus impugnationum afflictationibus et miseriis animi liberatur“ (Ruf. 32-33).

Conclusion: la mort n'est pas un mal: „*Cette mort commune n'est pas mauvaise*“.³³

Le genre humain ne s'est pas retrouvé totalement séparé de Dieu; Dieu a pardonné, il a continué de s'occuper d'Adam dans sa nouvelle situation et celui-ci n'a plus péché.³⁴

Il n'y a pas de transmission du péché originel ce qui serait contraire à la rétribution personnelle.³⁵ L'Ancien Testament connaît plusieurs justes, ce que prouve également la descente du Christ aux enfers.³⁶ Les enfants ne meurent pas à cause du péché d'Adam, autrement les enfants baptisés ne devraient plus mourir. Et le baptême des enfants n'est pas en raison des péchés mais pour les rendre participants au Royaume des cieux.³⁷

Rufin s'élève aussi vertement contre ceux qui pensent que Dieu envoie à la condamnation éternelle les enfants morts sans baptême.³⁸

Voilà sa pensée sur la mort à l'intérieur de la partie „pélagienne“ de son ouvrage. En dehors de celle-ci, on notera encore dans sa défense de la liberté humaine une remarque qui reviendra par le biais des moines d'Hadrumète: la correction fraternelle n'a de sens que s'il n'y a pas de prédestination.³⁹

La présentation de la mort que fait Rufin n'est pas un simple exposé des données de la foi sur ce point. Conformément au genre littéraire de son opuscule, il soutient quelques points qu'il juge menacés par des enseignements erronés. Si l'on s'arrête à relever les points qu'il prête à ses adversaires, on constate qu'il vise des personnes

Argument repris par Julien d'Eclane; cf. ci-dessous p. 177.

³² „Mors peccatorum pessima, discant non ideo sic dictum esse mors peccatorum pessima, quasi non peccatis eorum terminus imponatur ac finis, sed quod post mortem delictorum suorum causa gravissimas ipsi subeunt ultiones“ (Ruf. 34).

³³ „Mors ista communis mala non sit“ (Ruf. 34).

³⁴ Cf. Ruf. 35-36.

³⁵ Cf. Ruf. 37.

³⁶ „Quid vero etiam de Henoch atque Elia dicent, quod, cum bene placuissent Deo, translati sunt ut mortem penitus non viderent, non ab Adam praevaricatione prohibiti permanere immortales, cum per eosdem clare docuerit unigenitus Deus ante carnalem adventum suum spem ipsam resurrectionis? Quid etiam de Noe dicent, quem Deus iustum esse testatur? Nec non etiam cum suis omnibus hic eandem salutem meruit quam nos quoque per baptismum promeremur, sicut beatus Petrus in sua epistula docet cum dicit: In quo et his qui in carcere erant spiritibus veniens praedicavit, qui increduli fuerant aliquando, expectabat Dei patientia in diebus Noe“ (Ruf. 39). Pour la descente aux enfers, cf. ci-dessus p. 65-66 et note 166 du chapitre 2.

³⁷ Cf. Ruf. 40.

³⁸ Cf. Ruf. 41.

³⁹ Cf. Ruf. 19. Voir ci-dessous p. 198ss.

- qui voient l'homme qui doit mourir comme une déchéance par rapport à un état originel soit d'immortalité naturelle soit d'immortalité acquise par la manducation du fruit de l'arbre de vie;⁴⁰
- qui pensent que la mort est une punition pour des fautes;⁴¹
- qui affirment que c'est à cause du péché d'Adam que meurent les enfants.⁴²

Il attaque donc une conception pessimiste de l'homme dont la mort est le signe. Ce qu'il veut, c'est défendre une vision plus positive de la nature humaine: l'homme ne naît pas dans un état de déchéance ou de culpabilité fatale. La mort n'est signe ni d'un changement appauvrissant, survenu dans la nature humaine, ni d'une culpabilité transmise. Elle est naturelle, neutre, ou même – comme le baptême des enfants – elle n'a qu'un but positif.

C'est frappant de remarquer que dans l'ouvrage de Rufin, se trouvent – et de façon déjà remarquablement développées – les réflexions qui seront au coeur du débat sur la mort tout au long de la querelle pélagienne.

Celestius se dit le disciple de Rufin.

2. Celestius

Celestius fait son entrée dans l'histoire comme le détonateur de la crise pélagienne.⁴³ Arrivé à Carthage après le sac de Rome, il y développe ses idées et, mis en accusation par un autre exilé, Paulin, diacre de Milan, il est condamné par un concile régional. De tout cela, il nous est parvenu seulement les thèses retenues contre lui et des extraits du procès-verbal cités par Augustin dans son *De gratia Christi et de peccato originali*.⁴⁴

⁴⁰ „Sin vero quidam, imperitia capti in eadem, perseverant dicentes quod Adam et Eva, semel accepta licentia comedendi ab omni ligno quod erat in paradiso praeter unum tantum quod a Deo fuerat interdictum, cum inter omnia etiam de ligno vitae comedissent, immortalitatem consequerentur, discant quod qui immortalis factus est cibo penitus non eget“ (Ruf. 30). Cf. aussi ciu. 13,20.

⁴¹ „Non igitur hominibus mortem datam pro malorum vice dicimus, sicut ratiocinantur indocti“ (Ruf. 32).

⁴² „Sin vero, ut ipsi asserunt, propter peccatum Adam moriuntur infantes, dicant nobis cur statim baptizati mortem gustare permittuntur“ (Ruf. 40).

⁴³ Pour le personnage de Celestius, ses oeuvres et la bibliographie qui s'y rapporte, cf. F. NUVOLONE, *Pélage et Pélagianisme*, dans DSp, vol. 12, Paris 1986, col. 2891-2895. Cf. aussi E. TESELLE, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius*; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*. J'ai profité aussi d'un projet d'article sur Celestius préparé par O. WERMELINGER pour l'AugL et d'un autre projet d'article sur ce personnage de Ch. FRAISSE-COUE pour la Prosopographie du Bas-Empire, t. 2, Italie.

⁴⁴ Cf. 2,3,3-2,4,4.

- „1. Adam, créé mortel, serait mort qu'il pêchât ou ne pêchât pas;
2. puisque le péché d'Adam a blessé son auteur et non le genre humain;
3. que les enfants qui naissent sont dans le statut d'Adam avant son péché;
4. que tout le genre humain ne meurt pas par la mort ou le péché d'Adam, de même que tout le genre humain ne ressuscite pas par la résurrection du Christ;
5. que la foi fait parvenir au royaume des cieux tout comme l'Evangile;
6. que, même avant la venue du Sauveur, il y eut des hommes impeccables, c'est-à-dire sans péché“.⁴⁵

Pour la mort, on peut être frappé par la radicalité des affirmations de Celestius: Adam fut créé pour mourir, qu'il pêchât ou non. Les autres thèses donnent le sens de la première, à laquelle elles sont toutes unies par un *quoniam*. Le but est clairement d'éliminer le péché originel. On ne peut admettre que la mort soit arrivée à Adam en suite du péché, autrement on décèlerait un héritage négatif en chaque homme destiné à mourir; c'est ce que précise la 4ème thèse: ce n'est pas par la mort ou le péché d'Adam que meurt tout le genre humain.

Nous n'avons pas de précision sur le débat des thèses 1 et 4; Augustin ne rapporte que ce qui est relatif aux thèses 2 et 3.

Dans ce qui est conservé au procès-verbal, le lien est fait explicitement entre péché originel et mort; Aurelius demande si l'enfant est créé dans l'état d'Adam avant la chute, c'est-à-dire immortel.

L'affirmation de la première thèse tombe abruptement dans la querelle pélagienne. Personne n'en avait encore parlé à ce niveau selon le „condensé“ de Paulin. Celestius se montre plus avancé que Rufin qui admettait clairement qu'Adam ne serait pas mort s'il n'avait pas pêché. Le but premier de l'un et de l'autre est semblable: ne pas admettre un passage de l'immortalité à la mortalité en raison du péché. Le but lointain est peut-être

⁴⁵ „ 1. Adam mortalem factum, qui siue peccaret siue non peccaret, moriturus fuisset;
 2. quoniam peccatum Adae ipsum solum laesit et non genus humanum;
 3. quoniam paruuli qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo Adam fuit ante praeuaricationem;
 4. quoniam neque per mortem uel praeuaricationem Adae omne genus hominum moriatur neque per resurrectionem Christi omnes genus hominum resurgat;
 5. quoniam lex sic mittit ad regnum caelorum quomodo et euangelium;
 6. quoniam et ante aduentum domini fuerunt homines inpeccabiles, id est sine peccato.“

(MARIUS MERCATOR, *Commonitorium super nomine Caelestii*, dans E. SCHWARTZ, *ACO I,V,1*, p.66). Le texte de Marius Mercator semble plus proche de l'original que celui d'Augustin; cf. O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p.10.

différent: Rufin voulait par là se démarquer de l'origénisme et du péché originel; Celestius n'est sensible qu'à ce second aspect, au moins dans ce qui nous est conservé.

En fait, la querelle dont l'objet est le péché originel ne va pas se cristalliser à ses débuts sur le thème de la mort, mais sur celui du baptême des enfants et dans la discussion sur la possibilité d'être juste sans le Christ.

D'où Celestius tenait-il ces postulats sur la mortalité originelle d'Adam? Du double témoignage de Rufin le Syrien et de Celestius, on peut déduire qu'il y avait eu discussion à Rome sur la mort entre 400 et 410, au cours de l'argumentation sur le péché originel. Augustin est un tenant du péché originel, de la mort conséquence du péché d'Adam, de l'incapacité de l'homme à marcher vers la sainteté sans l'aide divine. Il se trouve dans le courant de pensée adverse. Mais il est bien improbable que ses livres aient constitué la seule cible des pélagiens. Jusqu'en 410, on n'y trouve en fait aucune démonstration systématique sur le péché originel à partir de l'universalité de la mort.

Il y a deux courants de pensée qui s'affrontent sans doute librement à Rome. L'un est alimenté, entre autres, par la théologie du docteur africain. Et l'autre? On sait que Pélagé réagit à Augustin. Rufin et Celestius font partie du même courant. Peut-on établir des parentés? Il semble que les suggestions de E. TESELLE⁴⁶ puissent être retenues.

Il y aurait une certaine priorité de Celestius par rapport à Pélagé dans l'attaque du péché originel et les propos à ce sujet rapportés par Pélagé dans son *commentaire de Romains* comme provenant de quelqu'un d'autre pourraient être de Celestius comme l'affirme le *Praedestinatus*.⁴⁷ On notera cependant que si Celestius est l'auteur de ces remarques insérées par Pélagé, il se trouve encore dans un stade moins avancé que celui que reflètent les thèses de 411. En fait, il interprète Rm 5,12.14-15 comme parlant de la mort spirituelle et non pas physique. Cette mort spirituelle n'est pas universelle car elle n'atteint pas les justes que le Christ appelle des „vivants“. „Tous“ est un terme global qui ne tient pas compte du petit nombre des justes. Meurent comme Adam ceux qui, comme lui, manquent au précepte soit de la loi naturelle, soit de la loi de Moïse. On ne parle pas ici de la mort physique. On donne une explication de Rm 5,12-15 qui exclut le péché originel. Plus loin, il semble admettre que la chair soit transmise et hérite du péché; ainsi la chair seule mérite la peine, sans précision de quelle peine il s'agit.

⁴⁶ Cf. E. TESELLE, Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius, p.72ss.

⁴⁷ Cf. PL 53, col. 617-619. Voir cependant le récent article de Y.-M. DUVAL, La date du „De natura“ de Pélagé. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce.

De même les textes rapportés par Marius Mercator comme étant de Pélagie pourraient être originellement de Celestius car ils sont cités par Augustin dans le *De peccatorum meritis et remissione* alors qu'il n'a encore qu'un dossier sur Celestius. Ainsi ces textes du *Commonitorium* et d'Augustin seraient de Celestius et ils vont d'ailleurs tout à fait dans le même sens que la 4^{ème} thèse de Carthage.

„Si c'est le premier homme qui est devenu la cause de la mort, en raison de l'avènement du Christ, il ne conviendrait plus que nous mourrions. Si c'est par le péché d'Adam que la mort est apparue, jamais nous ne devrions mourir après la rémission des péchés dont nous a gratifiés le Libérateur“.⁴⁸

Les arguments de E. TESELLE suggérant qu'Augustin n'a pas lu directement Rufin mais un livre de Celestius reprenant les développements de Rufin me paraissent assez convaincants, d'autant plus que l'on n'a découvert qu'une seule citation littérale de Rufin; ce n'est pas l'habitude d'Augustin de citer approximativement son adversaire. Il est vrai que l'altération peut avoir été opérée par un transmetteur du dossier. D'autre part, Celestius qui n'apparaît pas comme un grand théologien s'est peut-être fort bien accommodé d'une oeuvre lui fournissant des arguments structurés. Il se recommande d'ailleurs lui-même du prêtre Rufin. Celestius, s'inspirant largement de Rufin, ou plutôt, trouvant chez celui-ci une théologie structurée capable d'étayer son combat, serait le premier à monter sur la brèche pour attaquer à boulets rouges le péché originel et à utiliser à outrance l'argument de la mort naturelle.

C'est tout ce que nous savons de la pensée de Celestius sur la mort. Ni les *Definitiones*, ni les autres fragments qui nous ont été conservés n'y font la plus petite allusion. Ses contemporains qui font mention de lui ou qui rapportent de ses paroles n'ont gardé aucun souvenir sur ce point; il est pour eux l'ennemi du péché originel et du baptême des enfants pour la rémission des péchés; il est le défenseur des capacités de l'homme à atteindre la perfection par lui-même ou à mériter la grâce.

⁴⁸ „Si priorem hominem contigit causam mortis fecisse, ergo per Christi aduentum moriam non oportebat.

si per peccatum Adae mors orta est, numquam post remissionem peccatorum, quam nobis liberator donavit, moreremur“ (dans E. SCHWARTZ, ACO I,V,1, p.68). Cf. pecc. mer. 2,30,49; 2,33,53. L'idée, mise ici sous forme de syllogisme, se trouvait déjà chez Rufin; cf. Ruf. 40 cité ci-dessus à la note 42.

On sait encore qu'il avait la foi commune quant à la résurrection des corps, ce qu'il déclarait dans son *Libelle* à Zosime.⁴⁹

En conclusion, les arguments contre le péché originel à partir du caractère naturel de la mort et de la présence de la mort chez les baptisés ne se trouvent que dans les thèses de Carthage et dans les livres qu'Augustin réfutait dans son *De peccatorum meritis et remissione*, livres qui, selon E. TESELLE, pourraient être de Celestius pour l'un d'entre eux et une adaptation par Celestius du livre de Rufin pour l'autre.

Ainsi on constate que Rufin a parlé longuement de la mort. Celestius n'en parle que dans ses livres inspirés par Rufin. Il semblerait donc que le problème de la mort soit entré dans la querelle pélagienne par Rufin. Repris momentanément par Celestius qui le pousse à une formulation outrancière.

3. Pélage

Il nous reste à aborder le personnage central, Pélage lui-même.⁵⁰ Dans la mesure où le mouvement qui porte son nom est très hétérogène, il est difficile de lui en attribuer la paternité.

Sa personnalité, avec ses qualités de théologien, d'ascète, de diplomate, avec ses relations importantes, a sans doute beaucoup contribué à faire que ceux qui vont se retrouver avec l'étiquette „pélagien“ se soient sentis quelque peu apparentés et solidaires.

Mais il nous faut tâcher de déterminer quel est l'apport personnel de Pélage à la réflexion théologique de cette crise et, pour nous, sur le sujet de la mort.

⁴⁹ „Item in libello, quem Romae dedit, cum fidem suam a trinitate unius deitatis usque ad resurrectionem qualis futura est mortuorum, de quibus eum nullus interrogaverat et unde nulla illi quaestio movebatur, quantum dicere libuit, . . .“ (gr. et pecc. or. 2,23,26). Ce *libellus* est un bref écrit présenté en 417 par Celestius au pape Zosime en appel de la sentence du concile de Carthage de 411. Le sujet de la résurrection de la chair n'était pas étranger à la querelle origéniste à laquelle certains rattachaient Pélage et Celestius; cf. Y.-M. DUVAL, Tertullien contre Origène sur la résurrection de la chair dans le „Contra Iohanem Hierosolymitanum, 23-36“ de saint Jérôme, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 17, 1971, p.227-278.

⁵⁰ Pour Pélage, cf. surtout: O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius* (pour les oeuvres de Pélage, cf. p.313-314; bibliographie, p.315-327); présentation commode des oeuvres de Pélage, avec dates: A. DE VEER, *Ouvrages de Pélage utilisés ou signalés par Augustin en „De gratia Christi et de peccato originali“*, dans BA 22, Paris 1975, = note complémentaire 4, p.680-690; plus récemment: F. NUVOLONE - A. SOLIGNAC, *Pélage et Pélagianisme*, dans DSp, vol. 12, Paris 1986; j'ai consulté aussi Ch. FRAISSE-COUE, *Pélage*, dans *Prosopographie du Bas-Empire*, t. 2, Italie (à paraître).

Dans son *commentaire de Romains*,⁵¹ Pélage rapportait l'avis d'un autre – Celestius? – qui affirmait, entre autres, que si Paul disait que la mort avait passé en tous, c'est qu' en raison du petit nombre de justes on n'en tenait pas compte. Mais en réalité les justes ne meurent pas; c'est le cas d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Nous l'avons vu, il s'agissait de mort spirituelle.

Dans le propos de Pélage lui-même, on ne trouve sur la mort rien d'aussi tranché que dans les affirmations de Rufin et de Celestius. Dans l'*Épître à Démétriadé*,⁵² il rapporte, sans polémique, le cas de l'enlèvement d'Enoch. Il dit en passant qu'Isaac est mort. Aucune affirmation ne permet de déduire soit qu'il croit à une mort peine du péché, soit qu'il pense le contraire.

La mort apparaît dans une perspective tout à fait classique: le vrai chrétien, l'ascète, la vierge, oriente toute sa vie en fonction de la vie éternelle; d'où mépris de la vie, pas de crainte de la mort, attente de l'immortalité qui suivra la mort du corps, le départ de l'âme et la réception du corps immortel. Elle entre dans l'exhortation chrétienne: la mort scelle la perte de tout bien; il est donc vain de s'y attacher. Elle montre que les grands ne sont que des hommes. Exhortation à l'amour du martyre. L'immortalité est présentée comme infiniment préférable à l'état d'ici-bas où la mort fait planer son ombre.

On remarquera les citations liées l'une à l'autre de Ecl 15,14.18 „*Devant les hommes sont la vie et la mort; à leur gré l'une ou l'autre leur est donnée*“ et de Dt 30,15.19 „*Vois, je te propose aujourd'hui vie et bonheur, mort et malheur*“.⁵³ Ces citations se retrouvent aussi ensemble dans les *Definitiones*

⁵¹ Expositiones XIII epistularum Pauli, Rm 5,12ss. Ed. A. SOUTER, Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul, (= Texts and Studies, IX), Cambridge 1922-1931, p.45ss; ce texte fut écrit aux environs de 405.

Cf. ce que j'en ai dit ci-dessus p. 140 et ma note 46.

⁵² Epistula ad Demetriadem, dans PL 33, col. 1099-1120. Elle fut écrite vers 414. Pour Enoch, cf. ci-dessous p. 169-170.

⁵³ „Quem tamen iustitiae executorem Dominus voluntarium esse voluit, non coactum. Et ideo reliquit eum in manu consilii sui. Posuitque ante eum vitam et mortem, bonum et malum: et quod placuerit ei, dabitur illi. Unde etiam in Deuteronomio legimus: Vitam et mortem dedi ante faciem tuam, benedictionem et maledictionem: elige tibi vitam ut [Al. et] vivas“ (ep. Dem. 2).

Cf. A. ORBE, El dilema entre la vida y la muerte. Exegesis prenicena de Deut. 30,15.19, dans Gregorianum, 51, 1970; l'Auteur signale que le même lien entre ces citations se trouve dans un autre écrit (pélagien?), l'*Epistula de castitate*, 10,5-6 (cf. p.335-336); cela était déjà réalisé par Clément d'Alexandrie et Origène (cf. p.357-358); il donne encore d'autres textes de Pélage, de Julien d'Eclane et des écrits antidonatistes d'Augustin (cf. p.524ss).

Cf. aussi A.-M. LA BONNARDIERE, Biblia Augustiniana. Ancien Testament. Le Deutéronome, p.22; J.B. VALERO, Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Ex-

de Celestius.⁵⁴ Ecli 15,18 se retrouve encore dans les *Testimonia* de Pélagé.⁵⁵ Ces textes étaient sans doute communément utilisés par les pélagiens dans leur défense du libre arbitre. Il est possible – bien que nous n'en ayons pas la preuve – qu'ils aient été également invoqués par certains comme appui de l'affirmation de ce que la mort restait au libre choix de l'homme, la conséquence de péchés personnels, en l'interprétant peut-être d'ailleurs comme la mort spirituelle.

Dans le *De natura*,⁵⁶ on sent Pélagé plus concerné par la controverse sur la mort physique.

„Cette maladie ne peut pas avoir été contractée par les péchés, de peur que le châtement du péché n'aboutisse à nous faire commettre encore plus de péché.“ [. . .] „Que cherchez-vous? Ceux pour qui vous demandez le médecin sont bien portants et le premier homme lui-même n'a pas été puni de mort pour cela; car, par la suite, il n'a plus péché.“⁵⁷

„Le Seigneur a pu mourir sans avoir péché.“⁵⁸

Il affirme que la mort n'est pas la conséquence du péché puisqu'Adam est mort, bien qu'il n'ait plus péché⁵⁹ et que le Christ, qui est évidemment sans péché, a pu mourir. Augustin ne donne guère de contexte de ces affirmations de Pélagé. Cependant, même si celui-ci a émis ces idées en passant, elles s'inscrivent nettement dans le parti „pélagien“ de la controverse sur la mort. La mort est naturelle et ne vient pas du péché originel. Certes, cela ne va pas aussi loin que Celestius: Pélagé n'affirme pas qu'Adam serait mort même s'il n'avait pas péché du tout. Il cite Hilaire:

positiones, (= Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Serie I. Estudios 18, Teologia I,11), Madrid 1980, p.314-326.

⁵⁴ Cité par Augustin dans perf. iust. 19,40-41.

⁵⁵ Cf. gest. Pel. 3,7. Un autre verset de l'Ecriture présente la même pensée: Prv 18,21; il est cité par Pélagé dans ep. Dem. 19, mais en raison de ce qu'il dit contre la médisance.

⁵⁶ Les fragments sont rassemblés par A. BRUCKNER, Quellen zur Geschichte des Pelagianischen Streites, Tübingen 1906, p.60-64. Ce texte fut écrit vers 413-414.

⁵⁷ „Non debuisse hanc aegritudinem contrahi peccatis, ne ad hoc esset ista poena peccati, ut committerentur plura peccata. [. . .] quid quaeritis? sani sunt propter quos medicum quaeritis. nec ipse primus homo ideo morte damnatus est; nam postea non peccavit“ (dans Augustin, nat. et gr. 21,23).

⁵⁸ „Dominum sine peccato mori potuisse“ (dans ibid. 24,26).

⁵⁹ Cette idée se trouvait déjà chez Rufin; cf. Ruf. 35.

„Ce n'est que dans la perfection spirituelle et dans le changement de l'immortalité réservé seulement aux coeurs purs que nous discernerons ce qu'il y a d'immortel en Dieu.“⁶⁰

Cette parole est utilisée comme témoignage qu'il peut y avoir des coeurs purs sur terre, donc des justes. L'immortalité désigne pour Hilaire et sans doute pour Pélage celle dont les justes seront gratifiés au-delà de la mort.

La discussion est basée sur la nature humaine et l'aide divine. Dans ce cadre, Pélage soutient la possibilité d'une justification par l'obéissance à la loi naturelle, sans ajouter comme condition la connaissance de la mort et résurrection du Christ.⁶¹

Dans ses autres écrits, on ne trouve aucune allusion au problème théologique de la mort.

Dans les actes du synode de Diospolis, tels que nous les a conservés saint Augustin, les propositions de Carthage sont globalement écartées et anathématisées par Pélage.⁶² Il condamne donc, entre autres, l'affirmation qu'Adam a été créé mortel, c'est-à-dire qu'il serait mort qu'il péchât ou non et aussi la proposition selon laquelle le genre humain dans sa totalité ne meurt pas davantage à cause de la mort et de la prévarication d'Adam qu'il ne ressuscite en vertu de la résurrection du Christ. Pélage ne donne pas d'explication. Anathématisant les propositions de Celestius, il n'est pas certain qu'il ait tenu pour des pensées totalement opposées.

On ne peut pas tirer d'affirmations positives sur la pensée de Pélage. Il ne pense certainement pas qu'Adam a été créé immortel, mais peut-être qu'il ne serait pas mort s'il n'avait pas péché. De même, tient-il que le genre humain meurt à cause de la mort d'Adam et qu'il ressuscite à cause de la résurrection du Christ? ou bien pense-t-il qu'une partie ressuscite à l'imitation du Christ? Au moins pouvons-nous penser qu'il n'est pas unanime avec Celestius sur ces affirmations, qu'il n'est pas aussi radical.

⁶⁰ „Non enim nisi spiritu perfecti et immortalitate mutati, quod solis mundis corde dispositum est, hoc quod in deo est immortale cernemus“ (dans Augustin, nat. et gr. 62,72).

⁶¹ „Iuuenis uel senex in ea regione defunctus est, ubi non potuit Christi nomen audire. potuit fieri iustus per naturam et liberum arbitrium an non potuit? si potuisse dicunt, ecce quod est crucem Christi euacuere, sine illa quemquam per naturalem legem et uoluntatis arbitrium iustificari posse contendere“ ((nat. et gr. 9,10). Pélage ne nie pas l'utilité de la passion du Christ (cf. par exemple ep. Dem. 8). Mais il n'a sans doute pas la même conception qu'Augustin sur le mode de son efficacité salvifique nécessaire pour le salut de tous les hommes, de tous les temps.

⁶² Cf. gest. Pel. 11,24. Sur ce synode qui a eu lieu en Palestine en décembre 415, cf. O. WERMELINGER, Rom und Pelagius, p.46-87 et pour le texte des actes, p.295-299.

Rappelons que nous avons rapporté à Celestius, avec E. TESELLE, les propos que Marius Mercator attribue à Pélage, mais dont celui-ci avait refusé d'en reconnaître la paternité au synode de Diospolis.⁶³

En résumé, Pélage s'est peu préoccupé du problème de la mort. Il est plus intéressé par la discussion sur la grâce que par celle sur le péché originel. Il est difficile de cerner quelle fut sa pensée sur le sujet qui nous occupe, pour autant qu'il en ait eu une de structurée, de définitive. Les expressions les plus „pélagiennes“ se trouvent dans le *De natura* qui refuse le péché comme origine de la mort; la mort apparaît indépendamment du péché.

4. La position d'Augustin

Sa première intervention est tournée vers la pensée de Celestius et de Rufin le Syrien.

L'Eglise de Carthage avait tâché de trancher l'affaire dès son éclatement en Afrique, par le jugement de Celestius. Mais cela n'avait pas ramené le calme escompté. Les partis en interpelaient au tribun Marcellinus qui avait pris la décision finale dans la querelle donatiste.⁶⁴ Celui-ci s'en réfère au théologien dont l'action et les arguments avaient été décisifs – et donc son principal appui – lors de la Conférence. Il lui envoie une série de questions⁶⁵ accompagnées, semble-t-il, – à moins qu'Augustin les ait reçus par ailleurs – du *Libelle* de Celestius lu au synode de Carthage et d'un autre livre, celui de Rufin ou une adaptation.⁶⁶ Augustin a aussi été informé oralement, déjà lors de son séjour à Carthage,⁶⁷ puis à Hippone.⁶⁸ Enfin, quelque temps après, il reçoit le *commentaire de l'Épître aux Romains* de Pélage.⁶⁹

Bien que fort occupé par les affaires de son diocèse qu'il avait dû longuement négliger, par les problèmes sociaux posés par les réfugiés, par

⁶³ Cf. ci-dessus p. 140.

⁶⁴ Cf. gest. Pel. 11,25. Cf. ci-dessus p. 126-127 et note 127 du chapitre 4.

⁶⁵ Cf. pecc. mer. 1,1,1; 3,1,1.

⁶⁶ „Proinde quod adinet ad baptismum paruulorum, ut eis sit necessarius, redemptionem etiam ipsis opus esse concedunt, sicut cuiusdam eorum libello breuissimo continetur, qui tamen ibi remissionem alicuius peccati apertius exprimere noluit. sicut autem mihi ipse litteris intimasti, fatentur iam, ut dicis, etiam in paruulis per baptismum remissionem fieri peccatorum. [. . .] Quamobrem uides quantum iam distet inter eos, contra quos in hoc opere diu iam multumque disserui, quorum etiam unius legi librum ea continentem, quae ut potui refutavi“ (pecc. mer. 1,34,63-64).

⁶⁷ Cf. pecc. mer. 3,6,12.

⁶⁸ Cf. pecc. mer. 1,9,9.

⁶⁹ Cf. pecc. mer. 3,1,1.

l'affaire donatiste dans laquelle il veut hâter le règlement pratique, il va consacrer un temps considérable pour composer un long ouvrage, le *De peccatorum meritis et remissione*. La rapidité de sa réponse montre bien qu'il y a vu un grave danger pour l'Eglise d'Afrique et sans doute une nette opposition à sa théologie.

Sans nous arrêter à analyser la structure du livre, je vais résumer brièvement la pensée d'Augustin sur la mort.

Au début du premier livre, il s'attaque à la première proposition qui lui est soumise par Marcellinus: certains disent qu'Adam serait mort même s'il n'avait pas péché, par nécessité de nature. Puis il analyse les trois citations bibliques interprétées comme parlant de la mort spirituelle: Gn 2,17; 1 Cor 15,21-22; Rm 5,12.

Dans cette discussion initiale, il va montrer seulement que la mort est conséquence du péché, sans parler du péché originel transmis. C'est frappant qu'il utilise Rm 5,12 en 1,8,8 pour les mots „la mort par le péché“ et dès 1,9,10 pour les mots „en qui tous ont péché“. La question de la mort reste ainsi isolée et lui a peut-être même paru secondaire. Il n'a pas sous les yeux les propositions de Carthage avec leurs *quoniam*.⁷¹

⁷⁰ Pour Rm 5,12, cf. di-dessous la note 195.

⁷¹ Si l'on compare ce plan aux six thèses mises en discussion à Carthage, on n'aura pas de peine à constater un certain parallélisme:

- la mort physique vient du péché:	1,2,2-1,8,8	- thèse 1
- il y a une transmission:	1,9,9-15,20	- thèse 2
- baptême des enfants:	1,16,21-1,39,70	- thèse 3
- hommes sans péché:	livre 2	- thèse 6

Les énoncés ne sont pas strictement identiques, mais ils se rapportent respectivement aux mêmes sujets. Les informateurs d'Augustin sont influencés par la structure qui avait été donnée au procès de Carthage et à laquelle on se rapportait dans les discussions.

Les 4ème et 5ème thèses ne sont pas explicitement prises en considération. On peut certes trouver des éléments de réponse, mais Augustin ne les a pas conçues comme des thèses particulières. La thèse 4 était une interprétation de 1 Cor 15,22; elle prenait appui sur le fait qu'il est dit deux fois „tous“ et qu'à l'évidence tous ne ressusciteraient pas par le Christ; donc tous ne mouraient pas non plus nécessairement par Adam; de là, on passait au „tous“ de Rm 5,12 et 5,18. Augustin interprète ces „tous“ en pecc. mer 1,15,19 et 1,28,55. La thèse 5 affirme que la Loi peut sauver. On remarque qu'Augustin insiste particulièrement sur le fait que le Christ est le seul Sauveur, le seul Médiateur, aussi pour les justes de l'A.T.

Il semble qu'au début Augustin n'ait pas attaché une très grande importance aux formules mêmes de Carthage: bien qu'il ait consulté le dossier, après avoir écrit le *De peccatorum meritis et remissione*, il n'a pas fait une copie du texte. „Haec ita obiecta sunt, ut etiam apud Carthaginem a sanctitate tua et ab aliis tecum episcopis dicerentur audita atque damnata. ubi quidem, ut recolis, ipse non fui, sed postea, cum uenissem Carthaginem, eadem gesta recensui, ex quibus aliqua memini“ (gest. Pel. 11,23).

Vers la fin du livre deux, il combat les objections qui, elles, s'attaquaient au lien mort-péché originel. Si la mort vient du péché originel, alors le baptisé, celui qui est racheté par le Christ ne devrait plus mourir.

On a ainsi deux idées-maîtresses développées par Augustin:

- mort et nature humaine, de façon isolée au début du premier livre;
- mort et péché originel, surtout à la fin du livre deux et de façon éparse.

On retrouve les deux points sur la mort découverts chez Rufin et repris dans les thèses attribuées par Paulin à Celestius.

a) Mort et nature humaine

La mort est vue ici essentiellement sous son aspect corporel. Il s'agit de la dissolution du corps.

„On n'avait point à craindre qu'en prolongeant son existence sur la terre dans un corps animal, l'homme ne s'appesantît sous le poids de la vieillesse, et qu'en se décomposant peu à peu, il ne fût dévoré par la mort. Car si Dieu a voulu que les vêtements et les chaussures des Israélites aient pu résister pendant tant d'années aux ravages du temps, (*Deutéron. XXIX, 5.*) pourquoi l'homme, comme récompense de son obéissance, n'aurait-il pas obtenu le même privilège? Pourquoi, dans un corps animal et mortel, n'aurait-il pas conservé le même état, ne perdant rien de sa vigueur pendant de longues années, et passant, au moment fixé par la volonté de Dieu, de la mortalité à l'immortalité, sans éprouver les atteintes de la mort? Notre corps, dans son état présent, ne cesse pas d'être vulnérable, quoiqu'il ne soit pas nécessaire qu'on le blesse; ainsi le corps d'Adam n'était pas moins mortel, quoiqu'il ne fût pas nécessaire qu'il mourût. [...] Car les fruits de ce jardin fournissaient à Adam, comme je le présume, une nourriture qui l'empêchait de défaillir, et l'arbre de vie le conservait dans une jeunesse perpétuelle.“⁷²

⁷² „Neque enim metuendum fuit, ne forte, si diutius hic uiueret in corpore animali, senectute grauaretur, et paulatim ueterescendo perueniret ad mortem.

si enim deus Israelitarum uestimentis et calciamentis praestitit, quod per tot annos non sunt obtrita, quid mirum si oboedienti homini eiusdem potentia praestaretur, ut animale, hoc est mortale, habens corpus haberet in eo quendam statum, quo sine defectu esset annosus, tempore quo deus uellet a mortalitate ad immortalitatem sine media morte uenturus? sicut enim haec ipsa caro nunc habemus non ideo non est uulnerabilis, quia non est necesse ut uulneretur, sic illa non ideo non fuit mortalis, quia non erat necesse ut moreretur. [...] [Adam] habebat enim, quantum existimo, et de lignorum fructibus refectionem contra defectionem et de ligno uitae stabilitatem contra uetustatem“ (pecc. mer. 1,3,3).

Adam, créé mortel, est préservé par Dieu, à travers les fruits de l'arbre de vie, de tout vieillissement. Peut-être devait-il manger? S'il obéissait, il pouvait atteindre l'immortalité définitive sans passer par la douleur de la mort.

L'état final qu'il aurait ainsi reçu et qui est celui où nous nous trouverons à la résurrection est différent de celui du paradis: la nature du corps sera changée; il deviendra en lui-même immortel. Il n'y a donc pas eu par le péché de changement dans la nature de l'homme dont le corps était déjà mortel. Cela demeure. Dieu supprime le privilège qu'il avait accordé à cet être de ne pas se décomposer, de ne pas être emporté par sa propre évolution vers le décès. Par contre, à la fin, il y aura un changement dans la nature.⁷³

Augustin est donc d'accord avec Rufin sur la possibilité pour Adam de ne pas mourir, avec cependant une différence importante:

d'une part, Augustin admet qu'Adam avait déjà, avant la chute, une immortalité que l'on pourrait dire de premier degré: Adam et Eve mangeaient du fruit de l'arbre de vie;⁷⁴ d'autre part, il parle des conséquences du péché comme d'une punition.⁷⁵ Par contre, Rufin insiste sur le fait qu'Adam n'avait pas eu ou reçu l'immortalité par le fruit de l'arbre de vie⁷⁶ et que, par son péché, il n'avait perdu qu'une promesse.⁷⁷

Pour Augustin, le corps est donc naturellement animal et mortel. Mais, d'autre part, on pourrait dire que l'homme n'est pas „naturellement“ fait pour mourir. Même si son corps est en soi décomposable, l'homme n'est pas en lui-même disposé à supporter cet événement. La mort est conforme à la disposition du corps mais non à celle de l'homme à qui elle répugne.⁷⁸

⁷³ „Namque antequam inmutaretur in illam incorruptionem, quae in sanctorum resurrectione promittitur, poterat esse mortale, quamvis non moriturum, sicut hoc nostrum potest, ut ita dicam, esse aegrotabile, quamvis non aegrotaturum. cuius enim caro est, quae non aegrotare possit, etiamsi aliquo casu priusquam aegrotet occumbat? sic et illud corpus iam erat mortale. quam mortalitatem fuerat absumptura mutatio in aeternam incorruptionem, si in homine iustitia, id est, oboedientia, permaneret; sed ipsum mortale non est factum mortuum nisi propter peccatum. quia uero illa in resurrectione futura mutatio non solum nullam mortem, quae facta est propter peccatum, sed nec mortalitatem habitura est, quam corpus animale habuit ante peccatum“ (pecc. mer. 1,5,5).

⁷⁴ „Quid enim absurdius, quam ut credantur ex aliis arboribus alimenta sumpsisse, non autem etiam ex illo, quod et similiter permissum fuerat et utilitate praecipua per aetatum labem mutari quamvis animalia corpora atque in mortem ueterescere non sibeat“ (pecc. mer. 2,21,35).

⁷⁵ „Posteaquam illi primi homines, uir unus Adam et ex illo Eua uxor eius, accepto dei praecepto seruare oboedientiam noluerunt, iusta eos poena ad debita consecuta est. sic enim comminatus fuerat dominus, quod ea die, qua uetitum cibum ederunt, morte morerentur“ (pecc. mer. 2,21,35).

⁷⁶ Cf. ci-dessus la note 40.

⁷⁷ „Promissa sibi a Deo immortalitate semetipsos alienarunt“ (Ruf. 30).

⁷⁸ Est une violence contre l'homme:

Pour l'homme elle est un supplice, un péril qu'il voudrait s'épargner, une grande douleur.⁷⁹ Aussi Dieu avait-il créé l'homme pour ne pas mourir bien qu'il l'ait doté d'un corps susceptible de corruption.

Augustin est d'accord avec ses adversaires pour ce qui regarde le corps mais non pour l'homme. C'est donc sur ce dernier point qu'il insiste. Il base sa démonstration sur trois raisons:

- l'expérience commune qu'il trouve énoncée chez saint Paul: nous sentons en nous le désir d'atteindre l'immortalité sans passer par la mort;⁸⁰
- la possibilité pour Dieu d'établir une immortalité effective pour le corps naturellement corruptible, ce qu'il appuie par des exemples bibliques: les chaussures des Israélites au désert; la survie d'Enoch et d'Elie;⁸¹
- l'affirmation biblique que la mort résulte du péché.⁸²

- de se voir arracher une partie de soi-même, le corps: „expoliandus corpore“ (pecc. mer. 1,2,2).

- de mourir petit à petit en vieillissant, car une partie de lui-même, le corps, change, non en se perfectionnant, mais en se détruisant: „Tunc etiam morbo quodam ex repentina et pestifera corruptione concepto factum in illis est, ut illa in qua creati sunt stabilitate aetatis amissa per mutabilitates aetatum irent in mortem. quamvis ergo annos multos postea uixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium ueterescerent, acceperunt. non enim stat uel temporis puncto, sed sine intermissione labitur quicquid continua commutatione sensim currit in finem non perficientem, sed consumentem“ (pecc. mer. 1,16,21).

⁷⁹ „Nequaquam igitur in morte pro iustitia subeunda uel contemnenda laudaretur praecipua patientia, si mortis non esset magna multumque dura molestia. cuius timorem qui uincit ex fide, magnam ipsius fidei comparat gloriam iustamque mercedem“ (pecc. mer. 2,34,54).

⁸⁰ „Si non peccasset, in corpus fuerat spiritale mutandus et in illam incorruptionem, quae fidelibus et sanctis promittitur, sine mortis supplicia transiturus. cuius rei desiderium nos habere non solum ipsi sentimus in nobis, uerum etiam monente apostolo agnoscimus, ubi ait: „etenim in hoc ingemescimus, habitaculum nostrum, quod de caelo est, superindui cupientes, si tamen induti non nudi inueniamur. etenim qui sumus in hac habitatione ingemescimus grauati, in quo nolumus expoliari, sed superuestiri, ut absorbeatur mortale a uita“ [2 Cor 5,2-4]“ (pecc. mer. 1,2,2).

⁸¹ Cf. pecc. mer. 1,3,3, cité ci-dessus et dont voici le passage relatif à Enoch et Elie: „Talem puto habitudinem adhuc in corpore animali atque mortali etiam illis, qui sine morte hinc translati sunt, fuisse concessam. neque enim Enoc et Helias par tam longam aetatem senectute marcuerunt, nec tamen eos credo iam in illam spiritalem qualitatem corporis commutatos, qualis in resurrectione promittitur, quae in domino prima praecessit; nisi quia isti fortasse nec his cibis egent, qui sui consumptione reficiunt, sed ex quo translati sunt ita uiuunt, ut similem habeant satietatem illis quadraginta diebus, quibus Helias ex calice aquae et collyride panis sine cibo uixit; aut, si et his sustentaculis opus est, ita in paradiso fortasse pacantur sicut Adam priusquam propter peccatum inde exire meruisset“.

⁸² Gn 3,19; Rm 8,10; 1 Cor 15,21-22; Rm 5,12. Cf. pecc. mer. 1,4,4-1,8,8.

Mortalité

Augustin n'utilise de ce terme que dans ce contexte-ci et avec une signification précise, technique pourrait-on dire: état de pouvoir mourir. Adam, au paradis terrestre, était dans la mortalité, sans cependant ni vieillir ni mourir. Elle subsiste bien sûr après le péché avec en plus la mort effective. Au ciel par contre, non seulement la mort, mais également la mortalité disparaîtra. Aussi „mortalité“ n'a pas la moindre nuance spirituelle d'une blessure de l'homme ou de l'âme.⁸³

b) Mort et péché originel

Origine

On retrouve tout au long de l'ouvrage l'affirmation que la mort vient du péché. La mort a son origine dans la faute d'Adam, cela ne fait pas de doute pour Augustin. Il présente la transmission de la mort comme parallèle à celle du péché originel: deux choses viennent d'Adam: la mort et le péché.⁸⁴ Ailleurs, il parle plutôt de la mort consécutive au péché.

La mort est liée au corps de péché lequel provient de la concupiscence dans l'acte conjugal. La génération ne se fait que dans un mouvement du corps échappant à la maîtrise de l'âme; il en résulte que l'être qui est produit est lui-même corps de péché, devant mourir et passible de condamnation.⁸⁵

L'homme meurt à cause de „son“ péché, contrairement au Christ,⁸⁶ ou même de „ses“ péchés.⁸⁷

Ce qui différencie le Christ de nous c'est qu'il meurt sans avoir le péché. Donc l'homme meurt parce qu'il a le péché et que le démon, prince de la mort, a un droit sur lui.⁸⁸ Vue sous des regards différents, la mort vient d'Adam – ce qui souligne la propagation par génération – ou du démon – ce qui montre qu'elle est conséquence du péché.

⁸³ En particulier, cf. pecc. mer. 1,5,5 cité à la note 73.

⁸⁴ „Simul itaque peccato et morti primi hominis obnoxii nascuntur in carne . . .“ (pecc. mer. 1,16,21). „Quemadmodum ab origine trahitur mors in corpore mortis huius, sic ab origine tractum est et peccatum in hac carne peccati“ (pecc. mer. 3,12,21). Cf. aussi pecc. mer. 1,32,61.

Même parallélisme entre concupiscence charnelle et mort: ep. 6*,5.

⁸⁵ „Ex eo autem quod adhuc trahunt Adae vetustatem regenerandos immortaliter filios mortaliter generant cum ea propagine peccati“ (pecc. mer. 2,28,45).

⁸⁶ „Et ideo nos in mortem propter peccatum, ille [= Christus] propter nos in mortem sine peccato“ (pecc. mer. 2,24,38). Cf. aussi pecc. mer. 2,30,49.

⁸⁷ „Quemadmodum regnavit peccatum in mortem, hic non addidit: ‚per unum‘ aut ‚per Adam‘, quia supra dixerat etiam de peccato illo, quod subintrante lege abundavit, et hoc utique non est originis, sed iam propriae voluntatis“ (pecc. mer. 1,15,20).

⁸⁸ Cf. ci-dessus p. 65 et note 163 du chapitre 2, et p. 84-85.

„La mort corporelle a pour chef et pour auteur le démon, c'est-à-dire le péché dont il est l'instigateur; et ce n'est pas pour une autre raison qu'on l'appelle le Prince de la mort. Aussi celui qui mourait, sans avoir aucun péché, ni originel ni personnel, faisait-il entendre les paroles que j'ai déjà rappelées: „Voici le Prince de ce monde qui va venir“, c'est-à-dire le démon qui est Prince de la mort; „et il ne trouvera rien en moi qui lui appartienne“ (*Jean XIV, 30*); c'est-à-dire, il ne trouvera en moi aucune trace du péché, dont il s'est servi pour faire condamner l'homme à la mort.“⁸⁹

Sens de la mort

La mort est tout d'abord une punition du péché. Le problème est de savoir comment et pourquoi elle demeure une fois le péché remis. Il faut rendre compte de la possibilité pour le corps de rester mortel alors que l'homme n'est plus pécheur. Il faut pour cela comprendre ce qu'est l'oeuvre du salut. La rédemption opérée par le Christ ne s'opère pas instantanément dans tout son développement. L'homme reçoit d'abord les prémices du salut qui est la rédemption de l'âme et non du corps; pour celui-ci ce n'est encore qu'une promesse: il sait qu'il ressuscitera; pour celle-là, c'est déjà commencé.⁹⁰

⁸⁹ „Mortem istam corporis princeps atque auctore diabolo, hoc est ex peccato, accidisse, quod ille persuasit; neque enim ob aliud potestatem habere mortis uerissime diceretur. unde ille qui sine ullo peccato uel originali uel proprio moriebatur dixit, quod paulo ante commemorauit: 'ecce ueniet princeps mundi', – id est diabolus, qui potestatem habet mortis – et in me nihil inueniet', id est peccati, propter quod homines mori fecit“ (pecc. mer. 2,31,51).

⁹⁰ „Cetera uero in spe facta sunt, donec etiam in re fiant, usque ad ipsius corporis renouationem in meliorem statum immortalitatis et incorruptionis, qua induemur in resurrectione mortuorum. nam et ipsam dominus regenerationem uocat, non utique talem, qualis fit per baptismum, sed in qua etiam corpore perficietur quod nunc spiritu incoatur: in regeneratione, inquit, cum sederit filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et uos super duodecim sedes iudicantes duodecim tribus Israel'. nam in baptismo quamuis tota et plena fiat remissio peccatorum, tamen, si continuo tota et plena etiam hominis in aeternam nouitatem mutatio fieret – non dico et in corpore, quod certe manifestum est adhuc in ueterem corruptionem atque in mortem tendere in fine postea renouandum, quando uere tota nouitas erit, sed excepto corpore si in ipso animo, qui est homo interior, perfecta in baptismo nouitas fieret –, non diceret apostolus: 'etsi exterior homo noster corrumpitur, sed interior renouatur de die in diem' (2 Cor 4,16). [. . .] Adoptio ergo plena filiorum in redemptione fiet etiam corporis nostri. primitias itaque spiritus nunc habemus, unde iam filii dei re ipsa facti sumus; in ceteris uero spe sicut salui, sicut innouati ita et filii dei, re autem ipsa quia nondum salui, ideo nondum plene innouati, nondum etiam filii dei, sed filii saeculi“ (pecc. mer. 2,7,9-2,8,10). Cf. aussi *ibid.* 1,6,6; 2,35,44.

C'est sur le „pourquoi“ que nous trouvons l'apport le plus original d'Augustin.⁹¹ Il admet d'abord que la mort aurait pu être enlevée par le Christ en même temps que le péché. S'il ne le fait pas, c'est qu'elle est utile à l'homme.

Nous retrouvons l'opposition entre la mort du corps et celle de l'homme: la suppression de cette épreuve eût apporté quelque félicité au corps mais elle eût privé l'homme d'un moyen privilégié de fortifier sa foi.⁹² C'est là le grand argument. Si le Christ préservait les chrétiens de mourir, on se ferait chrétien dans ce seul but et non en vue de la vie éternelle. Augustin reprend ici une idée qui lui est chère: l'opposition entre l'amour des biens de ce monde et celui des biens à venir. Seul le désir des biens à venir s'accomplit dans la foi, l'espérance et l'amour de Dieu. Si la chose se réalisait visiblement, on n'aurait plus à y croire. On n'aurait plus besoin de s'en remettre à Dieu.⁹³

C'est surtout en vertu de la peur qu'elle inspire que la mort doit demeurer. C'est de là que le martyr tire la grandeur de sa gloire.⁹⁴ Pour laisser à cette épreuve toute son intensité, le Christ lui-même a évité de montrer avec trop d'éclat sa résurrection.⁹⁵ Seuls les derniers justes qui seront sur la terre à la fin des temps pourront atteindre l'immortalité sans passer par la mort parce qu'il n'y aura pas de témoins qui pourraient par là perdre le

⁹¹ Cf. pecc. mer. 2,30,49-2,34,56. Augustin avait déjà fait allusion à cette question dans la période antimanichéenne; cf. ci-dessus p. 50.

⁹² „Poterat autem hoc donare credentibus, ut nec istius experirentur corporis mortem; sed in hoc fecisset, carni quaedam felicitas adderetur, minueretur autem fidei fortitudo“ (pecc. mer. 2,31,50).

⁹³ „Ac per hoc nemo propter illam uitam, quae post istam mortem beata futura est, per uirtutem etiam contemnendae ipsius mortis ad Christi gratiam festinaret, sed propter remouendam mortis molestiam delicatius crederetur in Christum. plus ergo gratiae praestitit, plus fidelibus suis sine dubitatione donauit. quid enim magnum erat uiuendo non mori eos, qui crederent, credere se non morituros? quanto est maius, quanto fortius, quanto laudabilius ita credere, ut se speret morituros sine fine uicturos“ (pecc. mer. 2,31,50).

⁹⁴ „Ita et illis, quos de morte corporis similiter mouet, respondere debemus, ut eam et peccato accidisse fateamur et post peccatorum remissionem, ut magnus timor eius a proficientibus superetur, ad certamen nobis relictam esse non dedignemur. si enim parua uirtus esset fidei, quae per dilectionem operatur, mortis metum uincere non esset tanta martyrum gloria nec dominus diceret: ‚maiores hac caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis‘“ (pecc. mer. 2,34,54). Cf. aussi ibid. 2,28,45 cité ci-dessous à la note 113

Pour l'évolution de la pensée d'Augustin sur la peur de la mort, cf. ci-dessus p. 18; 22; 53; 84-85 et ci-dessous p. 195. Cf. R. DODARO, ‚Christus Iustus‘ and Fear of Death in Augustine's Dispute with Pelagius, dans *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer*, (= Cassiciacum, 40), Würzburg 1989, p.341-361.

⁹⁵ Cf. pecc. mer. 2,32,52.

bénéfice de la foi.⁹⁶ A l'appui de son interprétation, Augustin rappelle que les peines annoncées au paradis à la suite du péché demeurent même après sa rémission: les douleurs de l'enfantement et surtout le travail. Mais ces peines, qui étaient un supplice du péché avant sa rémission et donc une punition, deviennent, après le pardon, occasion de combat et d'exercice.⁹⁷

Dans ce même cadre, il répond à ceux qui objectent que, selon ses théories, le démon est plus fort que Dieu et la faute d'Adam est plus nuisible que le salut du Christ n'est utile, puisque par Adam tous meurent alors que par le Christ seuls quelques-uns reçoivent la vie. Mais, dit-il, cette mort n'est que temporelle alors que la vie donnée par le Christ est éternelle; le règne de la mort est passager, celui de la vie est définitif.⁹⁸ Augustin aura souvent besoin, dans sa vue plus pessimiste que ses adversaires, de démontrer que la grâce est plus abondante que le péché. Il le fera souvent à travers ce binôme: mort temporelle – vie éternelle; il parlera aussi du nombre des péchés: Adam n'en transmet qu'un alors que le Christ remet tous les péchés.

Le martyr

Dans la querelle pélagienne, Augustin emploiera souvent l'exemple du martyr pour montrer que la mort peut être une épreuve salutaire et dans le cadre de la réflexion sur la persévérance finale il l'emploie encore pour répondre à une proposition erronée qui exclut les riches du royaume: il y a en effet des riches qui furent martyrs.⁹⁹

c) Corps de cette mort

Le terme *mortalitas*, on l'a noté plus haut,¹⁰⁰ n'est plus du tout compris comme l'état de l'homme globalement affaibli à la suite du péché du premier homme; il est réservé à la mort physique qui est redevenue un problème en soi.

⁹⁶ „Denique hoc quibusdam in fine largietur, ut mortem istam repentina commutatione non sentiant, sed simul cum resurgentibus rapiantur in nubibus obuiam Christo in aera et sic semper cum domino uiuant. et recte illis, quia non erunt iam posteri, qui propter hoc credunt non sperando quod non uident, sed amando quod uident“ (pecc. mer. 2,31,50). Intéressante évolution d'Augustin dans l'interprétation de ce texte paulinien; cf. J. DOIGNON, La lecture de „I Thessaloniens“ 4,17 en Occident de Tertullien à Augustin.

⁹⁷ Cf. la note 94; cf. aussi ci-dessus p. 50 et note 103 du chapitre 2.

⁹⁸ „Cum per illius peccatum temporaliter moriamur, per istius autem redemptionem non ad temporalem uitam, sed ad perpetuam resurgamus“ (pecc. mer. 2,30,49). Cf. aussi ibid. 1,13,17.

⁹⁹ Cf. ep. 157,4,32-36.

¹⁰⁰ Cf. p. 151.

D'autres termes l'ont remplacé, entre autres *infirmitas* qui n'est pas nouveau et *corpus huius mortis*. L'expression vient de Rm 7,24. Il est à remarquer que ce verset n'apparaît pas, selon nos recherches, dans le *De Genesi aduersus Manicheos* où l'idée de „mortalité“ avait connu son premier développement. Augustin y est attentif dans les *commentaires de Romains*: les versets qui précèdent sont aux yeux d'Augustin la description de l'homme sous la Loi, gémissant sous le fardeau de la mortalité;¹⁰¹ le verset 24 montre l'homme dans cette situation implorant l'aide de Dieu,¹⁰² ou bien l'homme déjà sous la grâce se rappelant son passage de l'un à l'autre.¹⁰³ Il ressort de ces interprétations que le „corps de cette mort“ est un état dont l'homme est délivré par la grâce. Augustin reconnaîtra dans ses *Retractationes* avoir évolué dans cette interprétation et que ces versets peuvent s'appliquer à l'homme sous la grâce; il précise qu'il l'a découvert à la lecture d'autres commentaires et en a tenu compte dans ses livres antipélagiens écrits récemment.¹⁰⁴ La nouvelle interprétation apparaît vers 420.¹⁰⁵ En fait, l'expression „corps de cette mort“ a déjà, dans le *De peccatorum meritis et remissione*, le sens qu'elle gardera tout au long de la querelle. „Corps de cette mort“ est la situation de l'homme même après la rémission des péchés par le baptême.

„La concupiscence réside donc dans les membres de ce corps de mort comme une loi de péché; elle naît avec les enfants; mais quand ils sont baptisés, elle perd son caractère de péché; elle leur reste pour le combat; mais s'ils meurent avant le combat, elle n'a aucun droit de poursuite contre eux en damnation. Quant aux enfants non baptisés, elle les tient dans les liens du péché, et les livre aux peines éternelles, s'ils meurent, même en bas âge, comme des enfants de colère. Dans les adultes qui sont baptisés, tous les péchés qu'ils ont commis avec l'usage de la raison et sous l'empire de la concupiscence, et qui sont les oeuvres de leur volonté sont remis ainsi que le péché originel; mais la concupiscence reste en eux pour l'exercice de la lutte, elle reste sans leur faire aucun mal, tant qu'ils ne céderont pas, jusqu'à ce que la mort soit absorbée dans sa victoire. (*I. Corint. XV,54*) et que la paix une fois conquise définitivement, il

¹⁰¹ Cf. par exemple Simpl. 1,1,13. Cf. ci-dessus p. 86-88 et note 43 du chapitre 3.

¹⁰² Cf. Simpl. 1,1,14; exp. prop. Rm. 45.

¹⁰³ Cf. diu. qu. 66,5.

¹⁰⁴ Cf. retr. 1,23,1 („in eis libris, quos contra Pelagianos *nuper* scripsi . . .“); retr. 2,1 („longe enim postea“ = après l'Ad Simplicianum).

¹⁰⁵ Explicitement en c. ep. Pel. 1,10,22 qui date de 420-421. Cf. M.-Fr. BERROUARD, L'exégèse augustinienne de Rm. 7,7-25 entre 396 et 418, p. 101-103. Cf. ci-dessus p. 86-88 et note 43 du chapitre 3.

n'y ait plus aucun motif de guerre. Mais elle retient dans l'esclavage du péché ceux qui lui cèdent pour commettre le mal, et à moins qu'ils ne cherchent leur guérison dans la pénitence et dans les oeuvres de miséricorde par le grand Pontife qui intercède pour nous dans le ciel, elle les entraîne dans la seconde mort et dans la damnation."¹⁰⁶

Augustin a en vue le problème de la concupiscence. Comme il dit que celle-ci réside dans le "corps de cette mort", on en conclut que le „corps de cette mort“ demeure également jusqu'à ce que la mort soit absorbée par la victoire. Ce texte nous laisse supposer que dans les autres passages où revient cette expression, elle désigne également la situation de l'homme tant qu'il est sur cette terre. C'est au temps même où Paul est qualifié de juste qu'il s'écrie: *„Malheureux homme que je suis. Qui me délivrera de ce corps de mort?“*¹⁰⁷

Corps de mort ou corps de péché, c'est tout un.¹⁰⁸ Ce qui retient particulièrement l'attention d'Augustin dans la faiblesse, l'infirmité de l'homme, dans son corps de péché et de mort, c'est son caractère inéluctable. Le corps reste désobéissant et pécheur, justement dans l'acte transmettant la vie.¹⁰⁹ Comme procréateur, il est corps de péché et de mort. Ce qu'il produit est donc à sa ressemblance. La première faiblesse que désigne le corps de péché est le fait de naître nécessairement du péché et donc pécheur et de procréer par le péché. Le nouveau-né a plusieurs blessures en naissant:

- la culpabilité
- la concupiscence et la nécessité de procréer dans le péché
- le principe de la mort
- l'ignorance
- le travail et les douleurs de l'enfantement.¹¹⁰

¹⁰⁶ „Concupiscentia igitur tamquam lex peccati manens in membris corporis mortis huius cum paruulis nascitur, in paruulis baptizatis a reatu soluitur, ad agonem relinquitur, ante agonem mortuos nulla damnatione persequitur; paruulos non baptizatos reos innectit et tamquam irae filios, etiamsi paruuli moriantur, ad condemnationem trahit. in grandibus autem baptizatis, in quibus iam ratione utentibus quicquid eidem concupiscentiae mens ad peccandum consentit, propriae voluntatis est; deletis peccatis omnibus, soluto etiam reatu, quo uinctos originaliter detinebat, ad agonem interim manet non sibi ad illicita consentientibus nihil omnino nocitura, donec absorbeatur mors in uictoriam et pace perfecta nihil quod uincatur existat. consentientes autem sibi ad illicita reos tenet et, nisi per medicinam paenitentiae et opera misericordiae per caelestem sacerdotem pro nobis interpellantem sanentur, ad secundam mortem damnationemque perducit“ (pecc. mer. 2,4,4).

¹⁰⁷ Cf. pecc. mer. 2,12,17.

¹⁰⁸ „Corpus peccati, quod et corpus mortis huius appellat“ (pecc. mer. 2,23,37).

¹⁰⁹ Cf. pecc. mer. 2,22,36.

¹¹⁰ Pour - la culpabilité, cf. ma note 112

L'ensemble est évacué par le Christ.¹¹¹ Mais seule la première est effacée au baptême.¹¹² Les autres demeurent, mais comme moyen de progrès. Pour la concupiscence, c'est un peu plus complexe. Augustin la voit agissant à deux degrés différents: l'âme et le corps. Au niveau de l'âme, elle peut être vaincue et utilisée favorablement quant à ses effets qui demeurent dans le corps.¹¹³ Mais dans le corps, elle reste un péché, peine du péché.¹¹⁴

Ce péché ne culpabilise pas la personne; c'est comme un péché matériel.¹¹⁵ Augustin reste toujours incertain sur l'origine de l'âme. Il penche vers le traducianisme, on le sent, qui semble mieux rendre compte de la possibilité de la transmission de la faute.¹¹⁶ Mais il n'en pense pas moins que le péché dans le corps est suffisant pour rendre au départ l'âme cou-

-
- la concupiscence et la procréation dans le péché, cf. pecc. mer. 1,29,57
 - le principe de la mort, cf. ci-dessus p. 148-152
 - l'ignorance, cf. pecc. mer. 1,36,66
 - le travail et les douleurs de l'enfantement, cf. pecc. mer. 2,33,53-34,54.

¹¹¹ „De hac lege peccati nascitur caro peccati expianda per illius sacramentum, qui uenit in similitudine carnis peccati, ut euacuetur corpus peccati, quod et corpus mortis huius appellat, unde miserum hominem non liberat nisi gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum“ (pecc. mer. 2,23,37).

¹¹² „In paruulis certe gratia dei per baptismum eius, qui uenit in similitudine carnis peccati, id agitur, ut euacuetur caro peccati. euacuetur autem, non ut in ipsa uiuente carne concupiscentia conspersa et innata repente absumatur et non sit, sed ne obsit mortuo, quae inerat nato“ (pecc. mer. 1,39,70). Cf. aussi ibid. 2,4,4; 2,27,44.

¹¹³ „Uerum tamen sicut ipsa carne quamuis corruptibili bene utuntur qui membra eius ad opera bona conuertunt, in qua carne non sunt, quia non secundum eam sapiunt neque uiuunt, sicut denique etiam morte, quae primi peccati poena est, bene utuntur qui eam pro fratribus, pro fide, pro quacumque uera et sancta iustitia fortiter et patienter inpendunt, sic illa etiam lege peccati, quod iam remissum in uetustate carnis manet, bene utuntur coniugati fideles, qui ex eo quod sunt in Christi nouitate dominari sibi libidinem minime patiuntur“ (pecc. mer. 2,28,45).

¹¹⁴ „Nobis pudendum est, quod imperio nostro caro non seruit, quia hoc fit per infirmitatem, quam peccando meruimus, uocaturque peccatum habitans in membris nostris. sic est autem hoc peccatum, ut sit poena peccati“ (pecc. mer. 2,22,36). Pour la concupiscence, cf. A. De VEER, La concupiscence, dans BA 22, Paris 1975, = note complémentaire 24, p.744-747 (avec bibliographie).

¹¹⁵ „Quod igitur in membris corporis mortis huius inoboedienter mouentur totumque animum in se deiectionem conatur adtrahere et neque cum mens uoluerit exsurgit neque cum mens uoluerit conquiescit, hoc est malum peccati, cum quo nascitur omnis homo. cum autem ab illicitis corruptionibus refrenatur, et ad sola generis humani supplementa ordinate propaganda permittitur, hoc est bonum coniugii, per quod ordinata societate nascitur homo“ (pecc. mer. 1,29,57).

¹¹⁶ Cf. ci-dessus la note 22.

pable.¹¹⁷ La concupiscence est appelée un mal;¹¹⁸ ce qu'il ne dit pas de la mort, du travail et des douleurs de l'enfantement.

Mortification

Aux yeux d'Augustin, seul le fait que l'homme ait un corps de mort peut donner un sens à la mortification. Une double négation a un sens affirmatif. Mortifier, c'est faire mourir la mort, c'est donc vivifier.¹¹⁹

d) Mort spirituelle

Que le péché soit source de mort spirituelle, cela ne fait de doute à personne, surtout pas aux pélagiens qui tâchaient justement d'interpréter dans ce sens spirituel tous les textes bibliques présentant la mort comme suite du péché. Ils n'avaient pas de difficulté pour appuyer leur affirmation sur d'autres textes bibliques qui parlent avec évidence de la mort dans le sens spirituel.¹²⁰ Augustin n'a donc pas à combattre sur ce point. Il y fait cependant très souvent allusion tout au long de l'oeuvre, puisque le sujet le plus longuement traité est celui du péché originel, cet état de mort spirituelle dans lequel naît tout homme. Mort qui vient de l'infidélité.¹²¹ Parmi les témoignages qu'il cite à l'appui de sa démonstration du péché originel, il mentionne 2 Cor 5,14: „*Le Christ est mort pour tous, donc tous sont morts*“. Il en conclut que si l'on amène les enfants au baptême, c'est qu'ils ont besoin du Christ et donc qu'ils sont au nombre des morts pour qui le Christ est mort.¹²²

e) Mort éternelle, seconde mort

La mort spirituelle est un niveau de culpabilité propre à mériter la mort éternelle. On l'appelle mort dans cette vie-ci parce qu'elle doit déboucher

¹¹⁷ Cf. pecc. mer. 2,36,59; 3,10,18.

¹¹⁸ Cf. pecc. mer. 1,29,57; 2,4,4.

¹¹⁹ „Dicit etiam quemadmodum fiat, ut uita in se mortem mortificando conuertat. ‚Ergo fratres, inquit, debitores sumus non carni, ut secundum carnem uiuamus. si enim secundum carnem uixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaueritis, uiuetis‘ [Rm 8,12]. quid est aliud quam hoc: si secundum mortem uixeritis, totum morietur; si autem secundum uitam uiuendo mortem mortificaueritis, totum uiuet“ (pecc. mer. 1,7,7).

¹²⁰ Cf. pecc. mer. 1,2,2.

¹²¹ „Spiritus coepisse uiuere propter iustitiam fidei, qui et ipse in homine fuerat quadam morte infidelitatis extinctus“ (pecc. mer. 1,7,7).

¹²² „Inter homines mortuos sunt, pro quibus ille [= Christus] mortuus est“ (pecc. mer. 1,27,44).

dans la seconde mort. Seule la grâce peut libérer de ce processus.¹²³ Augustin ne donne pas de détail sur la nature de cette mort éternelle. Se réalise-t-elle en même temps que le salut éternel, c'est-à-dire à la résurrection des morts?¹²⁴

f) Mort du Christ

La christologie n'est pas étudiée pour elle-même, mais en ce qu'elle éclaire le baptême des enfants et le péché originel.¹²⁵ Le Christ est le vivificateur, le médecin, le sauveur, le rédempteur, le libérateur, donc nous étions morts, malades, perdus, vendus, prisonniers. Les enfants le sont aussi, autrement on nie que le Christ soit venu pour eux.¹²⁶

Augustin se doit aussi de donner une explication aux pélagiens qui demandent pourquoi le Christ, sans péché, aurait pris nos infirmités – dont la mort – si, au lieu d'être naturelles comme eux-mêmes le prétendent, elles sont une conséquence du péché.¹²⁷ Le Christ a accepté librement la peine du péché qu'est la mort afin que sa chair soit semblable à celle du péché. C'est par sa mortalité que la chair du Christ entre en communion avec la

¹²³ „Regnum enim mortis uult intellegi, quando ita dominatur in hominibus reatus peccati, ut eos ad uitam aeternam, quae uera uita est, uenire non sinat, sed ad secundam etiam, quae poenaliter aeterna est, mortem trahat. hoc regnum mortis sola in quolibet homine gratia destruit saluatoris“ (pecc. mer. 1,11,13).

¹²⁴ „Haec enim parata est reuelari in tempore nouissimo, hoc est, in resurrectione mortuorum pertinentium non ad mortem aeternam, quae secunda mors appellatur, sed ad uitam aeternam, quam promittit non mendax deus sanctis et fidelibus suis“ (pecc. mer. 1,28,55).

¹²⁵ Cela est vrai pour ces textes en eux-mêmes. Mais dans la perspective globale d'Augustin, le baptême des enfants et le péché originel sont envisagés dans le but de démontrer le rôle du Christ pour le salut de l'homme.

¹²⁶ Thème très fréquent: cf. pecc. mer. 1,18,23; 1,23,33; 1,24,34; 1,26,39; 1,32,61; 2,29,48; 3,4,8.

Augustin fait un long catalogue des textes du Nouveau et de l'Ancien Testament qui étaient l'idée du besoin universel de salut (pecc. mer. 1,27,40-54).

¹²⁷ „Dicet aliquis: ‚si haec naturae purae non sunt, sed uitiosae primordia, quia talis non est creatus Adam, cur Christus longe excellentior et certe sine ullo peccato natus ex uirgine in hac tamen infirmitate atque aetate procreatus apparuit?‘ huic propositioni respondemus Adam propterea non talem creatum, quia nullius parentis praecedente peccato non est creatus in carne peccati, nos ideo tales, quia illius praecedente peccato nati sumus in carne peccati. Christus ideo talis, quia, ut de peccato condemnaret peccatum, natus est in similitudine carnis peccati“ (pecc. mer. 1,37,68). „Nostrum ergo corpus mortuum est propter peccatum, Christi autem corpus solum mortuum est sine peccato, ut fuso sanguine sine culpa omnium culparum chirographa deleantur, quibus debitores, qui in eum credunt, a diabolo antea tenebantur“ (pecc. mer. 2,30,49).

nôtre pour détruire et la peine et la faute.¹²⁸ Il y a un double mouvement de ressemblance. Le Christ se fait semblable à nous dans notre faiblesse et sa vie dans notre faiblesse devient notre modèle: de patience,¹²⁹ de mortification,¹³⁰ de courage pour vaincre la peur de la mort.¹³¹ Mais l'apport du Christ n'est pas seulement celui de l'exemple. A travers le baptême¹³² et l'eucharistie,¹³³ il se crée avec lui un lien mystérieux, mais efficace.

g) Au-delà de la mort

Il n'est pas étonnant que l'au-delà joue un grand rôle dans une discussion qui se cristallise sur l'état d'imperfection de l'homme en ce monde: nature mortelle et péché originel avec deux points sensibles: mort des enfants sans baptême et impossibilité de la perfection en ce monde.

Au-delà de la mortalité

Dans l'au-delà bienheureux se réalisera un changement dans la nature humaine. Le corps ressuscité atteindra une immortalité de deuxième degré: ce

¹²⁸ „Quid est exaltatus serpens nisi mors Christi eo significandi modo, quo per efficientem id quod efficitur significatur? a serpente quippe mors uenit, qui peccatum, quo mori mereretur, homini persuasit. dominus uero in carnem suam non peccatum transtulit tamquam uenum serpentis, sed tamen transtulit mortem, ut esset in similitudine carnis peccati poena sine culpa, unde in carne peccati et culpa solueretur et poena. sicut ergo tunc qui conspiciebat exaltatum serpentem, et a ueneno sanabatur et a morte liberabatur, sic nunc qui conformatur similitudini mortis Christi per fidem baptismumque eius, et a peccato per iustificationem et a morte per resurrectionem liberatur“ (pecc. mer. 1,32,61).

¹²⁹ „Intellegat ergo, quam debeat aequo animo tolerare quae pertulit, si Christus, in quo peccatum, cum propter nos homo factus esset, omnino nullum fuit, et in quo deo tanta potentia est, nequaquam tamen passionis oboedientiam recusauit?“ (pecc. mer. 2,11,16).

¹³⁰ „Et crucifigere in se carnem cum passionibus et concupiscentiis, ut sint Iesu Christi, qui hoc in sua cruce figurauit“ (pecc. mer. 2,23,37).

¹³¹ „Ut moriar non habens mortis causam de peccato sub auctore peccati, sed de oboedientiae iustitia factus oboediens usque ad mortem, et hoc ergo illo testimonio demonstratum est et, quod timorem mortis fideles uincunt, ad agonem ipsius fidei pertinere“ (pecc. mer. 2,31,51).

¹³² Cf. pecc. mer. 1,9,10.

¹³³ „Optime punici Christiani baptismum ipsum nihil aliud quam salutem et sacramentum corporis Christi, nihil aliud quam uitam uocant. unde, nisi ex antiqua, et existimo, et apostolica traditione, qua ecclesiae Christi insitum tenent praeter baptismum et participationem mensae dominicae non solum ad regnum dei, sed nec ad salutem et uitam aeternam posse quemquam hominum peruenire?“ (pecc. mer. 1,24,34). Cf. aussi pecc. mer. 1,20,26; 3,4,8. Augustin lie nécessité du baptême et nécessité de l'eucharistie. Ces deux sacrements étaient donnés en même temps.

ne sera pas un corps mortel préservé de la décrépitude et du trépas, mais un corps en soi immortel.¹³⁴

Au-delà et destinée des enfants

Pour Augustin, la solution est simple. L'enfant, naissant avec la culpabilité qui lui est transmise dans l'acte conjugal même, culpabilité non personnelle mais originelle, est condamnable.¹³⁵ Certes, il est passible de la peine minimale¹³⁶ – Augustin reconnaît qu'il y a des degrés dans la condamnation¹³⁷ – mais il n'y a pas d'entre-deux, il n'y a pas d'état intermédiaire¹³⁸ entre le salut et la perdition. C'est sur ce point qu'il insiste longuement. Ses adversaires en effet ne reconnaissant pas la culpabilité transmise et voulant par ailleurs maintenir la nécessité du baptême pensaient que les enfants mourant sans baptême ne pouvaient être condamnés mais d'autre part ils ne pouvaient non plus avoir les mêmes avantages que les baptisés. Ils avaient en conséquence présumé d'un état intermédiaire, un état de félicité inférieur à celui du royaume.¹³⁹ La parole du Christ: „Personne n'entrera dans le royaume de Dieu à moins de naître de l'eau et de l'esprit“ (Io 3,5) excluait

¹³⁴ Cf. pecc. mer. 1,5,5 cité à la note 73.

¹³⁵ Cf. par exemple pecc. mer. 1,12,15 cité à la note 137.

¹³⁶ „Potest proinde recte dici paruulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros“ (pec. mer. 1,16,21). Cf. G. DE PLINVAL, Le problème du salut des infidèles et des enfants, dans BA 21, Paris 1966, = note complémentaire 31, p.601-604 et surtout F.-J. THONNARD, Les „Limbes“ des enfants morts sans baptême, dans BA 22, Paris 1975, = note complémentaire 34, p.779-782; IDEM, „Damnatio“ et le sort des enfants morts sans baptême, dans ibid., = note complémentaire 35, p.782-788.

¹³⁷ „Quamuis enim condemnatio grauior sit eorum, qui originali delicto etiam propria coniunxerunt, et tanto singulis grauior, quanto grauius quisque peccauit, tamen etiam illud solum, quod originaliter tractum est, non tantum a regno dei separat, quo paruulos sine accepta Christi gratia defunctos intrare non posse ipsi etiam confitentur, uerum et a salute ac uita aeterna facit alienos, quae nulla esse alia potest praeter regnum dei, quo sola Christi societas introducit“ (pecc. mer. 1,12,15).

¹³⁸ Il exclut un état intermédiaire définitif, sans toucher au problème de la situation de certains pécheurs pouvant être sauvés dans l'au-delà. Cf. J. NTEDIKA, L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin. Cf. aussi ep. 4*.

¹³⁹ „Sed quia non ait, inquit, ‚nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non habebit salutem uel uitam aeternam‘, tantummodo autem dixit: ‚non intrabit in regnum dei‘, ad hoc paruuli baptizandi sunt, ut sint etiam cum Christo in regno dei, ubi non erunt, si baptizati non fuerint, quamuis et sine baptismo si paruuli moriantur salutem uitamque aeternam habituri sint, quoniam nullo peccati uinculo obstricti sunt“ (pecc. mer. 1,30,58). Cf. aussi pecc. mer. 1,20,26. Cf. Fr. REFOULE, La distinction „Royaume de Dieu – Vie éternelle“ est-elle pélagienne?, dans Recherches de science religieuse, 51, 1963, p.247-254. Voir aussi, moins précis, B. PIAULT, Autour de la controverse pélagienne: „le troisième lieu“, dans Recherches de science religieuse, 44, 1956, p.481-514. Cf. encore F.-J. THONNARD, Les „Limbes“ des enfants morts sans baptême, dans BA 22, Paris 1975, = note complémentaire 34, p.779-782.

les enfants non baptisés du royaume des cieux, mais rien n'empêchait à leur avis de penser qu'ils allaient dans un lieu propre hors de toute peine. Il est difficile de voir le statut exact qu'ils voyaient pour ce lieu intermédiaire. Le règne de Dieu s'accompagnait d'une communion particulière avec le Christ.

Augustin ne s'arrête pas non plus à donner des descriptions détaillées du sort heureux et malheureux. L'au-delà est évoqué pour donner leurs vraies dimensions aux postulats formulés sur les problèmes de cette vie-ci: les profondes conséquences du péché d'Adam, l'absolue nécessité du baptême.

Au-delà et perfection de l'homme

La vision augustinienne de la condition de l'homme en ce monde s'accompagne nécessairement d'un regard sur l'au-delà. On ne peut affirmer la permanence d'un état de pénitence, d'amoindrissement tout au long de la vie, sans annoncer son dépassement dans l'autre vie. Nous l'avons vu, Augustin ne nie pas l'avènement du salut en cette vie. Cependant ce ne sont encore que des prémices. L'âme est déjà sauvée et le corps pas encore,¹⁴⁰ ou, mieux, le salut se réalise dans l'âme et, par l'âme, dans le corps; dans la mesure où l'âme a déjà part à la résurrection du Christ, elle est signe et moyen de résurrection du corps.¹⁴¹

Cependant, tant qu'elle est dans ce corps de mort et de péché, à moins d'un miracle la délivrant de la concupiscence, l'âme défailira encore. La première rénovation de l'âme par le baptême et la résurrection prototypique du Christ¹⁴² l'encouragent à l'espérance. Vivre dans la foi à la vie éternelle espérée, telle est la grandeur de l'homme.¹⁴³ La perspective de la damnation, de la seconde mort, au cas où il cède aux sollicitations de la concupiscence, doit le pousser à accepter le dur chemin du retour par la pénitence et l'aumône.¹⁴⁴ Le combat de la foi, elle le soutient, et jusqu'au martyre, en vue de la gloire céleste qui viendra la récompenser. Quand la mort sera absorbée par la victoire, à la résurrection des morts,¹⁴⁵ quand le

¹⁴⁰ Cf. les références de la note 90.

¹⁴¹ Cf. pecc. mer. 1,7,7 cité à la note 119.

¹⁴² „In resurrectione promittitur, quae in domino prima praecessit“ (pecc. mer. 1,3,3).

¹⁴³ „Plus ergo gratiae praestitit, plus fidelibus suis sine dubitatione donavit. quid enim magnum erat uidendo non mori eos, qui crederent, credere se non morituum? quanto est maius, quanto fortius, quanto laudabilius ita credere, ut se speret moriturus sine fine uicturum?“ (pecc. mer. 2,31,50).

¹⁴⁴ „Consentientes autem sibi ad illicita reos tenet et, nisi per medicinam paenitentiae et opera misericordiae per caelestem sacerdotem pro nobis interpellantem sanentur, ad secundam mortem damnationemque perducit“ (pecc. mer. 2,4,4).

¹⁴⁵ Augustin cite volontiers 1 Cor 15,53-55. Cf. pecc. mer. 2,4,4; 3,11,20.

corps de mort sera transformé, alors le combat cessera, le salut sera pleinement réalisé, la paix sera parfaite.¹⁴⁶

Augustin parle d'un perfectionnement dans l'au-delà de l'enfant qui meurt juste après son baptême. Il ne veut pas dire par là que l'enfant va peu à peu acquérir de nouvelles vertus, mais, qu'en passant dans la vie éternelle, ses connaissances et sa foi vont devenir conscientes et c'est là un perfectionnement humain.¹⁴⁷

La vie éternelle est la vraie vie.¹⁴⁸ Le Christ est la vie éternelle.¹⁴⁹

Si Augustin s'arrête beaucoup plus sur le ciel que sur la condamnation, il n'en pense pas moins que le nombre des damnés est plus élevé que celui des justifiés.¹⁵⁰

h) Prolongements de la réponse

Augustin a donc été amené à parler de façon nouvelle du problème de la mort physique. Mais ce sujet va aussitôt passer à l'arrière-plan.¹⁵¹ Jusqu'en 418, la discussion sur le péché originel ne va guère se renouveler, tandis que vient au premier plan le débat sur la grâce et la prédestination. C'est à la mort spirituelle que va l'attention.

Pour la mort physique, on retrouve çà et là la citation des propositions de Carthage, reprises à Diospolis et quelques précisions marginales.

¹⁴⁶ „Donec absorbeatur mors in uictoriam et pace perfecta nihil quod uincatur existat“ (pecc. mer. 2,4,4).

¹⁴⁷ „Si propterea paenitentes dicendi non sunt, quia sensum paenitendi nondum habent, nec fideles dicendi sunt, quia similiter sensum credendi nondum habent. si autem propterea recte fideles uocantur . . . [. . .] Uerum tamen si percepto baptismate de hac uita emigraverit, soluto reatu, cui originaliter erat obnoxius, perficietur in illo lumine ueritatis, quod incommutabiliter manens in aeternum iustificatos praesentia creatoris inluminat“ (pecc. mer. 1,19,25). Cf. aussi ci-dessus p. 125 et la note 118 du chapitre 4.

¹⁴⁸ „ . . . uitam aeternam, quae uera uita est“ (pecc. mer. 1,11,13).

¹⁴⁹ „Nos participes uitae aeternae, ille uita aeterna“ (pecc. mer. 2,24,38).

¹⁵⁰ „Et quid est: ‚multo magis in uita regnabunt‘, cum mortis regnum multo plures in aeternas poenas trahat“ (pecc. mer. 1,13,17).

¹⁵¹ A propos de Rm 5,12, il n'y a plus d'attention à la mort physique (cf. ep. 186,5,13; 6,19ss; cf. aussi ep. 186,8,28 où Augustin évoque la mort physique seulement pour dire que ce n'est pas le sujet).

La mort dans laquelle le péché d'Adam précipite les hommes est cet état de séparation d'avec Dieu qui se prolonge par la condamnation définitive et qui est opposé à la vie que procure le Christ (cf. gr. et pecc. or. 2,24,28ss; 2,26,31ss).

Dans le *De natura et gratia*,¹⁵² Augustin répond à deux arguments de Pélagie contre la mort physique conçue comme une punition. Ces arguments étaient les suivants:

– Adam n’a plus péché après sa première faute, donc sa mort survenue après une longue vie juste ne peut être considérée comme une punition du péché commis si longtemps auparavant;¹⁵³

– le Christ, sans péché, est soumis à la mort.¹⁵⁴

Face au premier argument, Augustin ne donne pas de raison positive pour prouver que la mort est suite du péché. Il se contente de relever la faiblesse de cette affirmation: – que sait-on de la suite de la vie d’Adam? – l’Eglise rappelle qu’Adam a été délivré par le Christ.¹⁵⁵

Au deuxième argument, il répond que la mort du Christ n’est pas naturelle et que l’on ne peut en conclure que la nature humaine est naturellement soumise à la mort. Le Christ a clairement affirmé mourir volontairement. Il mourrait pour nous arracher au prince de la mort auquel nous étions soumis à cause du péché.¹⁵⁶

Pélagie combat l’idée de péché originel. Il conteste que la mort soit une punition, car de l’universalité de la mort, on déduirait l’universalité de la culpabilité. Autre argument contre la transmission de conséquences négatives aux descendants d’Adam: une punition qui porte le pécheur à commettre plus de fautes encore n’a pas de sens.¹⁵⁷ Augustin soutient que c’est là une punition légitime; mais la mort ne va pas dans ce sens: elle ne porte pas au péché.¹⁵⁸ Puis il renvoie au *De peccatorum meritis et remissione* où il

¹⁵² Ecrit en 415. Pour les circonstances de sa composition, cf. l’introduction de G. De PLINVAL, dans BA 21, Paris 1966, p.9-18.

¹⁵³ Cf. nat. et gr. 21,23 cité à la note 57.

¹⁵⁴ Cf. nat. et gr. 24,26 cité à la note 58.

¹⁵⁵ Cf. nat. et gr. 21,23.

¹⁵⁶ „Quod uero ‚dominum‘ dicit ‚sine peccato mori potuisse‘, illi etiam nasci potestas misericordiae, non condicio naturae fuit; sic etiam mortuus est potestate et hoc est pretium nostrum, quo nos a morte redimeret. et hoc istorum disputatio euacuere contendit, cum ab eis ita natura humana defenditur, ut possit liberum arbitrium isto pretio non egere, ut a potestate tenebrarum et praepositi mortis in regnum Christi domini transferantur. et tamen quando dominus ad passionem perrexit: ‚ecce, inquit, ueniet princeps huius mundi et in me nihil inueniet‘ – [et] utique nihil peccati, unde praepositus mortis iure suo ageret, ut perimeret –, ‚sed ut sciant omnes, inquit, quia uoluntatem patris mei facio, surgite, eamus hinc‘, id est quia non morior necessitate peccati, sed oboedientiae uoluntate“ (nat. et gr. 24,26).

¹⁵⁷ Cf. nat. et gr. 22,24-23,25.

¹⁵⁸ „Non ei dicimus mortem corporis ad peccatum ualere, ubi sola uindicta est – nemo enim peccat corpore moriendo –, sed ad peccatum ualet mors animae, quam deseruit uita sua, hoc est deus eius, quae necesse est mortua opera faciat, donec Christi gratia reuiuescat“ (nat. et gr. 23,25).

a donné le sens positif de la mort qui demeure comme une épreuve méritoire chez le justifié.¹⁵⁹

Dans la *Lettre* 166, adressée à Jérôme, il revient à parler de l'immortalité de l'âme.¹⁶⁰ On pourrait l'appeler de deuxième degré.

En effet, contrairement à Dieu, l'âme change et connaît une mort qui lui est propre, celle du péché, de la séparation d'avec Dieu qui est sa vie. Augustin, après avoir voulu, dans les premières oeuvres, montrer l'immortalité de l'âme, avait, contre les manichéens, relativisé ses affirmations pour souligner, comme il le répète ici, que l'âme n'est pas une portion de Dieu.¹⁶¹

Il rejette aussi l'hypothèse qui pourrait apparaître dans la perspective du créatianisme que seule la mort physique serait punition du péché parce que seul le corps serait transmis. Mais le baptême qui donne la vie du Christ est là pour l'âme. S'il n'était que pour le corps, on pourrait y présenter des cadavres. Il est donc certain que l'âme elle-même est atteinte par la mort qui vient du premier homme. Mais reste posée la question du „comment“ de sa transmission dans l'hypothèse d'une création directe de chaque âme par Dieu.¹⁶²

Il est peut-être possible de percevoir un clivage dans le vocabulaire. D'abord le terme *mortalitas* qui n'est plus seulement utilisé, comme dans le *De peccatorum meritis et remissione*, pour désigner le fait de pouvoir mourir, mais reprend un sens plus général et désigne la condition de l'homme déchu où l'acte conjugal est nécessairement marqué du manque de maîtrise de soi. Cette nouvelle condition comporte entre autres la mort physique et la souffrance.¹⁶³ Augustin emploie aussi *mortalitas* pour désigner la condition humaine du Christ.¹⁶⁴

L'expression *corpus mortis huius* semble varier aussi. Elle ne désigne plus la situation de lourdeur entraînant au péché, mais la culpabilité elle-même.¹⁶⁵

¹⁵⁹ Cf. nat. et gr. 23,25; pecc. mer. 2,30,49ss; voir ci-dessus p. 152ss.

¹⁶⁰ „Anima hominis immortalis est secundum quendam modum suum; non enim omni modo sicut deus, de quo dictum est, ‚quod solus habeat immortalitatem‘ [1 Tm 6,16]; nam de animae mortibus sancta scriptura multa commemorat, unde illud est: ‚Sine mortuos sepelire mortuos suos‘ [Mt 8,22]. sed quod ita moritur alienata a uita dei, ut tamen in natura sua uiuere non omnino desistat, ita mortalis ex aliqua causa inuenitur, ut etiam immortalis non sine ratione dicatur. non est pars dei anima“ (ep. 166,2,3).

¹⁶¹ Cf. ci-dessus p. 75 et note 203 du chapitre 2.

¹⁶² Cf. ep. 166,8,23-25; 5,10.

¹⁶³ Cf. gr. et pecc. or. 2,35,40-2,36,41.

¹⁶⁴ Cf. gr. et pecc. or. 2,27,32.

¹⁶⁵ „Non enim et ille substantiam carnis accusat, cum dicit liberari se cupere ‚de corpore mortis huius‘, cum etiam corporis sicut animae natura deo bono auctori tribuenda sit, sed utique de uitii corporis dicit. nam de corpore mors corporis separatur; sed contracta ex illo uitia

La mort avait occupé une place relativement importante à Carthage en 411. Les propositions condamnées alors sont reprises en 415 à Diospolis et elles sont à nouveau anathématisées.

Ce thème ne réapparaît pas dans l'échange de lettres avec le pape Innocent, ni dans les *libelli* envoyés au Siège romain par Celestius, Pélage et Paulin de Milan, ni dans la réhabilitation de Pélage par Zosime.¹⁶⁷

Mais il est à nouveau présent dans la condamnation définitive.

a) Au concile de Carthage du 1 mai 418

„Tous les membres du Saint Synode de l'Eglise de Carthage ont décidé que soit anathème quiconque dirait qu'Adam a été créé homme mortel, de sorte qu'il serait mort dans son corps, qu'il péchât ou non, c'est-à-dire qu'il aurait quitté son corps non en conséquence du péché mais par nécessité de nature. [canon 1]

De même, ils ont décidé que soit anathème quiconque nierait que les enfants nouveaux-nés doivent être baptisés ou qui dirait qu'ils doivent, certes, être baptisés en rémission des péchés, mais que du péché originel d'Adam ils n'héritent rien qui soit purifié par le bain de la régénération; d'où la conséquence que, dans ce cas, la formule du baptême „en rémission des péchés“ soit comprise faussement et non pas en vérité. Car il ne faut pas comprendre autrement la parole de l'Apôtre: „Par un homme est entré le péché . . .“ [canon 2]“.¹⁶⁸

cohaerent, quibus iusta poena debetur, quam etiam in inferno ille diues inuenit“ (nat. et gr. 55,65). Cf. aussi *ibid.* 53,62. Evolution dans le même sens indiquée par M.-Fr. BERROUARD, *L'exégèse augustinienne de Rm. 7,7-25* entre 396 et 418.

¹⁶⁶ Sur ces épisodes de la querelle, cf. O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p.88-218; plus brièvement, Ch. PIETRI, *Roma Christiana*, p. 934-948; Ch. MUNIER, introduction dans BA 22, Paris 1975, p.9-24. Cf. aussi Y.-M. DUVAL, Julien d'Eclane et Rufin d'Aquilée. Du Concile de Rimini à la répression pélagienne, p.245-246.

¹⁶⁷ On trouvera les références de ces textes dans O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p.312-314.

¹⁶⁸ „Placuit omnibus in sancto synodo Carthaginensis ecclesiae constitutis ut quicumque dixerit Adam hominem mortalem factum ita ut siue peccaret, siue non peccaret, moriretur in corpore, hoc est de corpore exiret non peccati merito sed necessitate naturae, anathema sit. [canon 1].

Item placuit ut quicumque paruulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari sed nihil ex Adam trahere originalis peccati quod lauacro regenerationis expietur: unde fit consequens ut in eis forma baptismatis: In remissionem peccatorum, non uera sed falsa intellegatur, anathema sit. Quoniam non aliter intellegendum quod ait Apostolus: „Per unum hominem peccatum intrauit . . .“ [canon 2]“.

Le premier canon reprend la première proposition de Carthage en 411, mais en soulignant encore plus clairement qu'il s'agit de la mort du corps. Le péché qui en est la cause est celui d'Adam, comme cela ressort des canons suivants.

Il n'est pas dit qu'Adam ait possédé l'immortalité, ce qui était l'opinion du diacre Paulin au synode de 411.¹⁶⁹ La pensée condamnée est proche de ce qui est cité par Augustin dans son *De peccatorum meritis et remissione*.¹⁷⁰

Les trois premiers canons font un ensemble: la mort et le baptême des enfants sont pris dans un même cadre, celui du péché originel.

Le canon 4 de 411 n'est pas repris.

b) La *Tractoria* de Zosime

Dans ce qui nous est conservé du texte même de la lettre encyclique du pape, il est parlé de dette de mort rachetée par la mort du Christ, mort transmise à toute âme, dette dont on est libéré par le baptême.

„C'est par sa mort que, de la mort qu'Adam a introduite en nous tous et qui s'est transmise à toutes les âmes sans exception, est abolie cette dette contractée par la propagation, et il n'y a absolument, aucun enfant qui, avant d'être libéré par le baptême, n'en soit tenu comme redevable.“¹⁷¹

Il s'agit, bien sûr, de la mort spirituelle.

Zosime condamne à nouveau, entre autres, les propositions 1 et 4 de 411. Dans les textes donnés en appendice de sa lettre, se trouve celui du commentaire de Pélage sur Rm 5,12 où il était parlé de mort spirituelle.

On y trouve aussi une citation d'un autre traité de Pélage où le thème de la mort y est abordé dans le même sens que ce qu'Augustin citait dans son

(CCL 149, p.69-70). Discussion sur le sens de ces canons dans O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p.169-179.

¹⁶⁹ „Adam constitutus in paradiso quod ante dicatur inexterminabilis factus, postea per transgressionem praecepti factus sit corruptibilis. hoc dicis, frater Pauline? Paulinus diaconus dixit: hoc, domine“ (gr. et pecc. or. 2,4,3).

¹⁷⁰ „Qui dicunt ‚Adam sic creatum, ut etiam sine peccati merito moreretur non poena cul-pae, sed necessitate naturae‘ “(pecc. mer. 1,2,2).

¹⁷¹ „Ipsius morte mortis ab Adam omnibus nobis introductae atque transmissae uniuersae animae illud propagatione contractum chirographum rumpitur, in quo nullus omnino natorum, antequam per baptismum liberetur, non tenetur obnoxius“ (dans Augustin, ep. 190,23). On trouve une reconstitution de cette lettre encyclique dans O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p.307-308. Pour le dossier qui accompagnait la lettre de Zosime, voir: IDEM, *Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus*.

De peccatorum meritis et remissione et que E. TESELLE attribue à Celestius: – si le premier homme a fait venir la mort, après le deuxième Adam, on ne devrait plus mourir; – si la mort vient du péché, après la rémission des péchés, il ne devrait plus y avoir de mort.¹⁷²

c) Le rescrit impérial

La lettre des empereurs à Aurèle et les affirmations de Julien d'Eclane font savoir que les Africains s'étaient tournés vers le pouvoir civil afin de combattre ce qu'ils voyaient comme une grave hérésie.¹⁷³

Le décret impérial est du 30 avril 418. Il condamne Pélage et Celestius à l'exil.

Dans la description de l'hérésie, le problème de la mort prend une place considérable; elle en est le premier point; le deuxième étant le péché originel qui lui est comme affilié.

„Au Créateur de toute chose, à la majesté toujours éminente et toute puissante, à celui qui est au-delà de tout principe, ceux-ci [= les Pélagiens] attribuent une si cruelle dureté de sa sinistre volonté que, lorsqu'il prit soin de créer le monde et que, par une profonde conception de son esprit, il déterminait la qualité de l'homme qu'il façonnait, il choisit un début honteux pour son oeuvre et promit la mort à celui qui devait naître. Celle-ci ne se répandrait pas à cause des pièges du péché, mais suivrait infailliblement une loi immuable. Pour éviter la venue de la mort fatale, il ne servirait à rien de s'abstenir de pécher, car la force attribuée à la mort est telle qu'elle ne peut plus être abolie.“¹⁷⁴

¹⁷² „Sie priorem hominem contigit causam mortis fecisse, ergo per Christi adventum moriam non oportebat.

Si per peccatum Adae mors orta esset, numquam post remissionem peccatorum, quam nobis liberator donavit, moreremur“.

Texte tiré de O. WERMELINGER, *Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus*, p.348. Pour la signification de ce texte dans le dossier de la Tractoria, voir tout l'article.

¹⁷³ Cf. c. Iul. imp. 1,42; 3,35; Cf. J.P. BURNS, *Augustine's Role in the Imperial Action against Pelagius*, dans *The Journal of Theological Studies*, 30, 1979, p.67-83; M.-Fr. BERROUARD, *Un tournant dans la vie de l'Eglise d'Afrique: les deux missions d'Alypius en Italie à la lumière des „Lettres“ 10*, 15*, 16*, 22* et 23* A de saint Augustin*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 31, 1985, p.46-70.

¹⁷⁴ „Hi parenti cunctarum rerum Deo, praecipuaeque semper majestati intermine omnipotenti, et ultra omne principium transeunti, tam trucem inclementiam scaeve voluntatis assignant, ut cum formandi mundi opificem curam sumeret, qualitatemque hominis struendi profunda spiritus conceptione liberaret, fundati muneris foedum anteferebat exordium, et mortem promitteret nascituro: non hanc insidiis vetiti fluxisse peccati, sed egisse penitus legem

C'est là le contenu de la première proposition de Carthage, mais présenté de façon encore plus durcie, plus choquante.

6. Conclusion

Nous pouvons récapituler cette première période. Au début, à l'origine, le problème de la mort a été un sujet important. Dans la défense de la valeur naturelle de l'homme et dans le combat contre tout ce qui pouvait sembler la diminuer, tout particulièrement le péché originel, Rufin le Syrien est – à notre connaissance – celui qui a eu l'initiative de donner une compréhension de la mort capable de s'harmoniser à une vue optimiste de la nature humaine. Tout l'arsenal des arguments se trouve déjà chez lui et remarquablement développés.

Dans cette même période initiale, ses affirmations sont reprises et radicalisées par Celestius. Saisi de cette affaire, le synode de Carthage en 411 sanctionne deux propositions touchant la mort. Dans le même temps, Augustin, alerté lui aussi, y répond de façon plus ample.

La querelle sur la mort est close en 412. Dès lors, on ne va plus reprendre ce point que dans des récapitulations et dans un procédé hérésiologique qui veut retrouver dans l'accusé la doctrine déjà condamnée; c'est le cas de ce qui a été cité par Augustin du *De natura* de Pélagé au sujet de la mort. Augustin veut montrer que sur ce point – ce qui est sans doute exact – Pélagé pensait dans la même ligne que Rufin le Syrien et, dans une certaine mesure, que Celestius, même si pour lui cela était un point tout à fait secondaire.

On reprend le sujet dans les condamnations définitives de 418, surtout dans le rescrit impérial, peut-être parce que c'était un point acquis sur lequel les différents partis alliés étaient facilement unanimes.

La lettre 193

La lettre 193 permet de situer l'attitude d'Augustin avant que se rallume le problème de la mort.

C'est une réponse d'Augustin à Marius Mercator.¹⁷⁵

La lettre est centrée sur une objection des pélagiens: la Bible mentionne des gens qui sont exemptés de la mort, Enoch et Elie et ceux qui seront vivants au dernier jour. Ils en tiraient sans doute la conclusion que la mort

immutabilis constituti; ad declinandum lethi exitialis incursum nihil prodesse abstinentiam deliquendi, cujus vis ita putaretur ascripta, ut non possit aboleri deinceps" (PL 56, col. 490 éd. 1846).

¹⁷⁵ Pour Marius Mercator, voir ci-dessous p. 192ss.

n'était pas universelle et ne pouvait donc pas être la punition d'un péché originel qui serait transmis à tout homme.

Augustin répond que l'interprétation de ces passages bibliques n'est pas certaine et qu'il est plus probable que tous, Elie et Enoch compris, auront à mourir. Mais, même si cela n'est pas le cas, ces exceptions ne sont pas incompatibles avec l'affirmation que le péché originel est transmis à tous et que la mort n'aurait point existé sans le péché: Dieu peut remettre la peine à qui il veut.¹⁷⁶

Augustin nous donne peut-être la raison de son silence sur le problème de la mort entre le *De peccatorum meritis et remissione* et les ouvrages contre Julien. Il pense en effet que les pélagiens ne font plus d'objections à ce sujet. Ils ne disent plus que même sans le péché le corps d'Adam serait mort.¹⁷⁷ Il estimera au début de sa lutte contre Julien qu'il en est de même pour cet adversaire. Il changera d'opinion par la suite, à tort, comme on le verra.¹⁷⁸

Dans cette lettre, si Augustin aborde le sujet de la mort, c'est sans doute qu'il lui a été dicté par les questions de son correspondant. C'est dire qu'en 418-419, Marius Mercator est déjà centré sur le problème de la mortalité

¹⁷⁶ „Illud uero quod in litteris tuis commemorasti obicere nobis Enoch et Heliam, quod mortui non fuerint, sed cum suis corporibus ex ista hominum conuersatione translati, quid eos ad hoc, unde agitur, adiuuet, non intellego. ut enim omittam, quod ipsi quoque morituri postea perhibentur, sicut plerique exponunt Apocalypsin Ioannis de duobus illis prophetis, de quibus, tacitis eorum nominibus loquitur, quod isti duo sancti cum suis tunc corporibus apparebunt, in quibus nunc uiuunt, ut etiam ipsi quem ad modum ceteri martyres pro Christi ueritate moriantur, ut ergo hoc omittam, ista quaestione dilata, quo modo libet sese habeat, quid istos adiuuat, quaeso te? neque enim hinc ostendunt non propter peccatum homines secundum corpus mori. nam si deus, qui tam multis fidelibus suis donat ipsa peccata, uoluit quibusdam etiam istam poenam donare peccati, qui nos sumus, qui respondeamus deo, cur alius sic alius autem sic?“ (ep. 193,5).

Augustin avait déjà fait mention d'Enoch et Elie dans la même perspective antipélagienne dans pecc. mer. 1,3,3. Il y reviendra contre Julien (cf. c. Iul. imp. 6,30,39; voir ci-dessous p. 178). Dans un texte sensiblement de la même époque que l'ep. 193, mais en dehors de la querelle pélagienne, Augustin parle de l'enlèvement d'Enoch sans faire d'allusion à un éventuel retour pour mourir (cf. ciu. 15,19; cf. par contre Gn. litt. 9,6,11). Rufin le Syrien, le premier, avait évoqué Enoch dans la partie „pélagienne“ de son oeuvre (cf. Ruf. 29; 39). Pélage parle d'Enoch, mais sans allusion à la question de la mort, dans son *Epître à Démétriadé* (cf. ci-dessus p. 143).

Cf. aussi J. DOIGNON, La lecture de „I Thessaloniciens“ 4,17 en Occident de Tertullien à Augustin.

¹⁷⁷ „Haec propter illos, de quibus mihi scripsisti, satis dicta sint, quamuis eos iam non existimem dicere, etiamsi non peccasset Adam, fuisse uel corpore morituum“ (ep. 193,12).

¹⁷⁸ Cf. ci-dessous p. 187.

qui va retenir presque toute son attention dans l'analyse finale de l'hérésie; nous y reviendrons après la querelle avec Julien.

B. DEUXIEME PERIODE DE LA QUERELLE PELAGIENNE 418-430

On pouvait s'attendre à ce que le mouvement pélagien s'enterme après la condamnation par l'Eglise et l'Empire. On pouvait surtout s'attendre à ce que le thème de la mort – j'allais dire fossilisé – ne soit plus soulevé.

Mais il va en être tout autrement. Le jeune évêque d'Eclane n'accepte pas de souscrire à la *Tractoria* du pape Zosime et se lance dans la bataille comme le champion d'une cause qui ne manque pas de supporters dans l'épiscopat et dans le clergé romain. Il va reprendre pour ainsi dire tous les arguments déjà utilisés par les pélagiens, leur donnant une nouvelle vigueur, dénonçant les raisons opposées par leurs adversaires. La mort retrouve une place importante.

Les oeuvres de Julien nous sont parvenues de façon très fragmentaire.¹⁷⁹ Je m'arrêterai à celles qui concernent directement la querelle telle qu'elle atteint Augustin.

1. Julien d'Eclane¹⁸⁰

Il me semble que, pour saisir les positions de Julien sur la mort, il faille distinguer deux sortes de textes: d'abord ceux par lesquels il essaye d'acquérir une audience dans l'ensemble de l'Eglise et où il veut se montrer lui-même en conformité avec les nouvelles décisions des autorités. Cela est particulièrement sensible dans sa lettre à Zosime et dans celle adressée à Rufus, évêque de Thessalonique. Puis des textes qui se trouvent dans des ouvrages de combat où il s'attaque pour particulièrement à la pensée d'Augustin qui s'est, à ses yeux, injustement imposée et il soutient pour sa part une théologie proche du pélagianisme. Il s'agira ici d'analyser surtout l'*Ad Florum*.¹⁸¹

¹⁷⁹ Elles sont commodément réunies dans CCL 88, sauf l'*Ad Florum* dont les six premiers livres se trouvent chez Augustin, *Contra Iulianum opus imperfectum*. Cf. Y.-M. DUVAL, *Iulianus Aeclanensis restitutus*. La première édition – incomplète – de l'oeuvre de Julien d'Eclane, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 25, 1979, p.162-170.

¹⁸⁰ Sur Julien d'Eclane, voir principalement: O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p.219ss; Y.-M. DUVAL, *Julien d'Eclane et Rufin d'Aquilée*. Du Concile de Rimini à la répression pélagienne; Ch. PIETRI, *Roma Christiana*, surtout p.941-953 (pour la mort, p.939, note 2).

¹⁸¹ Dans les passages conservés de l'*Ad Turbantium*, le problème de la mort n'est pas abordé directement.

Dans sa *Lettre à Zosime*, il attache de l'importance à la mort, au moins pour montrer son orthodoxie sur ce point. Ce passage nous est conservé par Marius Mercator¹⁸² qui est lui-même – on le verra – très sensible à ce sujet.

Julien se montre très orthodoxe, dans l'expression du moins. On peut mettre cette restriction, parce qu'il ne changera pas de formulation dans la suite, mais donnera une explication qui va à l'encontre en tout cas d'Augustin. Il condamne la 4^{ème} proposition de Carthage selon laquelle: „Ni par la mort d'Adam meurt tout le genre humain, ni par la résurrection du Christ ne revivront tous les hommes“, parce que cette proposition s'oppose à 1 Cor 15,22: „Comme tous meurent en Adam, de même tous revivront dans le Christ“. Il condamne aussi ceux qui vont contre 1 Cor 15,21: „Par un homme la mort, par un homme aussi la résurrection des morts“. Marius Mercator ne nous a pas conservé d'explication.

Il condamne enfin la 1^{ère} proposition de Carthage: „Adam a été fait mortel; qu'il péchât ou non il serait mort“. Ici, il donne une explication tout à fait conforme à la pensée officielle, bien que susceptible de se concilier avec une perspective tout autre qu'augustinienne. Il faut croire, dit-il, qu'Adam a été fait mortel en réalité, mais s'il ne péchait pas, il pouvait atteindre la vertu de l'immortalité, en mangeant du fruit de l'arbre de vie.¹⁸³

Dans la *Lettre à Rufus de Thessalonique*, deux phrases, dans leur brièveté, laisseraient entendre que la mort a été transmise comme défaut survenu en Adam:

„Ce qui nous est transmis par Adam, c'est la mort, non les crimes“. [. . .]
„Aucun mal n'est transmis par Adam aux autres hommes, sauf la mort“.¹⁸⁴

Mais en fait, Julien explique que la mort n'a rien de pénal. Il ne dit pas qu'elle est naturelle, mais c'est sans doute sa pensée. La mort est neutre, elle n'est en soi ni bonne ni mauvaise; la dissolution du corps s'exerce sur tout le genre humain et si elle devient bonne ou mauvaise, c'est en fonction

¹⁸² Dans son *Commonitorium I*, dans ACO, I,V,1, p.11-12 (extraits de Julien, dans CCL 88, p.335-336).

¹⁸³ „Credendum est enim [inquis] mortalem quidem factum, sed qui si non peccasset, per gustum ligni uitae, uirtutem posset immortalitatis adipisci. Male igitur dictum est, siue peccaret, siue non peccaret, fuisse moriturum“ (CCL 88, p.336).

¹⁸⁴ „Per Adam mortem ad nos transisse, non crimina“.

„Ex Adam nihil mali transisse per ceteros nisi mortem“ (CCL 88, p.338). Conservé par Augustin, c. ep. Pel. 4,1-2.6-7.

de la liberté de l'homme. Elle peut être bonne, par exemple dans le martyre où elle est cause de récompense.¹⁸⁵

Julien donne ici une autre interprétation de Rm 5,12 que celle des pélagiens rapportée dans le *De peccatorum meritis et remissione*;¹⁸⁶ ils y voyaient la mort spirituelle. L'évêque d'Eclane admet qu'il s'agit de la mort physique, – mais naturelle et non pas pénale comme le disait Augustin.¹⁸⁷ Plus tard, dans l'*Ad Florum* il reviendra à la première interprétation qui y voit la mort spirituelle.¹⁸⁸

b) L'*Ad Florum*

Parmi les oeuvres composées par Julien dans cette controverse, l'*Ad Florum* est celle qui est conservée le plus intégralement, celle aussi qui traite le plus largement la question de la mort. Sur tous les fronts, Julien combat le péché originel et tout ce qui peut lui paraître attenant: la transmission des âmes, la concupiscence dans la procréation, la culpabilité des enfants et aussi l'idée que la mort est une punition du péché. Il va examiner à nouveau tous les arguments qui, chez Augustin, soutenaient que la mort est peine du péché.

*Dans le cadre de Rm 7,24-25: corps de cette mort*¹⁸⁹

Augustin y voyait l'affirmation que tant que l'on est dans le *corps de cette mort*, c'est-à-dire le corps mortel tel qu'hérité d'Adam, il y avait en soi – même pour un saint Paul – des désirs mauvais, la concupiscence. Cela ne serait détruit que dans le corps redevenu immortel.

Julien donne une autre exégèse: *corps de cette mort* ne se réfère pas à la mortalité du corps mais à l'habitude du péché.¹⁹⁰ La mort est naturelle.

¹⁸⁵ „... [mortem] quae non semper est malum [inquiunt], cum et martyribus sit causa praemiorum et uel bonam uel malam mortem dici faciat non resolutio corporum, quae excitabuntur in omni genere hominum, sed meritorum diuersitas, quae de humana libertate contingit“ (CCL 88, p.339. Conservé par Augustin, ibidem).

¹⁸⁶ Cf. ci-dessus p. 148ss.

¹⁸⁷ C'est Augustin qui nous apprend, à la suite des citations que j'ai rapportées ci-dessus, que l'affirmation de Julien – la mort et non le péché vient d'Adam – était son interprétation de Rm 5,12: „Ubi enim ait apostolus: ‚per unum hominem peccatum intrauit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit‘, ubi uolunt intellegi non peccatum pertransisse, sed mortem“ (c. ep. Pel. 4,4,7).

¹⁸⁸ Cf. ci-dessous p. 175.

¹⁸⁹ Dans Augustin, c. Iul. imp. 1,67.

¹⁹⁰ „Nunc autem audi breuiter: apostolus hoc quod ait: ‚Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum‘, non ad mortalitatem nostri corporis rettulit, quam caro animalium de naturae institutione suscepit, sed ad consuetudinem delinquendi, a quo reatu post incarnationem Christi per testamentum novum,

Trois arguments. Premier argument: les animaux meurent; il n'y a pas à chercher une cause autre que la nature; il suggère que l'homme a un corps animal et que par conséquence sa mortalité est du même genre. Deuxième argument [ici son exégèse rejoint sur un point celle d'Augustin avant l'*Ad Simplicianum*]¹⁹¹: Paul parle en tant que juif, avant d'être délivré par le Christ; en conséquence, *corps de cette mort* est une caractéristique du pécheur non racheté et pas de tout homme, de la nature humaine. Dernier argument: Paul aurait dit *mort du corps* et non *corps de cette mort* s'il avait voulu parler de la misère du corps et non de l'habitude mauvaise.

Il décèle ou croit déceler une inconséquence chez son adversaire¹⁹² qui disait qu'Adam avait été créé mortel et que cependant il n'avait pas le *corps de cette mort*. On voit assez bien la distance entre Augustin et Julien sur le point même où ils sont d'accord. Tous deux reconnaissent qu'Adam a été créé mortel. Pour Augustin, si Adam a été créé mortel, il est cependant normalement immortel; cette promesse de l'immortalité l'habitait nécessairement s'il ne péchait pas; la mortalité ne peut advenir que comme punition; la mort est une réalité nouvelle et anormale; c'est pourquoi il parle de perte d'immortalité et Julien ironisera: immortalité qu'il n'a jamais eue.¹⁹³ Pour Julien, Adam est normalement mortel; ce qui est anormal, nouveau, ce qui peut survenir: c'est l'immortalité qui est quelque chose de surajouté à son bonheur du paradis. Avec la mort, le corps est bon, mais à un premier degré.¹⁹⁴

quisque ad virtutis studia migraverit, liberatur. Ibi ergo sub persona loquens Iudaeorum illecebrarum cupiditate etiam post interdictum sacrae legis errantium ostendit unicum esse in illa tempestate subsidium, si crederent Christo. [...] Corpus itaque mortis peccata dixit esse, non carnem; nam si de membrorum miseria pronuntiasset, quam peccato aestimas contigisse, rectius mortem corporis quam corpus mortis vocasset" (c. Iul. imp. 1,67). Il revient encore à la comparaison avec les animaux en ibid. 4,39.

¹⁹¹ Cf. ci-dessus p. 86-88 et note 43 du chapitre 3.

¹⁹² „Iulianus. [...] Quamvis ne tu dilucide loquaris, quam mortem intellegi velis, cuius corpus dicis in paradiso non fuisse ante peccatum, quia in libris, quos ad Marcellini nomen edidisti, mortalem Adam factum fuisse professus es. [...]”

Augustinus. [...] Sed quoniam mortalem hactenus dixi, quia poterat mori – poterat namque peccare“ (c. Iul. imp. 1,68).

¹⁹³ „Ut possessione aeternitatis amissa, quam quidem numquam eam per exortum sui constat habuisse . . .“ (c. Iul. imp. 1,100).

„Denique scribit ad Marcellinum, mortalem Adam factum videri; sed elegantia solita subdit, mortem stipendium iniquitatis fuisse: et quem fatetur mortaliter institutum secundum naturam, mori non potuisse pronuntiat“ (c. Iul. imp. 6,25).

¹⁹⁴ Cf. c. Iul. imp. 6,30 cité à la note 211. Cf. M. LAMBERIGTS, Julien d'Eclane et Augustin d'Hippone: deux conceptions d'Adam, dans *Augustiniana* 40, (= Mélanges T.J. VAN BAVEL), 1990, p.373-410.

Ici Julien va se montrer très subtil et il fait comprendre ce que sans doute il sous-entendait déjà dans sa *Lettre à Rufus* lorsqu'il disait que le péché n'a pas été transmis mais la mort.¹⁹⁶ Il ne s'agit d'abord que d'une lecture de Rm 5,12, d'une analyse logique pour savoir quel est le sujet de *pertransiit*: *peccatum* ou bien *mors*? Julien répond *mors*. Pour Julien, une bonne lecture de Rm 5,12 révèle que c'est la mort et non le péché qui a été transmise. Puis il précise de quelle mort il s'agit. C'est une mort qui vient d'un jugement punitif, qui venge la prévarication, qui frappe les vices et non la semence des corps. C'est cette mort-là qui entre dans le monde, qui touche les prévaricateurs et non les justes: la mort perpétuelle pour les imitateurs d'Adam.¹⁹⁷ La mort est suite du péché, oui; mais il s'agit du péché personnel et de la mort spirituelle.¹⁹⁸ On retrouve donc ici une interprétation de Rm 5,12 qu'Augustin combattait dans son *De peccatorum meritis et remissione* et qui donnait à la mort le sens de mort spirituelle et non physique.

Julien va employer des arguments que l'on trouvait déjà combattus dans le *De peccatorum meritis et remissione* et qui montrent que l'affirmation que la mort physique est conséquence du péché n'est pas tenable: – la mort ne devrait plus toucher les baptisés; – l'enlèvement du péché devrait provo-

¹⁹⁵ Cf. A. De VEER, *Le sens de Rom., V,12 en son contexte*, dans BA 23, Paris 1974, = note complémentaire 20, p.734-740 (avec bibliographie); G. BONNER, *Augustine on Romans 5,12*, dans *Studia Evangelica* V, (= *Texte und Untersuchungen*, 103), Berlin 1968, p.242-247. Cf. aussi ma note 43 du chapitre 3.

¹⁹⁶ „Iam nominaverat mortem atque peccatum; quid fuit necesse, ut in eo, quod pertransisset dicebat, mortem a peccati communione separaret ut signanter ostenderet in hunc quidem mundum per unum hominem intrasse peccatum et per peccatum mortem, in omnes vero homines non peccatum transisse, sed mortem iudicii illatam severitate, praevaricationis ulticem, non corporum semina, sed morum vitia persequentem“ (c. Iul. imp. 2,63).

„Intravit igitur secundum apostolum per unum hominem peccatum in hunc mundum et per peccatum mors, quoniam illum et reum et damnationi mortis perpetuae destinatum mundus aspexit. In omnes autem homines mors pertransiit, quia una forma iudicii praevaricatores quosque etiam reliquae comprehendit aetatis; quae tamen mors nec in sanctos nec in innocentes ullos saevire permittitur, sed in eos pervadit, quod praevaricationem viderit aemulatos“ (c. Iul. imp. 2,66).

¹⁹⁷ Cf. aussi c. Iul. imp. 2,173-176; 2,196-197.

¹⁹⁸ „Fecit distinctionem, ne quis putaret transisse peccatum, ut mors, quae percucurrit, iudicante iustitia secuta probaretur materias ultionis, quas in unoquoque peccatore de studio malae voluntatis invenerat. Ostendit igitur non naturam accusandam esse, sed studia“ (c. Iul. imp. 2,196).

quer l'enlèvement de la mort; – si le baptême n'enlève pas les maux du corps, c'est qu'ils ne viennent pas du péché.¹⁹⁹

Mort du Christ

Le Christ est mort de mort naturelle en Adam.²⁰⁰ Si sa mort est plus remarquable, c'est qu'il est mort pour des pécheurs, alors que les prophètes ont eu une plus belle motivation: mourir par amour de la justice; d'autres hommes aussi sont morts pour de grandes causes.²⁰¹

La mort naturelle

Julien relève dans l'Écriture les affirmations qui montrent que Dieu ne fait pas porter aux fils la faute de leur père, en particulier il ne fait pas mourir les fils avec les pères.²⁰²

Julien reconnaît la situation des enfants comme pénible.²⁰³ le corps mortel est, par nature, vulnérable; il peut être blessé, souffrir, être malade. C'est pourquoi l'enfant et tout mortel a besoin de l'aide de Dieu. Cette infirmité est adoucie par le Christ en cette vie et évacuée dans l'autre.²⁰⁴

¹⁹⁹ „Si enim pugnat medicina cum vulnere et mors peccato dicitur accidisce, ablationem mortis amotio peccati debet operari. [...] Verum cum nihil horum quae diximus baptizatorum constet evenire corporibus, non potuisse autem aliter, id est non debuisse, quam his medicinae modis totum fieri veritas clarior sole monstraverit, confitendum tibi est aut illa, quae prius enumeravimus, non accidisce peccato“ (c. Iul. imp. 2,93-94).

Cf. di-dessus p. 141 et note 48.

²⁰⁰ „Igitur in Adam pronuntiat Apostolus omnes mori. Si haec mors non indicat aliud quam corporis resolutionem; nihil spectat profecto ad naturale peccatum, nec quidquam praejudicat innocentibus, si in Adam mori dicantur, in quo et Christus est mortuus. Sin autem hoc quod ait, in Adam omnes moriuntur, ad peccatum vis animi, et non ad mortem solum, sed ad mortem ream et miseram pertinere, id est, quam deputata criminibus poena consequitur: in ea autem videlicet gehenna nec Christus potuit esse, nec sancti“ (c. Iul. imp. 6,36).

²⁰¹ „Assentior et ego, licet raro, licet vix, tamen pro rebus iustis et bonis mori elegisse nonnullos. Sed illis negotiorum dignitas, id est isparum rerum, pro quibus dimicaverant, claritudo periculorum temperavit dolorem; Christus autem nihil habuit, quod amaret in studiis impiorum, et pro his, qui erant propria voluntate deformes, non est aspernatus impendi; appareat illum omnium virtutibus antecellere“ (c. Iul. imp. 2,171).

²⁰² Cf. c. Iul. imp. 3,12.30-33.

²⁰³ „Pro condicione mortalis corporis incurrunt et aegritudinum aerumnas et dolorum poenas et pericula morborum. Non solum ergo parvulis necessarium Christi, a quo et facti sunt, medicinam fatemur, sed etiam omnium mortalium naturae“ (c. Iul. imp. 3,147). Cf. aussi ibid. 3,146.

²⁰⁴ „Cuius infirmitates ut in praesenti vita diverso remediorum genere mitescunt; ita etiam plene, in iustorum tamen corporibus resurrectionis evacuabuntur adventu“ (c. Iul. imp. 3,148).

Pour Augustin, la peur de la mort est le signe que celle-ci est pénale. Julien prétend que la peur, comme la douleur, n'est pas toujours un mal: elle ne conduit pas nécessairement à la déroute, mais elle est une aide à la justice.²⁰⁵

L'annonce de Dieu, dans la *Genèse*: „*Tu es terre et retourneras à la terre*“ est une consolation; c'est l'annonce de la fin des souffrances. Et la raison du retour à la terre est exprimée: „*parce que tu es terre*“; il s'agit donc de la mort naturelle.²⁰⁶

Julien relève une inconséquence dans l'interprétation qu'Augustin donne de Rm 5,15.²⁰⁷ Celui-ci dit que c'est la mort temporelle qui est entrée en Adam et c'est la vie éternelle qui vient par le Christ; alors, si c'est la mort temporelle, – ce qui n'est pas l'avis de Julien –, ce n'est pas la mort éternelle et donc pas le péché comme le prétend Augustin. Julien interprète dans la même ligne Rm 5,18-19: il y a un parallélisme entre la vie donnée par le Christ aux saints et qui est éternelle et la mort apportée par le premier homme qui doit être éternelle aussi . . . donc pas de mort temporelle par Adam; mais par lui, une mort qui touche les pécheurs seuls.²⁰⁸

La phrase de saint Paul: „*Tous meurent en Adam*“²⁰⁹ s'interprète dans la même ligne. Ou bien Adam désigne la nature humaine et alors tous meu-

²⁰⁵ „Jam vero affectus timoris et sensus doloris, per quos in naufragia hominum cieri tempestatem putavit, non solum nullius mali coactores, sed cum repagulum bonae voluntatis nacti sunt, adjutores et pervectores justitiae perdocentur“ (c. Iul. imp. 6,17).

Argument qui se trouvait déjà chez Rufin le Syrien, cf. ci-dessus p. 136.

²⁰⁶ „Quia enim supra commemoraverat dolores, labores, sudores, quorum sensum natura, nimietatem persona susceperat; ne hoc in aeternum videretur extendi, mitificat aegritudinem terminus indicatus, [. . .] Causam cur in terram rediturus esset, ostendit: ‚Quia terra es‘, inquit. Quomodo autem esset terra, superior sermo patefacerat: ‚Quia de terra, inquit, sumptus es‘. Si ergo redeundi 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“ (c. Iul. imp. 6,27).

Cet argument se trouvait déjà chez Rufin le Syrien, cf. ci-dessus p. 136.

²⁰⁷ „Dicis enim ideo multo magis abundasse Christi gratiam, quia per eam vita conferatur aeterna, cum per Adae peccatum subeunda sit corruptio temporalis. Si ergo nihil aliud intulit Adam praeter corporis mortem, contra quem Christus copiosore beneficio vitam contulit sine fine durantem, apparet non peccatum Adae ad posteros transisse, sed mortem“ (c. Iul. imp. 2,98).

²⁰⁸ „Vita autem, in qua regnaturi sunt sancti, aeterna monstratur; ergo et mors, quae iniquitatem voluntariam sequitur, aeterna credatur“ (c. Iul. imp. 2,215).

²⁰⁹ „Hoc itaque dicto Apostoli, quo ait: ‚Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur‘; mortem corporalem quae iustis iniustisque communis est, an poenalem illam diabolo et impiis deputatam insinuari putas? Si naturalem istam simplicem, quae in sanctis etiam pretiosa est, quae non solum bonis et malis, verum etiam hominibus pecudibus-

rent dans la nature humaine et la mort est naturelle. Ou bien il s'agit de la mort pénale; alors „*tous*“ signifie beaucoup: beaucoup meurent par l'imitation d'Adam; cela ressort du parallélisme avec la deuxième partie de la phrase, „*tous ressuscitent dans le Christ*“, qui parle de la résurrection bienheureuse et où „*tous*“ désigne aussi un certain nombre; la mort n'est donc pas universellement pénale; elle est en soi naturelle.

Julien a tout un arsenal d'arguments. Le premier mort est un juste, Abel.²¹⁰ Les fils d'Enoch n'ont pas pu, par l'immortalité de leur père, être exempts de la condition mortelle; donc, même si Adam avait été exempté individuellement de la mort, sa postérité serait restée naturellement mortelle. Des justes sont morts, tels que Noé, Abraham, Isaac, Jacob. Le mariage a été institué pour que les nouveaux-nés remplacent les morts; en effet, le Christ a dit que, lorsque disparaîtra la mort, cessera aussi le mariage; le mariage était avant le péché, donc la mort aussi.²¹¹

que ex aequo accidit; hanc, inquam, mortem hic Apostolus indicavit: manifestum est quoniam nomine Adae naturam humanitatis, nomine autem Christi potentiam creatoris et excitatoris ostendit. Sin autem quod ait, 'In Adam omnes moriuntur'; crimen hic vellis intelligi, non naturam; suppetit expositio tam aperta quam certa, videlicet ut dixerit, 'Sicut omnes', id est, multi Adae imitatione moriuntur, 'ita omnes', id est, multi Christi imitatione salvantur. Aut ergo de communi morte locutus est, et naturam indicavit: aut de peccato, et imitationem accusavit" (c. Iul. imp. 6,31).

„Mors ergo corporis et resurrectio corporis e regione consistunt: si mors esset universa poenalis, esset quoque universa resurrectio praemialis: nunc autem est resurrectio poenalis omnium, qui ignibus deputantur aeternis: ergo et mors non supplicialis est, sed naturalis. Sicut enim non facit generaliter mors corporis, ut poeniteat interiisse; sic non facit generaliter resurrectio, ut placeat revixisse. Verum et istius bonum in remuneratione surgentium, et illius amaritudo in adustione punitorum est: quae utraque pro meritis consequuntur. Apparet igitur Apostolum non de morte naturali, sed de criminosis, quam infelicem facit poena perpetua; nec de resurrectione communi, sed quam beatam facit gloria sempiterna, disserere" (c. Iul. imp. 6,36). L'idée est déjà chez Rufin le Syrien; cf. Ruf. 34.

²¹⁰ „Ita prima occasione claruit malum non esse mortem, quod eam justus primus omnium dedicavit" (c. Iul. imp. 6,27).

²¹¹ „Haud sane impugnvero eos qui autumant Adam, si dicto audiens exstisset, ad immortalitatem potuisse pro remuneratione transferri. Enoch quippe et Eliam translatos legimus, ne viderent mortem. Verum aliud sunt instituta naturae, aliud praemia obedientiae. Non est enim tanti unius meritum, ut universa quae naturaliter sunt instituta perturbet. Exercuisset se igitur in reliquis innata mortalitas, etiamsi primus ille in aeternitatem a diuturnitate migrasset. Non inficiabili conjectura, sed certo res tenetur exemplo: siquidem Enoch filii, immortalitate parentis non potuerunt asseri a conditione moriendi. Nec illud forte putetur occurrere, quoniam si non peccatores, justi tamen omnes ad immortalitatem sine intercessu corporalis dissipationis evaderent: siquidem Abel justorum primus, Noe, Abraham, Isaac, Jacob, et omnia sanctorum agmina, tam in Novo quam in Vetere Testamento, et meritum suum virtutibus, et naturam morte docuerunt. Rem in absoluto positam Christi quoque confirmavit auctoritas. Nam cum ei Sadducaeae questionem exemplo septinubae mulieris intulis-

C'est surtout à travers l'*Ad Florum* que nous connaissons la pensée de Julien. C'est donc surtout à travers le *Contra Iulianum opus imperfectum* qui le réfute que nous analyserons la pensée d'Augustin. Mais il faut d'abord relever un point qui se trouve de manière plus développée dans les oeuvres précédentes contre l'évêque d'Eclane.

a) Témoignage de la Tradition²¹²

Le problème du péché originel – surtout sa formulation – et l'attention à la mort physique dans un tel cadre théologique sont relativement nouveaux.

Julien ressentait la condamnation du pélagianisme comme l'invasion de l'Eglise par une théologie particulière, la victoire d'un parti. Il cherchera à montrer que la pensée d'Augustin n'était pas traditionnelle, qu'elle n'était en tout cas pas l'unique tradition.

Augustin se voit dans la nécessité d'appuyer ses affirmations sur la tradition pour qu'elles ne paraissent pas être de simples opinions novatrices élaborées par une théologie marginale. Je retiens ici les principaux aspects qui ont rapport à la mort physique.

sent, rogantes, si corporum excitatio crederetur, a quo marito esset potissimum vindicanda, respondit: „Erratis, nescientes Scripturas, neque Dei virtutem; in resurrectione enim neque nubent, neque uxores accipient; neque enim moriuntur“. Conscius operis sui, propter quid conjugia instituisset expressit, videlicet ut damna mortis fetura suppleret; statim autem cessatum ire munificam fecunditatem, cum mors avara cessaverit. Si ergo, Christo teste qui condidit, fertilitas ob hoc creata est, ut cum fragilitate confligeret, et haec conditio nuptiarum ante peccatum ordinata est; apparet quoque mortalitatem non ad praevaricationem spectare, sed ad naturam, ad quam spectare leguntur et nuptiae. Illa ergo lex quae promulgata est, id est, „Quacumque die ex interdicto ederis, morte morieris“: poenalis mors intelligitur, non corporalis; peccatis, non seminibus imminens; quam non incurrit nisi praevaricatio, non evadit nisi emendatio“ (c. Iul. imp. 6,30).

Cf. ci-dessus la note 41 du chapitre 2.

Le cas d'Abel et de Noé était déjà chez Rufin le Syrien; cf. Ruf. 39. Pour Enoch, cf. ci-dessus p. 170 et la note 176.

L'argument du mariage se trouvait déjà chez Rufin le Syrien; cf. ci-dessus p. 136.

²¹² Cf. G. MARTIL, *La Tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana*, Madrid 1943; F. PERAGO, *Il valore della tradizione nella polemica tra sant'Agostino e Giuliano d'Eclano*, dans *Annali della Facoltà di Lettere et Filosofia dell'Università di Napoli*, 10, 1962-1963, p.143-160; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p.264-274.

Augustin cite des passages où Cyprien dit que nous avons été chassés de l'immortalité et du paradis.²¹³ Comment avons-nous été chassés? On peut conclure qu'il pense que nous avons été chassés en Adam.²¹⁴ En fait, Cyprien n'avait pas dans son intention de définir que nous étions en Adam. On peut certes le déduire. Il voulait, dans le premier texte cité, par la présentation du jugement dernier, inciter aux bonnes oeuvres, dans les textes du *De mortalitate*, encourager à voir favorablement le jour de la mort, enfin, dans ceux du *De patientia*, expliquer le pourquoi de la lutte sur la terre tout en soulignant son caractère temporel. La mort, la perte de l'immortalité sont comme le résumé de la faiblesse humaine héritée d'Adam. La mort marquera la fin de ce temps pénible. Augustin n'attache pas d'attention à ces aspects. Il ne cite ces textes qu'à l'appui de la solidarité en Adam qu'il retrouve en chacun d'eux, exprimée dans le fait que les événements du paradis nous sont attribués; et la mort revient dans toutes ces citations.

Augustin mentionne aussi avec une rare constance ce texte-ci:

„D'ailleurs, si quelque chose pouvait empêcher des hommes de recevoir la grâce, ce serait plutôt, chez les adultes, chez les hommes mûrs et avancés en âge, leurs péchés, plus graves, qui pourraient constituer des obstacles; bien mieux: si même à ceux qui ont commis les fautes les plus graves et qui ont beaucoup péché contre Dieu par le passé est accordée, après leur venue à la foi, la remise de leurs péchés, et si aucun n'est écarté de la grâce, à combien plus forte raison doit-on ne pas en écarter un enfant qui vient de naître et qui n'a commis aucun péché, à cette réserve près qu'en naissant d'Adam selon la chair il a subi, par sa première naissance, la contagion de l'antique mort; toutefois il peut d'autant plus facilement s'approcher pour recevoir la remise des péchés, qu'il s'agit de lui remettre non ses péchés propres, mais ceux d'un autre.“²¹⁵

²¹³ Cf. c. ep. Pel. 4,8,21-24. Cf. F.-J. THONNARD, Le témoignage de saint Cyprien, dans BA 23, Paris 1974, = note complémentaire 44, p.824-825.

²¹⁴ Cf. c. ep. Pel. 4,8,24.

²¹⁵ „Ceterum si homines inpedire aliquid ad consecutionem gratiae posset, magis adultos et proectos et maiores natu possent inpedire peccata grauiora. porro autem si etiam grauissimis delictoribus et in deum multo ante peccantibus, cum postea crediderint, remissa peccatorum datur et a baptismo atque gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccauit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima natiuitate contraxit, quid ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria, sed aliena peccata“ (c. ep. Pel. 4,8,23). Le texte de Cyprien est tiré de l'Ep. 64 ad Fidem, 2. Cf. aussi pecc. mer. 3,5,10; c. Iul. 1,3,6; 1,4,14; 1,5,16; 3,17,31; ep. 217,5,16; c. Iul. imp. 1,106; 2,164; 2,214; 3,51; 6,21.

Il s'agit ici clairement de la mort spirituelle, comme l'interprète saint Augustin.²¹⁶

Pour Cyprien, la mort physique est une délivrance. A ce propos, Augustin fait un exposé très incisif sur la différence entre la conception manichéenne et chrétienne de la nature du mal dans l'homme et du sens de la mort qui en découle. Pour les catholiques, le corps de mort est la discorde entre le corps et l'esprit et la mort est une délivrance dans ce sens qu'elle marque le moment où la concorde est rétablie. Tandis que pour les manichéens, c'est l'union même des deux éléments qui est un mal et la mort en délivre en dissolvant la nature. Augustin souligne encore que puisque pour Cyprien c'est à la mort que l'on est délivré de la chair de mort, on ne peut donc pas être parfait en cette vie.²¹⁷

Conformément à la pensée que la mort est souhaitable parce qu'elle nous délivre de tout danger, Cyprien peut être proclamé bienheureux puisqu'il est mort en vainquant la dernière concupiscence, l'amour de la vie.²¹⁸

²¹⁶ „Postremo baptizandos etiam ante diem censet octauum, ne per contagium mortis antiquae prima natiuitate contractum pereant animae paruulorum, quomodo pereunt, si ex hominibus etiam fidelibus qui nascuntur non tenentur a diabolo, donec renascantur in Christo et eruti de potestate tenebrarum in regnum illius transferantur? [...] numquid ex Adam dicit in homines mortis condicionem sine peccati contagione transisse? non enim propter corporis mortem uitandam, sed propter peccatum, quod per unum intrauit in mundum, dicit per baptismum paruulis quamlibet ab utero recentissimis subueneri“ (c. ep. Pel. 4,8,24).

²¹⁷ „Vide quemadmodum instruat baptizatum populum doctor egregius [...] ut humanam incolumitatem salutemque naturae in hoc esse intelligant constitutam, non ut caro et spiritus, tanquam inter se naturaliter inimica, sicut Manichaeus desipit, separentur; sed potius tanquam ex vitio discordiae sanata concordent. Hoc est enim liberari a corpore mortis huius, ut vitae fiat, quod modo corpus est mortis, ipsa in eo morte moriente; fine discordiae, non naturae. Unde dicitur etiam illud, ‘Ubi est, mors, contentio tua?’ Quod non in hac vita perfici, idem quoque testis est Martyr in epistola de Mortalitate, ubi apostolum Paulum propterea dicit, ‘concupiscere dissolvi et esse cum Christo, ut nullis jam fieret peccatis et vitiis carnis obnoxius’ “(c. Iul. 2,3,6).

Cf. aussi c. ep. Pel. 4,10,27-28. Cf. ci-dessus p. 54-55.

²¹⁸ „Merito finitis aliis omnium cupiditatum certaminibus sanatisque vulneribus, cum extrema et omnium maxima vitae huius cupiditate, pro Christi veritate pugnasti, et ejus in te gratiae largitate vicisti. Secura est corona tua“ (c. Iul. 2,8,25).

Le texte de l'évêque de Constantinople qu'Augustin cite parle directement de la mort physique. Il montre en quoi c'est là un témoignage de la situation de l'homme déchu. L'humanité est déchue de son état d'immortalité; le démon l'a rendu mortelle. Donc, tous ceux qui sont mortels sont touchés par cette pénalité. C'est aussi le cas des enfants et s'ils sont punis, c'est qu'ils sont coupables et ils ont besoin du Christ pour être rendus à la vie.²²⁰ Puis suivent les extraits d'une homélie sur l'*Epître aux Romains*, spécialement sur 5,12ss où Jean Chrysostome interprète *mors* dans le sens physique et comme une peine. Augustin se contente de citer sans commentaire.²²¹ Il exploite seulement brièvement l'interprétation de Rm 6,3, „*mors au péché*“ par le baptême, en demandant: mort à quel péché? et répondant: au péché originel.²²²

Grégoire de Nazianze²²³

Augustin rapporte un passage qui présente la résurrection comme la délivrance du corps de mort.²²⁴

²¹⁹ Cf. B. ALTANER, *Kleine patristische Schriften*, p.302-311. Augustin ne semble connaître saint Jean Chrysostome que dans le cadre de la controverse pélagienne. Cf. aussi F.-J. THONNARD, *Saint Jean Chrysostome et saint Augustin dans la controverse pélagienne*, dans *Revue des Etudes Byzantines*, 25, 1967, p.189-218; J.-P. BOUHOT, *Version inédite du Sermon „Ad Neophytos“ de saint Jean Chrysostome, utilisée par saint Augustin*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 17, 1971, p.27-41.

²²⁰ „Flebat Christus, quod eos qui immortales esse poterant, diabolus fecit esse mortales‘. [. . .] Si diabolus omnes qui immortales esse poterant, fecit esse mortales; unde etiam parvuli moriuntur, si obnoxii peccato primi illius hominis non sunt? Numquid ergo, nisi per eum in quo omnes vivificabuntur, etiam parvuli de regno mortis eruuntur?“ (c. Iul. 1,6,24). En c. Iul. 1,7,33, est utilisé le mot *immortalitas*. Cf. aussi c. Iul. imp. 6,7.

²²¹ „Hoc idem est“, inquit, „quod dicitur, quoniam quidem mortem et damnationem potuit peccatum inducere, gratia autem non unum illud tantummodo interfecit peccatum, sed etiam post illud introeuntia peccata“ (c. Iul. 1,6,27).

²²² „Nonne de baptisate Apostoli verba, ut ait, ‚Quicumque baptizati sumus in Christo, in morte illius baptizati sumus‘; sic exponit, ut dicat ita eum peccato mori, qui baptizatur in Christo, sicut carne est mortuus Christus; quia in morte Christi baptizari nihil est aliud quam peccato mori? Cui ergo peccato parvulus moritur, si originale non traxit?“ (c. Iul. 1,6,28). Cf. aussi *ibid.* 1,7,33.

²²³ Cf. B. ALTANER, *Kleine patristische Schriften*, p.227-285.

²²⁴ Cf. c. Iul. 2,3,7.

Augustin cite un texte qui donne une précision sur la mort-délivrance. La mort par elle-même ne supprime pas le corps de mort, la situation déchuée de l'homme; le pécheur qui meurt demeure dans son péché.²²⁵

Augustin se réfère aussi à „plusieurs“ qui ont écrit sur le bien de la mort.²²⁶

b) Le *Contra Iulianum opus imperfectum*

Dans la préface, Augustin présente les adversaires pélagiens contre lesquels il avait écrit le *De nuptiis et concupiscentia* qui est le premier ouvrage contre Julien, comme défendant deux points: qu'Adam aurait subi la mort corporelle, même s'il n'eût pas péché; que le genre humain n'a pas été vicié en lui. Il en tire la conclusion qu'ils plaçaient dans le paradis même les souffrances et la mort.²²⁷ On reconnaît les deux premières propositions condamnées à Carthage en 411 et reprises dans les sentences successives. Augustin essaye de faire entrer les idées de Julien dans les thèses unanimement condamnées par l'Eglise et l'Empire.

Le première, qui s'occupe proprement de la mort physique, avait été abordée brièvement au début de la querelle, en particulier dans le *De peccatorum meritis et remissione*, pour ne plus être reprise que dans les sommaires résumant les points condamnés. On retrouve ici le point initial ranimé par Julien.

²²⁵ „Beata igitur mors quae nos peccato eripit, ut reformet Deo. ‚Qui enim mortuus est, iustificatus est a peccato‘. ‚Numquid naturae fine‘, inquit, iustificatur a peccato aliquis? Non utique: quoniam qui peccator moritur, in peccato manet; ille autem iustificatur a peccato, cui per Baptismum peccata omnia remittuntur“ (c. Iul. 2,5,14). Pour la pensée d'Ambroise sur la mort, cf. H.-Ch. PUECH - P. HADOT, L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le Commentaire de saint Ambroise sur l'Evangile de saint Luc, dans *Vigiliae Christianae*, 13, 1959, p.204-234.

²²⁶ „Quamuis enim bonis conferatur per mortem plurimum boni, unde nonnulli congruenter etiam de bono mortis disputauerunt . . . “ (c. ep. Pel. 4,4,6). Cf. BA 23, p.563, note 24.

²²⁷ „Adversus haereticos Pelagianos, qui dicunt Adam, etiamsi non peccasset, fuisse corpore moriturum nec in illo humanum genus esse vitiatum, unde sequitur eos, ut mortes et mortiferos morbos et omnia mala, quae videmus et parvulos perpeti, etiam in paradiso futura fuisse contendunt, si nemo peccasset, scripsi librum ad comitem Valerium, cuius libri est titulus *De nuptiis et concupiscentia*“ (c. Iul. imp., praefatio).

Augustin répond que le contexte de Rm 7,24-25 laisse clairement entendre que *corps de cette mort* signifie l'impuissance à faire le bien. Puis il attaque Julien sur le point de la mort elle-même: l'évêque d'Eclane interprétait *corps de cette mort* par le péché parce qu'il ne voulait pas reconnaître, à l'avis d'Augustin, que Paul demandait d'être délivré de la mortalité parce qu'il pensait qu'elle était naturelle.

Dans la notion de *corps de cette mort*, la mortalité physique n'avait jusqu'ici jamais été prise comme le point principal. Cela désignait avant tout la faiblesse morale de l'homme et les restes permanents du péché originel qui expliquaient la nécessité absolue de la grâce, l'imperfection de l'homme sur la terre et la transmission du péché originel. Même dans les premiers ouvrages contre Julien, en particulier le *De nuptiis et concupiscentia*, *corps de cette mort* désignait surtout l'insoumission du corps qui se révèle dans l'acte conjugal et qui est le lieu de la transmission du péché originel. Cette idée n'est pas absente – loin de là – dans le *Contra Iulianum opus imperfectum*. La mort était une caractéristique, un point sensible de cette situation de déchéance. Dans le présent débat, la mort situe les diverses étapes de l'homme: – au paradis: corps de vie et pas de libido; – après la chute: corps de mort et libido; – après le décès: corps mort, sans libido; – enfin corps ressuscité, toujours sans libido qui, elle, ne ressuscite pas.²²⁹

Mais la mort physique est au centre de la notion de *corps de cette mort*.

Mort physique

Julien sait que, si l'on admet que la mort physique est une punition, on devra aussi accepter l'ensemble des affirmations d'Augustin et particulièrement la transmission du péché originel. Aussi, avait-il donné d'autres interprétations aux textes de l'Écriture parlant d'une mort transmise, soit en niant son caractère pénal, soit en disant qu'il s'agissait de la mort spirituelle. En fait, le vrai désaccord, au départ, ne porte pas sur la mortalité originelle, ni sur le statut d'Adam dans le paradis, mais sur le sens de la mortalité dans l'état actuel de l'homme. Pour Augustin, c'est bien plus qu'une réalité natu-

²²⁸ Cf. ci-dessus p. 86-88 et la note 43 du chapitre 3. Cf. aussi ci-dessus p. 173s. Cf. enfin ma note 14 du chapitre 2.

²²⁹ „Non enim est nisi in corpore mortis hujus, de quo liberari cupiebat Apostolus: nec erat, aut non talis erat in corpore vitae illius, quam peccando perdidit homo, qui factus est rectus: nec sicut aliqua substantia, liberatis separatique nobis libido in alium locum est migratura; sed sicut infirmitas in nostrae salutis perfectione peritura: quamvis jam nunc esse desinat post corporis mortem. Neque enim in corpore mortuo adhuc potest esse, quae nisi in corpore mortis non potest esse: sed quae peritura est in corporis morte, non est resurrectura resurgente corpore sine morte“ (c. Iul. imp. 5,13). Cf. aussi ibid. 6,13.

relle dont Dieu simplement n'empêcherait plus les effets, il s'agit d'une condition pénale de faiblesse inscrite à travers le corps à tout homme et à toute l'humanité.²³⁰

Augustin va, en s'appuyant sur le sens commun, l'Écriture et les „auteurs“, démontrer que la mort ne peut être neutre. Le fait que tous la craignent et la rejettent est une preuve: la mort est pénale, même si Dieu peut rendre la mort avantageuse.²³¹ Contre la mortalité naturelle, il en appelle au sens commun des fidèles qui ont à souffrir de la maladie et de la mort: Julien place tout cela au paradis!²³²

Augustin est, lui, tellement attentif à exclure toute mort du paradis qu'il envoie les animaux mourir dehors;²³³ c'est en vue de préserver le paradis de

²³⁰ „Scimus vos ideo dicere peccato hominis naturae statum non mutari, quia deseruistis fidem catholicam, quae dicit primum hominem sic factum, ut non haberet moriendi necessitatem, peccato autem ita hunc statum naturae fuisse mutatum, ut hominem necesse sit mori. [. . .] Corpus mortuum est propter peccatum“; et vos non vultis peccato statum mutatum esse naturae. [. . .] Deinde quaero, utrum vitio careat natura peccatrix; quod si absurdissimum est, habet ergo vitium; si habet vitium, procul dubio vitiata est“ (c. Iul. imp. 1,96). Cf. Fr. REFOULE, *Misère des enfants et péché originel* d'après saint Augustin, dans *Revue Thomiste*, 63, 1963, p.341-362.

²³¹ „Quoniam mortem nisi aeternam non vis esse poenalem; si mors poenalis non est, quae a corpore animam separat, cur eam timet natura, quam sic laudas, ut neges esse vitiatam? Quid causae est, ut infans, ubi paululum ab infantia progredi coeperit, iam formidet occidi? Cur non ita, ut in somnum, sensus est proclivis in mortem? Cur magni habentur, qui mortem non metuunt, hique tam rari sunt? [. . .] Si ergo frustra mors timetur, ipse timor eius est poena; si autem anima separari a corpore naturaliter vult, ipsa mors poena est, quamvis eam in usum bonum gratia divina convertat“ (c. Iul. imp. 2,186). Cf. aussi *ibid.* 6,27.

Pour l'évolution de la pensée d'Augustin sur la peur de la mort, cf. ci-dessus p. 18; 22; 53; 84-85; 153-154.

²³² „Non enim potestis dicere, leniter homines in paradiso fuisse morituros, si nemo peccasset: quia et hoc contra vos est. Si enim tunc leniter morerentur, et nunc tam aspere moriuntur, per peccatum hominis mutata est humana natura: quod vos negantes, consequenter cogimini tales omnino mortes, quales nunc sunt, loco illius tantae felicitatis et iucunditatis imitere; ac per hoc et innumerabilia genera morborum, tam gravia, tamque intolerabilia, ut eis homines compellantur in mortem. [. . .] De qua contagione nobiscum pertinaciter pugnas, et ne ista credatur, et ipsum peccatum primi hominis, et supplicium ejus extenuas, et dolores, labores, et mortes in paradisum introducere impudentissima et impiissima contentione conaris“ (c. Iul. imp. 6,27). Cf. aussi *ibid.* 1,67; 3,57; 3,75; 5,23; 6,5; 6,25.

²³³ „Ergo et in paradiso omnia ista mala futura fuisse creditis, si nemo peccasset, et mortes illic hominum tamquam pecorum cogitatis, quia omnibus ibi communem mortalitatem corporum creditis. O miseri, si beatitudinem loci illius christiano cogitareis affectu nec bestias ibi morituras fuisse crederetis sicut nec saevituras, sed hominibus mirabili mansuetudine subditas nec pastum de alternis mortibus quaesituras, sed communia, sicut scriptum est, cum hominibus alimenta sumpturas. Aut si istas ultima senecta dissolveret, ut sola ibi natura humana vitam possideret aeternam, cur non credamus, quod auferrentur de paradiso moriturae vel inde sensu imminentis mortis exirent, ne mors cuiquam viventi in loco vitae illius eveniret?“

toute mortalité que l'homme devenu mortel en est chassé.²³⁴ Dans la même ligne, Augustin ne parle plus sans restriction de la mortalité de la „nature pure“.²³⁵ Il ne dit plus que la nature de l'homme était „en soi“ mortelle, mais „en droit“, c'est-à-dire que l'homme – possédant „de droit“ l'immortalité – pouvait mériter de mourir.²³⁶ Il y a ainsi deux mortalités: celle où Adam pouvait être condamné à mourir et celle où maintenant l'homme ne peut pas ne pas mourir.²³⁷ En parallèle, Augustin rappelle la distinction entre les deux immortalités, celle où l'on peut ne pas mourir et celle où l'on ne peut pas mourir.²³⁸ Au paradis, Adam avait et le premier genre de mortalité et le premier genre d'immortalité.

Nam neque ipsi, qui peccaverant homines, mori potuissent, si non de habitatione tantae felicitatis, merito iniquitatis exissent“ (c. Iul. imp. 3,147).

²³⁴ Cf. le texte cité à la note précédente. Cf. aussi c. Iul. imp. 3,161.

²³⁵ „Scis, inquam, in libris, quos ad Marcellinum edidi, me vehementer egisse contra incipientem surgere iam tunc haeresim vestram, ne crederetur Adam, etiamsi non peccasset, fuisse moriturus. Sed quoniam mortalem hactenus dixi, quia poterat mori – poterat namque peccare –, tu eis, qui libros non legerunt nec fortasse lecturi sunt, fuco insidiosi, si haec tua legerent, subripere voluisti, quasi ego ita dixerim Adam mortalem factum, ut sive peccaret sive non peccaret, moriturus esset. 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“ (c. Iul. imp. 1,68). Cf. A. De VEER, *Le don d'intégrité de l'état de justice originelle*, dans BA 23, Paris 1974, = note complémentaire 15, p.717-721 (avec bibliographie).

²³⁶ A l'origine, il y avait une différence de nature entre le corps de l'homme et celui des animaux: „quemadmodum mors atque corruptio belluinis humanisque corporibus potuit non esse communis, quamvis communis eis esset terrena materies . . .“ (c. Iul. imp. 4,43).

²³⁷ „Secundum illam vero definitionem, qua et ille immortalis dicitur cuius est in potestate non mori, quis neget Adam esse conditum hujus potestatis? Quoniam qui habebat potestatem nunquam peccandi, profecto habebat potestatem nunquam moriendi. Illud ergo est quod contra vos dicitur, hoc dogma vestrum, quo putatis Adam, sive peccaret, sive non peccaret, fuisse moriturum, omnino esse falsissimum. Quae cum ita sint, quo pacto ego dicerem, quod me dixisse mentiris, Adam secundum naturam mortaliter institutum, quasi urgeretur necessitate moriendi; cum in mortem nisi propter peccatum non posset urgeri? Aut quomodo eum mori non potuisse pronuntio, cum esse mortuum sciam; et utique si mori non potuisset, mortuus non esset? Sed plane illum non mori potuisse pronuntio. Aliud est autem non posse mori, aliud posse non mori: illud majoris est immortalitatis, hoc minoris. Si duo ista discernis, et quod vos de Adam dicitis, et quod nos contra vos dicimus, cernis. Vos enim dicitis, Sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset: nos autem dicimus, Quamdiu non peccaret, moriturus non esset; et si nunquam peccasset, mortuus non esset“ (c. Iul. imp. 6,25). Cf. aussi *ibid.* 1,71; 6,30.

²³⁸ Cf. aussi c. Iul. 4,14,69. La conception de l'immortalité du paradis terrestre est la même que celle du *De peccatorum meritis et remissione* (cf. ci-dessus p. 149): c'est une „certaine“ immortalité avec la nécessité de manger, spécialement du fruit de l'arbre de vie pour ne pas vieillir et mourir.

La position des adversaires est la même que celle que l'on a trouvée dans le *De peccatorum meritis et remissione*.²³⁹ Et, comme alors, Augustin pense que le corps est, de „frabrication“, mortel mais que l'homme n'est pas fait naturellement pour mourir. S'il ne pèche pas, il est normal qu'il ne meure pas. L'immortalité, au sens de ne pas devoir mourir, n'est pas un privilège exceptionnel; par contre la mortalité est une punition. Pour Julien, un peu comme pour Rufin le Syrien, l'homme est naturellement mortel. Il peut, par un privilège particulier, recevoir l'immortalité sans passer par la mort, comme cela aurait été le cas pour Adam s'il avait respecté le précepte. Mais de devoir mourir n'est pas nécessairement une punition. Julien veut montrer que la situation face à la mort est la même pour Adam et pour les autres hommes. Pour Augustin, par contre, il y a une profonde différence, aussi n'accepte-t-il plus de penser qu'Enoch et Elie soient préservés de la mort, ayant vécu en justes. Cela laisserait supposer que la mort n'est pas pénale par héritage, mais selon le péché personnel. Ils reviendront pour mourir.²⁴⁰

Augustin a tort d'accuser Julien de dire qu'Adam serait mort qu'il pêchât ou non, idée qu'il ne lui attribuait pas encore dans le *Contra duas epistulas Pelagianorum*.²⁴¹ Il a tort de dire aussi que Julien place au paradis la mort, le deuil, la douleur, car la mort naturelle initiale était sans doute différente de celle que l'on connaît aujourd'hui.

Si Augustin a tort d'attribuer à son adversaire deux affirmations qui lui sont étrangères, il a par contre raison de faire remarquer que la pensée de Julien, malgré certaines formules, n'est pas „neutre“ et ne se laisse pas confondre avec l'opinion générale de l'Eglise.

Julien avait encore repris deux objections. La première, qui avait déjà été clairement proposée par Rufin: si la mort est conséquence du péché, elle doit disparaître chez le baptisé. Augustin répond brièvement, affirmant seulement que l'on peut faire bon usage des souffrances que Dieu laisse à ses amis et dont on recevra récompense.²⁴² La deuxième qui avait aussi déjà

²³⁹ Cf. p. 149-150.

²⁴⁰ „Quapropter exempla Enoch et Eliae non potius quam vos adjuvant. Deus quippe in his duobus ostendit, qui etiam illis quos dimisit de paradiso, praestaturus esset, si peccare noluissent: inde namque ejecti sunt isti, quo trajecti sunt illi. [. . .] Qui sane creduntur ad exitum temporis redituri in has terras, ut etiam ipsi cum morte confligant, et quod primi hominis propagini debetur exsolvant“ (c. Iul. imp. 6,30). Cf. aussi ep. 193.

Cf. ci-dessus p. 170 et la note 176.

²⁴¹ Cf. c. ep. Pel. 4,2,2; 4,4,6-8.

²⁴² „Numquid enim quia mortem dicimus peccati esse supplicium, ideo dicendum est eam post remissionem peccatorum non debuisse contingere? Hae quippe, quasi natura praevaricatione vitata dicimus poenas esse peccati, ideo etiam post remissionem peccatorum manent, ut probetur fides, quam de venturo credimus saeculo, ubi ista non erunt. Neque enim fides

été suggérée par Rufin, comparait la puissance du démon et celle de la grâce. Augustin répond que la grâce du Christ est plus abondante que la contamination d'Adam parce qu'elle donne la vie éternelle à l'âme et au corps alors que le péché d'Adam ne donne que la mort temporelle; et aussi la mort éternelle pour ceux qui ne sont pas délivrés, doit ajouter Augustin contre l'objection de Julien à sa première réponse, à savoir: si la grâce montre sa surabondance par rapport à la contamination en raison de la durée dans l'effet, il faut admettre que seule la mort temporelle et physique est transmise et non le péché.²⁴³

Augustin apporte un nouvel argument pour soutenir la présence du péché originel dans l'enfant non-baptisé: l'enfant ne peut pas subir la mort sans avoir péché, sinon la mort innocente du Christ ne serait plus unique. En effet, si sa mort n'est que semblable à celle des enfants comment pourrait-on y voir l'acte rédempteur. C'est en subissant la mort-châtiment alors qu'il était innocent que le Christ a fait éclater le cadre de la stricte justice et instauré le règne de la grâce; subissant une mort imméritée, il peut donner une vie imméritée.²⁴⁴

esset, si propterea crederemus, quia continuo nobis nihil dolendi et non moriendi praemium redderetur" (c. Iul. imp. 6,26). Cf. aussi ibid. 2,92-93; 3,154; 6,29.

²⁴³ „Iulianus. [...] Ut enim breviter, qui tenendum constet, appareat: ab apostolo dona Christi peccato primi hominis praeferuntur; tu per hoc peccatum tuum id est traducis unam dicis an duas transisse mortes? Si unam et corporalem, ut hic confessus es, constat gratiam Christi antecellere peccato primi hominis et iam nascitur nemo peccator, quia, si, ut supra dixisti, regnum peccati est, ut in secundam homo mortem id est in poenam perpetuam praecipitur, et per Adam mortem corporis solum advectam dicis, nec peccatum per Adam posteros nec mors aeterna transmittitur. [...] Sin autem dixeris per peccatum Adae naturalem factam esse iniquitatem duasque accidis mortalitates, unam aeternam, alteram temporalem, per Christi autem gratiam unam interim auferri a persona, non a natura, id est perpetuam, temporalem vero remanere, apostolus convincitur falsitatis, qui dixit multo magis profuisse gratiam quam nocuisse peccatum; apostolus autem argui non potest tu igitur iure reprobabis.

Augustinus. Ego dixi una resurrectione beatorum ambas mortalitates tolli, et istam, ne sit anima sine corpore suo, et illam, ne aggravetur vel affligatur anima etiam corpore suo. Sic autem ista fidelibus ad tempus relinquitur, ut habeat per illam fides adiumentum, quemadmodum postea reis tollitur, ut, quod se suo corpore non recedunt, miseriae sit incrementum. Ac per hoc eis qui regenerantur in Christo et de isto saeculo maligno electi exeunt, manifestum est plus prodesse gratiam quam nocuisse peccatum, quod per unum hominem in mundum intravit et cum morte per omnes homines pertransiit" (c. Iul. imp. 2,99-100).

²⁴⁴ „Poenam dicunt transire sine culpa et innocentes paruulos iniusto supplicio puniri trahendo mortem sine meritis mortis. quod de uno solo mediatore dei et hominum homine Christo Iesu catholica fides nouit, qui pro nobis mortem, hoc est peccati poenam, sine peccato subire dignatus est. sicut enim solus ideo factus est hominis filius, ut nos per illum dei filii fieremus, ita solus pro nobis suscepit sine malis meritis poenam, ut nos per illum sine bonis meritis consequeremur gratiam, quia, sicut nobis non debebatur aliquid boni ita nec illi aliquid mali. commendans ergo dilectionem suam in eos quibus erat daturus indebitam uitam pati

Dans la discussion sur le péché originel, la possibilité de la solidarité héréditaire entraîne Julien à objecter la loi de l'A.T. interdisant de venger sur les enfants en les tuant les fautes de leurs pères. Augustin accepte cette loi pour les hommes, mais revendique pour Dieu, exemples de l'A.T. à l'appui, le droit, sans injustice, de faire mourir les enfants pour les fautes de leurs parents.²⁴⁵ L'homme est, lui, incapable de juger les choses cachées. Mais il n'y a rien à dire contre le jugement de Dieu faisant passer la mort dans tout le genre humain à la suite de la faute de son premier père.²⁴⁶

Mortalité

Alors que dans le *Contra duas epistulas Pelagianorum* le terme *mortalitas* avait de nouveau été utilisé dans le sens de situation du corps désobéissant,²⁴⁷ maintenant que la mort physique redevient un point important de la discussion, il reprend son sens plus précis de corruptibilité du corps. La mortalité est l'ombre de la mort, c'est-à-dire de la seconde mort vers laquelle elle entraîne l'homme à moins qu'il n'aille vers la vraie vie. Cette deuxième mort est irrémédiable.²⁴⁸

pro eis uoluit indebitam mortem. hanc singularem mediatoris praerogatiuam Pelagiani euacuare conantur, ut hoc iam non sit in domino singulare, si Adam ita propter culpam mortem passus est debitam, ut paruuli ex illo nullam trahentes culpam mortem patiantur indebitam" (c. ep. Pel. 4,4,6).

²⁴⁵ „Iulianus. [. . .] Pollicitus eram hoc ipsum divinae me legis testimonio comprobare, id est iniquissimum esse, si generatium scelera nascentibus eorum liberis imputentur, sicque id adversari deum, ut etiam in sua lege praescripserit, ne tale quicquam iudicantem deformitas perpetraret. [. . .]

Augustinus. De filiis hoc dixit iam natis, non in primo parente damnatis, in quo omnes peccaverunt et in quo omnes moriuntur. Et hoc, quidem praeceptum dedit hominibus iudicantibus, ne pater pro filio vel filius pro patre moreretur, cum reus tantummodo pater esset inventus aut filius. Ceterum iudicia sua deus, sive cum per se ipsum sive cum per homines iudicat, quibus dat propheticum spiritum, non alligavit hac lege" (c. Iul. imp. 3,12).

Cf. aussi la suite: 3,13ss et aussi 4,128.

²⁴⁶ „Amessias homo fuit, cui non licebat iudicare de occultis, quae nosse non poterat; ideo praeceptum, quod datum est homini, in iudicio suo tenuit, ut pro peccato parentum non occideret filios. Peccatum autem tam magnum, ut verteret in naturam, quod per unum hominem intravit in mundum, sine quo nullus homo nascitur, quomodo posset ab hominibus vindicari, quandoquidem ita in omnes homines cum morte pertransiit, ut ei sua poena sit comes usque ad interitum sempiternum, nisi ubi gratia divina generationem regeneratione sanaverit? Hoc ergo ad dei iudicium, non ad hominum pertinet, sicut alia multa, de quibus homines omnino iudicare non possunt" (c. Iul. imp. 3,33).

²⁴⁷ „Et ideo ‚apostolos‘, quia homines erant et corpus, quod corrumpitur et adgrauat animam, in huius uitae mortalitate portabant . . .“ (c. ep. Pel. 1,11,24).

²⁴⁸ „Hanc quoque mortalitatem, in qua decurrit hoc saeculum, e contrario umbram mortis intelligit: mortem vero, cujus haec umbra est, illam commemorat, quae secunda mors dicitur, de quo nemo, cum in eam venerit, revertetur" (c. Iul. imp. 6,12).

Cependant, Augustin emploie, à propos du Christ, le terme *mortalitas* dans un autre sens. Le Christ a notre mortalité, sans avoir le péché originel, parce que sa conception ne fut pas marquée par la concupiscence. La mortalité ne comporte pas nécessairement la culpabilité, mais la faiblesse, la mort.²⁴⁹ Il n'a pas la concupiscence. Il donne l'exemple de la patience.²⁵⁰

La distinction entre immortel et mortel désigne ce qui est déjà régénéré par le baptême et ce qui ne l'est pas encore.

L'homme a donc en lui une semence immortelle et une autre mortelle. Il est en même temps vivant par le baptême et *corps de cette mort*. C'est ainsi qu'il est possible qu'il engendre un mort (au sens spirituel).²⁵¹ L'immortalité est particulièrement l'état sans concupiscence à combattre.²⁵²

Mort du Christ

Le Christ n'est pas seulement mort à cause des péchés, mais aussi mort au péché; comme il n'avait pas de péché ni originel, ni personnel, cela ne peut s'expliquer que si le corps qu'il a pris était à la ressemblance de notre corps de péché et donc seulement si nous-mêmes nous avons un corps de péché. C'est en ayant un vrai corps et en souffrant une vraie mort que le Christ nous donne une vraie rémission des péchés.²⁵³

Augustin se fait une idée très précise de l'homme en union avec le Christ. Expérimenter ce qu'il a vécu donne une communion plus intime. Dernière étape de cette expérience qui rapproche, celle qui en est aussi le sommet, est le passage par la mort et le recouvrement du corps à la résurrection.

²⁴⁹ „Caro itaque Christi mortalitatem de mortalitate materni corporis traxit, quia mortale corpus ejus invenit: contagium vero peccati originalis non traxit, quia concumbentis concupiscentiam non invenit. Si autem nec mortalitatem, sed solam substantiam carnis de matre sumpsisset; non solum caro ejus caro peccati, sed nec similitudo carnis peccati esse potuisset“ (c. Iul. 5,15,54).

²⁵⁰ Cf. c. Iul. 5,15,55.

²⁵¹ „Homo enim qui spiritualiter natus, carnaliter gignit, utrumque habet semen, et immortale unde se gaudeat vivum, et mortale unde generet mortuum“ (c. Iul. 6,5,14).

²⁵² „Ut autem resurrectionis tempore non sit omnino [concupiscentia] in vivente corpore nec dolente, praemium est eorum qui contra eam fideliter certaverunt, qui languore sanato immortalitate beatissima vestientur“ (c. Iul. 6,16,50).

²⁵³ „Propter auferenda enim nostra peccata, sed tamen peccato mortuus est, et hoc quomodo, qui nullum habuit omnino peccatum nec originale nec proprium, nisi quia similitudo, cuius rei similitudo erat, eius nomen accepit? Novimus enim Christum in similitudine venisse carnis peccati, quoniam in vera carne venit, sed non sicut alii homines in carne peccati; mortuus est ergo ille similitudini peccati, quam gerebat in carne mortali, ac sic mysterium nostrae salutis implevit, ut nos peccato moreremur, cuius ille similitudinem gessit. Ideo in morte[m] ipsius baptizamus, quia sicut in illo vera mors facta est, ita in nobis vera fit remissio peccatorum“ (c. Iul. imp. 2,225).

Après cela seulement l'homme pourra avoir atteint le degré maximum de communion au Christ.²⁵⁴

Le Christ est l'unique sauveur, aussi pour ceux de l'A.T., autrement il serait mort pour rien.²⁵⁵ Si la nature ou la loi justifient, le Christ est mort pour rien; les pélagiens disaient que le Christ rendait le salut plus facile.²⁵⁶

Le salut par le Christ vaut aussi pour Adam qu'il a sauvé en descendant aux enfers.²⁵⁷

Au-delà de la mort

Dans toutes les oeuvres contre Julien, revient constamment l'insistance sur la misère de la condition humaine en ce monde et sur le contraste que représente la vie de l'au-delà si fortement désirable.²⁵⁸ L'épanouissement total aura lieu à la transformation des corps. Cette résurrection délivre le sauvé de deux morts: la mort physique, séparation de l'âme et du corps et la mort qui est une situation de division interne conduisant à la mort éternelle. Quant au pécheur, bien que la concupiscence s'éteigne à la mort, il ressuscitera pour sa peine.²⁵⁹

²⁵⁴ „Et quomodo iam perfecte cognouerat uirtutem resurrectionis eius, cui restabat eam plenius tempore resurrectionis carnis experiendo cognoscere? et quomodo iam perfecte cognouerat communicationem passionum eius nondum pro illo passionem mortis expertus?“ (c. ep. Pel. 3,7,21). Cf. B. STUDER, *Le Christ, notre justice, selon saint Augustin*, p.119-121.

²⁵⁵ „Agnoscimus haeresim vestram; definivit enim Pelagius, quod non ex fide incarnationis Christi antiqui vixerint iusti, quia videlicet nondum in carne venerat Christus, cum profecto id futurum non praenuntiassent, nisi priores utique credidissent; sed in hanc absurditatem cecidistis, dum defenditis esse potuisse per naturam legemque iustitiam, utrumlibet autem si verum est, ergo Christus gratis mortuus est“ (c. Iul. imp. 2,188). Cf. J. PLAGNIEUX, *L'unique médiateur, l'homme Jésus-Christ*, dans BA 22, Paris 1975, = note complémentaire 17, p.729-732 (avec bibliographie. Cf. aussi, bien que sans rapport direct avec mon sujet: J. McWILLIAM-DEWART, *The Christology of the Pelagian Controversy*, dans *Studia Patristica*, XVII, Part Three, Oxford 1982, p.1221-1244).

²⁵⁶ „Aperte dicite: Iustificari natura, iustificari lege possemus; gratis mortuus est Christus. Sed formidantes multitudinem christianam Pelagianum verbum supponitis et quaerentibus a vobis, quare mortuus sit Christus, si natura vel lex efficit iustos, respondetis: Ut hoc ipsum facilius fieret, quasi posset, quamvis difficilius, fieri tamen sive per naturam sive per legem“ (c. Iul. imp. 2,198).

²⁵⁷ „Adam vero in tam multis posteris suis, ut eos ullus numerare non possit, gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum a sempiterno supplicio liberatur, et 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“ (c. Iul. imp. 6,22). Cf. aussi *ibid.* 6,30. Cf. ci-dessus p. 65 et la note 166 du chapitre 2.

²⁵⁸ Cf. par exemple c. ep. Pel. 3,7,17ss.

²⁵⁹ Cf. c. Iul. imp. 2,100 cité à la note 243.

La peine des enfants morts sans baptême est si minime que, bien qu'ils y demeurent éternellement, on ne peut pas dire qu'il eût mieux valu pour eux de ne pas être nés.²⁶⁰

Au jugement, les péchés seront encore remis, mais plus dans le royaume.²⁶¹

Bien qu'il ait réfléchi longuement à ce sujet de l'au-delà durant cette même période mais en dehors du contexte pélagien,²⁶² et bien que la question ait été soulevée à Diospolis contre Pélage²⁶³ et que celui-ci ait été effectivement d'un avis différent,²⁶⁴ Augustin se contente d'affirmations sans polémique. Il semble qu'à aucun moment de la querelle, ce sujet n'ait été ressenti comme une divergence à discuter.²⁶⁵

3. *Marius Mercator*

Marius Mercator²⁶⁶ est un laïc adonné à la vie ascétique, intéressé par la théologie et qui se veut défenseur de l'orthodoxie. Présent au moins momentanément en Afrique en 418, il est à Rome vers 418-419 où il suit le déroulement de la controverse pélagienne. Il assiste à une discussion menée par Julien d'Eclane.

Les écrits antipélagiens qui nous sont parvenus de lui sont relativement tardifs dans cette querelle; ils sont composés vers 428-433 en Orient où ont trouvé refuge Celestius, Pélage et Julien d'Eclane après leur condamnation en Occident et où se déroule la phase finale de l'hérésie pélagienne proprement dite.

²⁶⁰ „Quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum, nec ulis propriis aggravantur, in damnatione omnium levissima futuros? Quae qualis et quanta erit, quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere quod eis ut nulli essent quam ut ibi essent, potius expediret“ (c. Iul. 5,11,44). C. F. CAYRE, Une rétractation de saint Augustin. Les enfants morts sans baptême, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, 12, 1952, p.131-143.

²⁶¹ „Et peccata quidem nulla remittuntur in regno: sed si nulla remitterentur in iudicio illo novissimo, puto quod Dominus non dixisset de quodam peccato: „Non remittetur neque in hoc saeculo, neque in futuro“ [Mt 12,32]“ (c. Iul. 6,15,45).

²⁶² Cf. J. NTEDIKA, L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin.

En ciu. 21,13,24, on retrouve le même citation de Mt 12,32.

²⁶³ Cf. gest. Pel. 3,9-12.

²⁶⁴ Cf. G. De PLINVAL, Le châiment réservé aux pécheurs, dans BA 21, Paris 1966, = note complémentaire 63, 3°, p.628-629.

²⁶⁵ Cf. cependant ep. 4°.

²⁶⁶ Cf. O. WERMELINGER, Marius Mercator, dans DSp, vol. 10, Paris 1978, col. 610-615. Je me suis aussi servi d'un projet d'article de Ch. FRAISSE-COUE, pour la Prosopographie du Bas-Empire, t. 2, Italie.

Marius Mercator avait déjà manifesté un intérêt particulier pour le sujet de la mort dans les lettres qu'il avait adressées à Augustin en 418-419, comme le révèle la réponse de l'évêque d'Hippone.²⁶⁷ Il est toujours centré sur ce point dans les *Commonitoria*. Fortement influencé par Augustin, mais développant aussi des arguments personnels,²⁶⁸ il nous permet, à partir d'un autre point de vue, de revoir dans son ensemble la place que tient la théologie de la mort dans l'histoire de la querelle pélagienne.

a) Commonitorium super nomine Caelestii²⁶⁹

Il fut écrit en grec à une date inconnue et traduit en latin 429. Il aurait contribué à obtenir du pouvoir le décret d'expulsion de Constantinople contre Julien et ses compagnons et contre Celestius.²⁷⁰ Il veut présenter le déroulement de la querelle, l'essentiel de la doctrine hérétique et les condamnations qui l'ont sanctionnée.

Celestius, même s'il est qualifié de disciple de Pélage, est le premier hérétique mentionné. Sa doctrine est définie par les thèses condamnées en 411 à Carthage et sur la base desquelles il est à nouveau jugé à Rome par une assemblée d'évêques et condamné par le pape Zosime.²⁷¹

Marius Mercator attribue la même hérésie sur la mort à Pélage. Il cite le *Commentaire de Romains*,²⁷² plus particulièrement les passages dans lesquels Pélage rapporte l'opinion de quelqu'un d'autre. Marius Mercator la considère sans autre comme la pensée de Pélage lui-même. Puis il rapporte encore des extraits d'un „autre écrit“ de Pélage dans lesquels se trouvent les mêmes objections que celles combattues par Augustin dans son *De peccatorum meritis et remissione*. Marius Mercator dit avoir trouvé tout cela dans la *Tractoria* de Zosime.²⁷³ Il attribue donc sans restriction à Pélage la même pensée sur la mort que celle qui transparaissait dans la 1ère et la 4ème thèses condamnées à Carthage et que combattait Augustin en 412.²⁷⁴

²⁶⁷ Cf. ci-dessus p. 169ss.

²⁶⁸ Cf. O. WERMELINGER, Marius Mercator, dans DSp, vol. 10, Paris 1978, col. 612.

²⁶⁹ Le texte latin est édité par E. SCHWARTZ, ACO I,V,1, p.65-70. Traduction allemande et brève introduction: O. WERMELINGER, Marius Mercator: Denkschrift in der Angelegenheit des Caelestius, dans *Adversus Tempus*. Mélanges offerts à Willy Rordorf, pour son 50ème anniversaire, Neuchâtel 1983, p.62-71.

²⁷⁰ Cf. S. PRETE, Mario Mercatore, polemista antipelagiano, Torino 1958, p.20.

²⁷¹ Dans E. SCHWARTZ, ACO I,V,1, p.66.

²⁷² Cf. *ibid.*, p.67s.

²⁷³ Cf. O. WERMELINGER, Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus, p.336-352.

²⁷⁴ Je rappelle ici la position de E. TESELLE, Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius, qui m'a paru convaincante: ces textes appartiendraient plutôt à un „dossier Celestius“.

Cet écrit a été composé certainement après 430 puisqu'il y est fait allusion à la mort d'Augustin. Dans le prologue, Marius Mercator suggère une origine syrienne du mouvement pélagien qu'il veut mettre en lien avec le nestorianisme. Il établit la filiation suivante: Théodore de Mopsueste, Rufin le Syrien, Pélage, Celestius.

„Autrefois, une controverse contre la foi catholique fut soulevée parmi quelques Syriens et surtout en Cilicie par Théodore, alors évêque de Mopsueste; maintenant, cette opinion est encore ressassée par quelques-uns d'entre eux; sans toutefois en faire état publiquement; cependant elle est retenue à l'intérieur des Eglises par des ‚fornicateurs‘ [= hérétiques] qui passent pour catholiques; le sujet était que les ancêtres du genre humain, Adam et Eve, avaient été créés mortels par Dieu et que leur péché n'avait blessé personne de leur postérité mais avait nui à eux seuls“.²⁷⁶

Deux points définissent l'hérésie: – Adam et Eve furent créés mortels par Dieu; – leur péché ne nuit pas à leur descendance.

Marius Mercator ne s'arrête que très brièvement à Rufin le Syrien, à Pélage et à Celestius. La participation de Pélage à l'hérésie n'est montrée que par le rappel de son commentaire de Rm 5,12 qui nie tout dommage venant d'Adam par génération.²⁷⁷ Celestius est de nouveau présenté avec les thèses de Carthage auxquelles sont jointes celles qui lui furent attribuées à Diospolis.²⁷⁸

Puis Marius Mercator s'attaque longuement à Julien d'Eclane dont il résume la doctrine dans le même schéma que celui de toute l'hérésie:

„Toute la somme de travail du sot et très impie Julien se réduit à une seule sentence erronée: la transgression d'Adam et Eve ne les rendit pas

²⁷⁵ Dans E. SCHWARTZ, ACO I,V,1, p.5-23.

²⁷⁶ „Quaestio contra catholicam fidem apud nonnullos Syrorum et praecipue in Cilicia a Theodoro quondam episcopo oppidi Mampsisteni iamdudum mota, nunc usque penes paucos eorum admodum roditur nec ea palam profertur, sed ab ipsis qui de ea fornicantur, uelut catholicis intra ecclesias interim retinetur, progenitores uidelicet humani generis Adam et Euam mortales a deo creatos nec quemquam posterorum sua praeuicatione transgressi laesisse, sed sibi tantum nocuisse“ (Dans E. SCHWARTZ, ACO I,V,1, p.5).

²⁷⁷ Cf. ibid., p.5-6.

²⁷⁸ Cf. ibid., p.6. Cf. aussi Augustin, gest. Pel. 11,23. Les propositions ajoutées à Diospolis sont celles qui avaient été envoyées à Augustin et auxquelles celui-ci répond dans son ep. 197. Marius Mercator omet la troisième sur l'exclusion du salut pour les riches.

mortels et leurs dommages ne passèrent pas à leur postérité par succession dans la race, mais ce n'est que par l'imitation de ceux-là qui méprisèrent les ordres divins que l'on devient coupable.²⁷⁹

Le problème de la mort est un des sujets importants touchés par les textes que Marius Mercator cite de Julien. Il mentionne entre autres l'affirmation que le péché n'avait pas été transmis, mais la mort.²⁸⁰ Marius Mercator répond comme Augustin; pourquoi la punition aurait-elle été transmise si la cause n'est pas transmise? Et si la mort ne touche que les imitateurs de la faute d'Adam, n'y aurait-il jamais de justes? Il essaye d'acculer Julien à un choix: – ou bien il admet la transmission; – ou bien il tombe sous la condamnation de Pélage et de Celestius, ayant implicitement la même doctrine que les thèses condamnées à Diospolis. Comme Augustin, il accuse faussement son adversaire de soutenir qu'Adam serait mort qu'il pêchât ou non.²⁸¹

Marius Mercator est surtout indigné par ce qu'il trouve de plus sacrilège, à savoir: ni par la mort d'Adam meurt tout le genre humain, ni par la résurrection du Christ ressuscite tout le genre humain.

Quant à lui, il affirme la foi catholique de manière très augustinienne:²⁸² la mort physique et spirituelle a été la peine du péché d'Adam et le Christ nous rachète des deux.

Le sujet de la controverse avec Julien est nettement celui de la mortalité, sujet qu'il trouve impliqué dans les thèses condamnées sur la mortalité naturelle, la transmission du péché originel, la capacité de l'homme à atteindre la perfection, l'état des enfants sans baptême. Marius Mercator emploie trois fois le terme *mortalitas* avec le sens précis de „peine de devoir mourir physiquement“.²⁸³ Sa conclusion situe bien le sujet:

²⁷⁹ „Tota summa inepti et magis impii Iuliani laboris ad unam prauam redigi uidetur sententiam, Adae uidelicet et Euae transgressionem eos non fecisse mortales nec noxam eorum ad posteros originaria successione transisse, sola autem imitatione illorum qui diuina mandata contempserit, effici reum“ (Dans E. SCHWARTZ, ACO I,V,1, p.7).

²⁸⁰ Cf. *ibid.*, p.10.

²⁸¹ Cf. *ibid.*, p.11.

²⁸² „La discussion des textes de Julien d'Eclane, où l'on voit communément un plagiat d'Augustin, se révèle originale si l'on y regarde de près, à la fois dans le choix des matières et le mouvement de la pensée. [...] Selon Mercator, l'Eglise universelle ne comprend pas la *mors communis* (séparation de l'âme et du corps) comme une *mors naturalis*, mais fait entrer la mort naturelle dans la sphère de la *mors aeterna* (mort selon l'âme), en raison de la peine du péché d'origine [...]. C'est seulement parce que tous sont soumis à cette mort pénale que le parallèle entre Adam et le Christ prend toute sa force dans la théologie de la résurrection“ (O. WERMELINGER, Marius Mercator, dans DSp, vol. 10, Paris 1978, col. 612).

²⁸³ Cf. E. SCHWARTZ, ACO I,V,1, p.22, lignes 2 et 37; p.23, ligne 6.

„Tu ne dois pas rire d'une telle brièveté de notre opusculé, ni te vanter de tes nombreux livres pleins de lamentable éloquence plus que de choses dignes de considération. Je ne veux pas que tu feignes l'ignorance. Car tu sais que dans cette question que nous discutons, il s'agit bien de la mortalité du genre humain qui se propage, se répand et se répandra jusqu'à la fin, dans l'ensemble, par génération, à cause des premiers transgresseurs des ordres divins. Ceci détruit absolument toute ta démonstration et te ligote comme à un tronc solide.“²⁸⁴

4. Conclusion

Il semble que dans la période pré-pélagienne, au tournant du IV^e et V^e siècle, le problème de la mort ait été au premier plan de discussions théologiques dont nous n'avons malheureusement pas toutes les données. Rufin le Syrien est déjà en réaction; il répond à des opinions adverses. Le centre de ces discussions était sans doute Rome et l'Italie.

Le thème était peut-être abordé dans le cadre d'une réflexion anthropologique provoquée elle-même par l'interpellation manichéenne et la recherche ascétique. La question pourrait avoir été abordée non seulement en fonction du péché originel, mais aussi parallèlement.

En tout cas, en 411, le lien entre péché originel et mort est réalisé. Cela ressort clairement des thèses du Carthage et des objections que combat Augustin dans le deuxième livre du *De peccatorum meritis et remissione*. Peut-être est-il encore possible de déceler chez Augustin les deux perspectives sur la mort: indépendamment du péché originel au début du premier livre et avec celui-ci dans le reste de l'ouvrage.

Pélage, quant à lui, a été sensible au problème de la mort dans cette période „pré-pélagienne“, mais en lien avec le péché originel: c'est ce qui l'amène à rapporter les opinions que l'on trouve dans son commentaire de Rm 5. Même si ce qu'il cite ne se rapporte qu'à la mort spirituelle, on peut facilement imaginer que cela faisait partie d'une discussion plus large impliquant la mort physique.

²⁸⁴ „Nec tibi de tanta huius nostri opusculi erit breuitate ridendum, cum te de tam numerosis libris horridae magis loquacitatis quam ularum rerum saltem consideratione dignarum te iactare non debeas. nolo in hanc partem ignorantiam fingas. scis namque in ista questione, quae inter nos uertitur, de mortalitate scilicet generis humani, quae per primos transgressores diuini mandati generaliter per semina percurrit et currit et in finem usque cursura est, quae totam prorsus causam tuam consumit, tamquam ad ualidissimum stipitem [te] adligandum“ (Dans E. SCHWARTZ, ACO I,V,1, p.23).

Par la suite, ce problème n'a chez lui que peu d'importance, même si quelques passages font voir qu'il ne croyait pas que la mort soit peine du péché.

La mort a donc eu une certaine importance dans la toute première période de la querelle pélagienne et elle en aura de nouveau dans la dernière avec Julien d'Eclane. Celui-ci ne semble cependant pas être le reflet de discussions vivantes; il fait feu de tout bois; il reprend tous les arguments contre ses adversaires. C'est pourquoi on retrouve la mort surtout dans sa plus longue oeuvre, l'*Ad Florum*.

Peut-être qu'à Rome la discussion sur la mort était restée plus vive qu'ailleurs, même après la période initiale. Ce qui ferait que Marius Mercator y est encore sensible en 418-419, que les empereurs en font une mention très importante dans leur rescrit et enfin qu'on la retrouve au premier plan des mémoires adressés au pouvoir vers les années 430.

Augustin, quant à lui, ne fait que répondre. Il n'est pas le reflet de discussions qui seraient de son milieu, mais il suit le sujet qui lui est imposé par ses adversaires. Il en parle lorsqu'ils en parlent et dans le même cadre.

En dehors de ce débat polémique, le thème de la mort n'est pas absent chez lui. Il a toujours fait un lien entre la situation de l'homme déchu et la mort; cette situation est souvent définie par *mortalitas* avant 411 et par *corpus huius mortis* après.

C. LA CONTROVERSE AVEC LES SEMI-PELAGIENS

De la fermentation théologique suscitée par la crise pélagienne va naître une autre controverse durant les dernières années de la vie d'Augustin.

La nouvelle opposition à la pensée de l'évêque d'Hippone se manifeste dans le sud de la Gaule. Nombre d'évêques et de moines n'ont jamais accueilli sans réserve les *oeuvres antipélagiennes* d'Augustin. Sans soutenir toutes les thèses de Pélage et de Celestius qui avaient été condamnées à plusieurs reprises, ils refusaient la pensée d'Augustin sur la prédestination, le rôle en tout déterminant de la grâce. En cela, ils sont tout proches de Julien d'Eclane.

Dans la période qui nous occupe ici, ils s'attaquaient plus particulièrement au *De correptione et gratia*. L'évêque d'Hippone avait tâché de donner de nouvelles précisions sur la doctrine de la grâce pour éclairer les moines du monastère d'Hadrumète, eux aussi choqués par les idées du docteur africain, en particulier celles présentées dans la lettre qu'il avait adressée à Sixte, prêtre romain.²⁸⁵

²⁸⁵ Il s'agit de l'ep. 194. Pour la situation de cette controverse „semipélagienne“ et son déroulement, voir les introductions de M.J. CHENE, dans BA 24, Paris 1962.

Les nouvelles objections formulées par les milieux gaulois sont communiquées à Augustin par Prosper d'Aquitaine et Hilaire.²⁸⁶ Augustin y répond par deux nouveaux ouvrages: le *De dono perseuerantiae* et le *De praedestinatione sanctorum*.

Dans cette dernière controverse, le problème de la mort est envisagé dans de nouvelles perspectives. La discussion sur la grâce et la prédestination s'arrête sur un aspect particulier, celui de la persévérance dans le bien. Un moine d'Hadrumète avait pensé pouvoir conclure que, si la grâce était toute puissante, il ne fallait pas faire de reproche à celui qui commettait quelque faute, mais penser qu'il lui avait manqué la grâce de persévérer. Augustin va envisager tout le problème de la persévérance finale qui apporte le salut. Dans ce cadre, la mort est une échéance, celle du temps où il faut persévérer,²⁸⁷ temps de la tentation et du danger de défaillance,²⁸⁸ temps où le changement est encore possible en bien et en mal et qui n'autorise pas de jugement catégorique sur les personnes.²⁸⁹ C'est le

²⁸⁶ Dans Augustin, ep. 225-226.

²⁸⁷ „Hanc certe de qua nunc agimus perseverantiam, qua in Christo perseveratur usque ad finem, nullo modo habuisse dicendus est, qui non perseveraverit usque in finem; potiusque hanc habuit unius anni fidelis, et quantum infra cogitari potest, si donec moreretur fideliter vixit, quam multorum annorum, si exiguum temporis ante mortem a fidei stabilitate deficit“ (perseu. 1,1).

Cf. aussi ibid., 22,62.

²⁸⁸ „Finem autem dico, quo vita ista finitur, in qua tantummodo periculum est ne cadatur. Itaque utrum quisque hoc munus acceperit, quamdiu hanc vitam ducit, incertum est. Si enim priusquam moriatur cadat, non perseverasse utique dicitur, et verissime dicitur“ (perseu. 1,1).

„Quoniam de vita aeterna, quam filii promissionis promisit non mendax Deus ante tempora aeterna, nemo potest esse securus, nisi consummata fuerit ista vita, quae tentatio est super terram [Iob 7,1]“ (perseu. 22,62).

Cf. aussi praed. sanct. 14,26; 14,28, avec la citation de Cyprien.

Dans toute la période pélagienne, Augustin présente la mort du „corps de cette mort“ comme la fin de la concupiscence active et donc la fin de la possibilité de pécher. Mais plus encore, c'est la transformation du corps et donc la résurrection qui est la fin de l'imperfection.

„Non enim, sicut insimulas, ‚cum Manichaeis dicunt, inesse carni suae mali necessitatem: quod malum illi substantiale, et Deo coaeternum esse mentiuntur: sed dicunt sane cum Apostolo, ‚Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae‘; esse tamen eam sub animi potestate, gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, in mortis corpore castigandam, in morte corporis resolvendam, in corporis resurrectione et mortis morte sanandam“ (c. Iul. 5,6,24).

²⁸⁹ „Neque enim scimus quid contingat sequenti die; aut ante finem vitae hujus de aliquo desperandum est“ (corrupt. 15,46).

Cf. aussi perseu. 1,1 cité à la note précédente.

moment crucial où l'éternité se trouve jouée définitivement, s'ouvrant sur la vie ou la damnation éternelles.²⁹⁰

Dans cette perspective se pose nécessairement la question de l'opportunité de la mort.

En effet, la vie de l'homme étant souvent marquée par des revirements qui en font tour à tour un ami de Dieu et un impie, le fait de déterminer le moment de sa mort et donc la longueur de sa vie équivaut au pouvoir de déterminer son sort éternel.²⁹¹ Chacun finit sa vie converti ou pécheur selon sa prédestination. Ou bien la mort est envisagée comme un point fixe et alors on parle de l'opportunité de la grâce de conversion qui arrive à temps ou non et de la grâce de persévérance qui est donnée ou non.²⁹² Ou bien c'est le moment de la mort qui est entre les mains de Dieu et peut être placé en un temps où l'homme est dans la grâce ou non.²⁹³

Le thème était apparu dans le *De peccatorum meritis et remissione*.²⁹⁴ Augustin élargit le débat centré sur le cas du baptême des enfants. Comme

²⁹⁰ „Sed in vita perdita usque ad mortem perseveraverint, etiam divina in aeternum damnatione sunt digni“ (corrupt. 7,11).

C'est ainsi que se comprend le „péché qui conduit à la mort“: „Est peccatum ad mortem; non pro illo dico ut roget“ [1 Io 5,16]. De quo peccato (quoniam non expressum est) possunt multa et diversa sentiri: ego autem dico id esse peccatum, finem quae per dilectionem operatur, deserere usque ad mortem“ (corrupt. 12,35).

Cf. aussi le texte de la note 288.

²⁹¹ Déjà dans le *Contra Iulianum*. Par exemple:

„Ex his nemo perit, quacumque aetate moriatur. Absit enim, ut praedestinatus ad vitam sine Sacramento Mediatoris finire permittatur hanc vitam“ (c. Iul. 5,4,14).

„Et quosdam infantes etiam baptizatos quos futuros praescrivit apostatas, non aufert ex hac vita in aeternum regnum adoptatos, nec eis confert magnum beneficium, quod ei de quo legitur, ‚Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus‘ [Sap 4,11]“ (c. Iul. 5,10,43).

²⁹² „Horum fides, quae per dilectionem operatur, profecto aut omnino non deficit, aut si qui sunt quorum deficit, reparatur antequam vita ista finiatur, et deleta quae intercurrerat iniquitate, usque in finem perseverantia deputatur“ (corrupt. 7,16).

²⁹³ „Cur dicant, quod in Pelagianis damnavit, et ab ipso Pelagio damnari fecit Ecclesia, gratiam Dei secundum merita nostra dari: cum videant alios parvulos non regeneratos ad aeternam mortem, alios autem regeneratos ad aeternam vitam tolli de hac vita; ipsosque regeneratos, alios perseverantes usque in finem hinc ire, alios quousque decidant hic teneri, qui utique non decidissent, si antequam laberentur hinc exissent; et rursus quosdam lapsos quousque redeant non exire de hac vita, qui utique perirent, si antequam redirent, exirent“ (perseu. 13,32). Cf. aussi corrupt. 7,13; 8,19; 13,40; praed. sanct. 14,26; perseu. 9,22; 17,41; ep. 217,4,15; 217,6,21.

²⁹⁴ „Nam et hi, quibus uidetur iniustum, ut parvuli sine gratia Christi de corpore exeuntes non solum regno dei, qui et ipsi fatentur nisi per baptismum renatos intrare non posse, verum etiam vita aeterna et salute priuentur, quaerentes quomodo iustum sit, ut alius ab originali impietate solvatur, alius non solvatur, cum eadem sit utriusque conditio. [. . .] Ex ipsis deinde baptizatis parvulis dicatur mihi, cur alius rapitur, ‚ne malitia mutet intellectum ejus‘

pour dépasser la part de sentiment humain qui faisait naturellement refuser une prédestination malheureuse parmi les enfants, il invite à regarder plus loin et montre que pour le baptisé qui tombera, Dieu, en ne le retirant pas du monde plus tôt, le prédestine à la damnation ou plutôt ne le prédestine pas au salut, comme pour l'enfant auquel il ne donne pas la possibilité du baptême. Parallèlement au fait que Dieu accorde ou non à l'enfant le temps d'être baptisé, il y a le cas du baptisé auquel Dieu accorde ou non le temps de tomber et, plus loin, le temps ou non de se repentir. En déterminant le moment de la mort, la longueur de vie, Dieu prédestine les hommes. Cette affirmation sur la mort a pour but de montrer l'étendue absolue de la grâce de Dieu et de la prédestination. Elle va susciter une réflexion sur le sens de la vie, du temps de la vie et provoquer des objections.

Un renversement se produit durant la crise pélagienne. On avait, au début, traité du cas des enfants pour lui-même et Augustin, pour soutenir la prédestination des enfants, avait, entre autres, pris appui sur le fait que chez les adultes, selon l'Écriture, il en est de même: Dieu détermine le sort éternel en fixant le moment de la mort. Mais on devient rapidement sensible au fait que cette doctrine mettait en question le sens de l'existence humaine dans le temps. C'est ce sujet qui devient le centre du débat et la cas des enfants, plus évident, est cité à l'appui d'une prédestination absolue.²⁹⁵

Les objections vont se situer spécialement dans deux lignes.

1. Mérites et démérites futuribles

La première objection à cette affirmation prédestinationniste touche à la réalité du temps de la vie, à ses limites.

Les pélagiens, toujours sur le problème des enfants, auraient évoqué, pour expliquer dans le cadre de la liberté humaine le baptême ou son manque chez l'enfant, les mérites ou démérites „futuribles“, c'est-à-dire tels qu'ils auraient été si la vie s'était prolongée et donc tels que perçus dans la prescience divine.²⁹⁶ Effectivement, si l'on ne regarde que la vie réelle, on ne voit pas comment rejeter l'idée de prédestination face au fait que certains enfants jouissent du baptême et de ses avantages et d'autres pas, si minimes que l'on considère ces avantages.

[Sap 4,11]. et alius uiuit impius futurus? nonne, si ambo raperentur, ambo in regnum caelorum ingrederentur?" (pecc. mer. 1,21,30).

²⁹⁵ Cf. J. BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, p.133.

²⁹⁶ „Sed deus, inquit, in eis, quos hinc aufert, praeuidet, quem ad modum uicturus fuisset quisque, si uiueret; ideo, quem nequiter nouit fuisse uicturum, sine baptismo facit et mori sic in eo puniens opera mala, non quae fecit, sed quae facturus fuit“ (ep. 194,9,42).

Cette idée était apparue chez Augustin lui-même dans le *De Genesi ad litteram*.²⁹⁷ Il avait rejeté cette opinion d'interlocuteurs réels ou supposés, s'appuyant en particulier sur Sap 4,11.²⁹⁸ Puis cette opinion se retrouve chez les pélagiens, selon la *Lettre* 194 qui date de 418. Augustin en reparle dans le *De anima et eius origine*.²⁹⁹ Vers la même date, il y fait allusion dans le *Contra duas epistulas Pelagianorum*.³⁰⁰

Finalement, on la retrouve dans la querelle semi-pélagienne.³⁰¹ Fait étonnant, Augustin dit n'avoir jamais entendu pareil argument chez les pélagiens et il s'étonne même que quelqu'un ait pu concevoir une telle opinion,³⁰² alors qu'il en avait fait état depuis longtemps et que peut-être ses nouveaux adversaires n'ont fait que la reprendre dans son oeuvre.

Donc la première objection tend à faire éclater le temps de la vie réelle pour un temps de vie complet et donc au pouvoir de l'homme.

Augustin oppose plusieurs arguments. Il affirme clairement qu'il n'y a de mérite que dans la vie d'ici-bas, la vie dans le corps, qu'il n'y en a plus dans le statut intermédiaire de l'âme séparée qui déjà est dans la peine ou le repos, et pas non plus dans le corps ressuscité, temps de la récompense.³⁰³ Augustin en appelle aussi au sens commun; les fidèles sont persuadés que

²⁹⁷ Cf. Gn. litt. 10,16,28.

²⁹⁸ „Raptus est, ne malitia mutaret intellectum illius“.

Au sujet de ce verset biblique, cf. A.-M. LA BONNARDIERE, *Biblia Augustiniana*. Ancien Testament. Le Livre de la Sagesse, p.75-78; 102-103; 273-274. Aux références données par l'Auteur, on pourrait ajouter: c. Iul. imp. 3,98. Cf. aussi H.G. SURMUND, „Factus eram ipse mihi magna quaestio“, p.66-82; l'Auteur donne une brève histoire de l'utilisation de ce verset avant Augustin; puis il analyse son usage chez Augustin.

²⁹⁹ Cf. an. et or. 1,12,15. Cf. F.-J. THONNARD, *Justice et prescience divines et nos mérites „futuribles“*, dans BA 22, Paris 1975, = note complémentaire 38, p.792-795.

³⁰⁰ Cf. c. ep. Pel. 2,7,16.

³⁰¹ Cf. praed. sanct. 12,24ss. perseu. 9,22ss.

³⁰² Cf. praed. sanct. 13,25; 14,29.

³⁰³ „Cur autem dictum est, secundum ea quae per corpus gessit hominem iudicandum. [...] Quid est ergo, „secundum ea quae per corpus gessit“; nisi, Secundum ea quae gessit eo tempore quo in corpore fuit, ut „per corpus“ intelligamus, Per corporis tempus? Post corpus autem nemo erit in corpore, nisi resurrectione novissima; non ad ulla merita comparanda, sed ad recipienda pro bonis meritis praemia, pro malis luenda supplicia. Hoc autem medio tempore inter depositionem et receptionem corporis, secundum ea quae gesserunt per corporis tempus, sive cruciantur animae, sive requiescunt“ (praed. sanct. 12,24).

Cette affirmation catégorique semble exclure la possibilité d'une rémission des péchés dans l'au-delà ou d'un feu purificateur. En fait, ces possibilités ne sont pas envisagées ici. Ce qu'il veut exclure, pour le temps après la mort, ce sont les mérites dus à l'initiative personnelle. Ce souci d'arrêter les mérites personnels à cette vie s'était déjà manifesté dans le *De cura pro mortuis gerenda* (voir ci-dessous p. 211).

Cf. J. NTEDIKA, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*.

c'est l'état de l'homme au moment de la mort qui est décisif, plus que sa vie passée et donc a fortiori que sa vie future prévue.³⁰⁴ C'est donc selon le mérite de cette vie dans ce corps que se fait le transfert dans la vie éternelle. Ce mérite se limite chez l'enfant au péché originel ou à la grâce; il passe ainsi à sa mort des maux aux maux ou des maux aux biens. Autre argument touchant au sentiment commun: nous n'aurions plus aucune sécurité quant au sort de celui qui meurt en fidèle.³⁰⁵ D'autre part, si les mérites et les démerites futurs ont un rôle dans le présent, le baptême pourrait être donné comme pardon des fautes futures; ce qui est contraire à la tradition.³⁰⁶ L'opportunité de la mort n'aurait plus de sens puisque celui qui, en mourant, échappe à des épreuves où il serait tombé sera jugé pour ces fautes non commises; Augustin s'appuie en particulier sur Sap 4,11³⁰⁷ et aussi sur le *De mortalitate* de Cyprien où celui-ci présente la mort comme avantageuse parce qu'elle donne la certitude de ne plus pécher, se référant lui aussi à ce texte de l'Écriture.³⁰⁸ Enfin, Augustin cite volontiers l'exemple de Tyr et de Sidon desquelles il est dit dans l'Évangile qu'elles se seraient converties si elles avaient entendu les paroles que le Christ adresse aux

³⁰⁴ „Quis enim audeat negare christianus, justum, si morte praeoccupatus fuerit, in refrigerio futurum? Quilibet hoc dixerit, quis homo sanae fidei resistendum putabit? Item si dixerit, justum, si a sua iustitia recesserit, in qua diu vixit, et in ea fuerit impietate defunctus, in qua, non dico unum annum, sed unum diem vixerit, in poenas iniquis debitas hinc iturum, nihil sibi sua praeterita iustitia profutura: huic perspicuae veritati quis fidelium contradicet?” (praed. sanct. 14,26).

Ne serait-ce pas cette pensée qui poussera Augustin à mourir en pénitent, bien plus qu'une insécurité basée sur sa théorie de la prédestination? Cf. A. STUIBER, *Der Tod des Aurelius Augustinus*, dans *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*, (= *Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband*, 9), Münster 1982, p.1-8.

³⁰⁵ „Felices mortui, qui in domino moriuntur, quorum sine dubio certa et secunda felicitas non est, si et ea, quae non egerunt, sed acturi fuerant, si esset eis haec uita prolixior, iudicabit deus, nullumque accipit beneficium, qui rapitur, „ne malitia mutet intellectum eius, quia et pro ipsa malitia, cui forsitan imminenti substractus est, poenas luit, nec gaudendum est de his, quos in fide recta et uita bona nouimus esse defunctos, ne secundum aliqua scelera iudicentur, quae fuerant, si uiuerent, fortasse facturi, nec dolendi uel detestandi sunt hi, qui uitam istam in infidelitate ac perditis moribus finierunt, quia forte, si uiuerent, acturi fuerant paenitentiam pieque uicturi et secundum ista sunt iudicandi, totusque ille de mortalitate liber gloriosissimi martyris Cypriani reprobatus et abiectus est, in quo tota eius intentio est, ut sciamus bonis fidelibus gratulandum esse morientibus, quoniam uitae huius temptationibus auferuntur, deinceps in beatissima securitate mansuri” (ep. 217,6,22). Cf. aussi Gn. litt. 10,16,28; an. et. or. 1,12,15.

³⁰⁶ Cf. praed. sanct. 12,24.

³⁰⁷ La canonicité du *Livre de la Sagesse* était encore discutée. Cf. ep. 226,4; praed. sanct. 14,26-28.

³⁰⁸ Cf. ep. 217,6,22 cité ci-dessus à la note 305 et aussi praed. sanct. 14,26.28-29.

Juifs. Cependant elles seront dans les peines, si minimales soient-elles.³⁰⁹ Si c'était en raison du futur possible que Dieu jugeait, elles seraient au ciel.

2. *Sens du temps de la vie*

Dans cette dernière période de la vie d'Augustin, une autre objection se dessine contre la prédestination qui se réalise par la détermination de l'instant de la mort: le temps de la vie perd son sens; il ne peut plus être regardé comme le temps utile où l'homme pourra exercer son libre arbitre en sorte de déterminer son sort éternel. Toute vie étant fluctuante, c'est Dieu qui, en vertu de la prédestination, choisira le sort de chaque homme en interrompant son existence terrestre soit en un moment de grâce soit en un moment de péché. En conséquence, il semble que l'effort personnel n'ait plus sa raison d'être, ni l'exhortation et la correction fraternelle. Il n'y a qu'à attendre que la grâce de Dieu agisse.³¹⁰ En fait, Augustin enlève tout enjeu au temps de la vie. Il n'est que l'accomplissement de la destinée. Il affirme simplement que si quelqu'un a reçu la grâce de la conversion, il vivra assez longtemps pour cela. Il faut l'exhortation parce que Dieu a déterminé qu'il se convertirait par cette prédication. On fait effort en cette vie, non pour obtenir le salut, mais parce qu'il nous est destiné et que l'on a la grâce de faire effort. Si, durant le temps de la vie, l'insécurité demeure, c'est seulement en raison de la non-connaissance de sa fin.

Le prédestination ne doit pas être manifeste, autrement elle serait source d'orgueil pour les sauvés. C'est pourquoi Dieu permet que des hommes non prédestinés au salut vivent un certain temps en justes et meurent après être tombés. Leur exemple garde providentiellement les sauvés dans l'insécurité et donc dans l'humilité.³¹¹

³⁰⁹ „Verumtamen dico vobis. Tyro et Sidoni remissius erit in die iudicii quam vobis'. Severius ergo punientur isti, illi remissius; sed tamen punientur. Porro si etiam secundum facta quae facturi essent si viverent, mortui iudicantur; profecto, quia fideles futuri erant isti, si eis cum tantis miraculis fuisset Evangelium praedicatum, non sunt utique puniendi; punientur autem; falsum est igitur et secundum ea mortuos iudicari, quae facturi essent si ad viventes Evangelium perveniret" (perseu. 9,23).

³¹⁰ Cf. perseu. 15,38.

³¹¹ „Deus autem melius esse iudicavit, miscere quosdam non perseveraturos certo numero sanctorum suorum; ut quibus non expedit in huius vitae tentatione securitas, non possint esse securi" (perseu. 8,19). Cf. aussi *ibid.*, 13,33.

Avant la controverse avec les semipélagiens, Augustin utilisait, dans la prédication, l'argument qu'une mort imprévue peut survenir à tout moment, pour exhorter les chrétiens à se convertir sans tarder.

Il s'était aussi opposer à la peine de mort pour ne pas exclure la possibilité du repentir; cf. *ep.* 153,17.

3. Quelques prolongements sur la réflexion à partir du statut d'Adam

Augustin doit s'intéresser à un cas particulier où le schéma général grâce-prédestination ne joue pas directement. En effet, la prédestination qui s'exerce dans une masse de condamnation pour certains par la miséricorde gratuite et pour d'autres par la condamnation due, ne peut se vérifier dans le cas d'Adam qui ne faisait pas partie d'une telle masse. Ce point est relevé par les Gaulois.³¹² Il faut donc lui reconnaître une grâce de nature particulière. Il avait dans son libre arbitre sain la possibilité de pécher et de ne pas pécher, la grâce lui étant assurée.³¹³ Ce n'était là qu'un statut provisoire, incomplet, dans lequel Adam devait mériter – sans passer par la mort – un nouvel état où il ne pourrait plus tomber, où il aurait la béatitude de savoir qu'il persévérerait toujours dans son bonheur et où il ne pourrait plus mourir.³¹⁴ Ce qu'Augustin avait déjà dit dans son *De peccatorum meritis et remissione* sur les deux degrés d'immortalité – celui où l'on peut ne pas mourir et celui où l'on ne peut plus mourir – se retrouve ici avec en parallèle la même distinction pour la grâce de persévérance: pouvoir ne pas pécher et ne plus pouvoir pécher.

Mais l'homme déchu n'a plus la possibilité par lui-même de ne pas mourir, de ne pas pécher . . . Il doit être retiré par miséricorde de la masse de perdition. Ce qui nécessite une grâce plus forte.³¹⁵ Le martyr est la preuve de la nécessité d'une grâce plus forte, car il doit lutter dans des conditions plus difficiles matériellement ou physiquement et spirituellement, car il ne voit pas les biens promis, alors qu'Adam les possédait.³¹⁶ Cette grâce plus forte est scellée par la mort du Christ;³¹⁷ le Christ en effet est mort pour les mortels, pour donner la vie aux morts.³¹⁸ Le prédestiné atteindra, non

Cf. aussi H.G. SURMUND, „Factus eram ipse mihi magna quaestio“, p.241s.

³¹² Cf. ep. 226; perseu. 7,13.

³¹³ Cf. corrept. 11,31.

³¹⁴ „In quo statu recto ac sine vitio, si per ipsum liberum arbitrium manere voluisset, profecto sine ullo mortis et infelicitatis experimento, acciperet illam, merito hujus permansionis, beatitudinis plenitudinem, qua et sancti Angeli sunt beati, id est, ut cadere non posset ulterius, et hoc certissime sciret“ (corrept. 10,28). Cf. aussi ci-dessus p. 186 et la note 235.

³¹⁵ Cf. corrept. 12,34.

³¹⁶ Cf. corrept. 12,35.

³¹⁷ „Ille in illis bonis Christi morte non eguit: istos a reatu et haereditario et proprio, illius Agni sanguis absolvit“ (corrept. 11,29).

³¹⁸ „Proinde etsi non interim laetior nunc; verumtamen potentior gratia indigent isti: et quae potentior quam Dei unigenitus Filius, aequalis Patri et coaeternus, pro eis homo factus, et sine suo ullo vel originali vel proprio peccato ab hominibus peccatoribus crucifixus? Qui quamvis die tertio resurrexit, nunquam moriturus ulterius; pertulit tamen pro mortalibus mortem, qui mortuis praestitit vitam, ut redempti ejus sanguine“ (corrept. 11,30).

comme récompense, mais par grâce³¹⁹ le statut proposé dès le début à Adam où il ne pourra plus ni pécher ni mourir et où il aura la certitude du bonheur définitif; ce qui est une liberté plus grande que celle du paradis terrestre.³²⁰

4. Mortalité

Nous voyons, une fois encore, le terme *mortalitas* se colorer de l'intérêt théologique du moment; Augustin l'emploie une fois pour qualifier la vie présente, vie marquée par l'incertitude du salut.³²¹

D. CONCLUSION

Les discussions, réflexions, polémiques que l'on a retenues ici comme éléments de la querelle pélagienne s'étendent sur un peu plus de 30 ans, des premières sources romaines vers 400 à l'une des dernières oeuvres d'Augustin, le *Contra Iulianum opus imperfectum* et aux *Commonitoria* de Marius Mercator.

Par rapport aux périodes précédentes analysées dans les 4 premiers chapitres, le thème de la mort a une place nouvelle. Il ne s'agit plus des circonstances de la mort comme dans la querelle donatiste, mais, peut-on dire, de l'essence même de l'événement. On se retrouve plus proche du cadre où était abordée la mort dans la lutte antimanichéenne et dans les *Commentaires de Paul*. Proche, mais cependant différent.

Il s'agissait alors du problème de la misère humaine dont il fallait rendre compte et d'une réflexion sur la faiblesse spirituelle. La mort en était un des éléments. Maintenant, viennent au premier plan des discussions sur les conséquences théologiques (l'homme dans le plan de Dieu) de l'interprétation de la mort. La mort devient matière théologique: est-ce que les données bibliques ont pour conséquence l'affirmation du péché originel avec sa transmission universelle et, plus loin, l'affirmation de la prédestination? C'est en quelque sorte un prolongement: il ne s'agit plus d'interpréter la réalité dont la mort est un point important, mais de discuter des conséquences de ces interprétations.

³¹⁹ Cf. corrept. 11,32.

³²⁰ „Quapropter, bina ista quid inter se differant, diligenter et vigilantur intuendum est; posse non peccare, et non posse peccare, posse non mori, et non posse mori, bonum posse non deserere, et bonum non posse deserere“ (corrept. 12,33).

³²¹ „Quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero praedestinatorum se esse praesumat?“ (corrept. 13,40).

Est-ce l'interprétation qu'avait donnée Augustin face aux manichéens et dans ses *Commentaires de Paul* qui a provoqué la discussion ultérieure? Vaut-il être confronté à des gens qui, en fait, avaient simplement réagi contre lui? Il est difficile de préciser le rôle exact de la pensée de l'évêque d'Hippone dans la naissance de ce grand débat. Il s'y trouve mêlé rapidement, cela est certain, mais peut-être au début à son insu. Dès qu'il entre ouvertement en action, il se fait le champion du mouvement de pensée qui déplaisait aux „pélagiens“; et, en le poussant de plus en plus dans la même ligne, il leur déplaira de plus en plus.

Le centre du débat est la vision de l'homme face à Dieu. Quelle est sa capacité de déterminer sa vie et son salut? La différence dans l'interprétation théologique de la mort est un des éléments entraînant une différence fondamentale dans la conception de la capacité humaine. La mort est-elle signe et composante d'une détérioration de la nature humaine? Est-elle signe de la prédestination totale? Augustin répond affirmativement.

Le problème de la mort n'est que secondaire; il n'est abordé qu'en fonction du débat principal et seulement lorsque l'occasion se présente d'utiliser cet argument à l'intérieur de ce débat qui comporte beaucoup d'autres éléments.

Conclusion générale

Au terme de cette étude, je voudrais en présenter les principaux résultats. Ils se situent d'abord dans un domaine qui correspond à mon projet initial d'analyser la pensée d'Augustin sur l'événement de la mort humaine. Par rapport à cette ambition, les résultats sont partiels, car je me suis limité à certains groupes d'oeuvres.

Mais cette recherche m'a amené à quelque résultat dans un autre domaine, celui de l'évolution de la pensée d'Augustin.

1. La mort dans la pensée de saint Augustin

La méthode utilisée pour ce travail n'aboutit pas à une synthèse de la pensée d'Augustin sur la mort, synthèse qu'il n'a lui-même jamais réalisée et qui serait fatalement marquée par l'esprit de celui qui la composerait. La présentation d'analyses successives souligne l'importance de situer les différents éléments pour bien les comprendre, en mesurer la valeur et la relativité. En conséquence, les principaux résultats de cette thèse se trouvent dans la conclusion de chacun des chapitres.

Je relève cependant des constantes dans la manière où la réalité de la mort est abordée, et ceci sur deux points.

D'abord, elle est un événement de la vie de l'homme; elle n'est pas un „en-soi“, mais elle se trouve toujours comme relativisée parce que située à l'intérieur d'un ensemble plus important qui est l'existence totale de l'homme, avec son au-delà. Ce dernier peut avoir un tel poids – c'est le cas dans les premières oeuvres – que le fait de la mort disparaît dans l'ombre. Elle est une composante de la misère de la vie d'ici-bas, mais aussi une étape de la restauration.

Deuxième constante: la place qu'occupe la mort dans les différentes discussions lui vient, entre autres, de l'importante résonance du spectre de la mort dans la sensibilité humaine. Dans les premières oeuvres, elle sert à qualifier les choses méprisables, parce que passagères. Puis elle est longuement abordée comme la caractéristique la plus frappante de la misère humaine et l'image de la faiblesse spirituelle. Elle sera aussi le lieu crucial où se distinguent nettement les attitudes des Eglises catholique et donatiste en lutte. Enfin, son interprétation est décisive quelle que soit la vue que l'on soutient de la valeur de la nature humaine.

J'aimerais rappeler encore quelques points particuliers qui m'ont paru bien marqués.

Tout d'abord la distinction faite durant la lutte antimanichéenne entre la mort du corps et celle de l'homme. La mort est naturelle pour le corps, créé de la matière; elle n'est cependant pas normale pour l'homme; elle lui fait violence; elle ne correspond pas à sa nature profonde, mais à sa situation actuelle déchu. La réalité humaine qui entoure le décès n'est guère évoquée dans les traités analysés. Un seul point existentiel est vraiment souligné, parce qu'utilisable dans l'argumentation – tant face aux manichéens que contre les pélagiens – : c'est la peur, la répulsion que l'on éprouve devant la mort. Augustin n'en parle pas comme d'un fait social, mais personnel: que le lecteur ou l'adversaire constate la crainte qu'il éprouve devant sa propre mort.

Son expérience personnelle est difficile à déceler. Certes, le fait de relever l'aspect moral de la concupiscence à l'intérieur de la situation de l'homme sur terre, définie comme „mortalité“, peut correspondre à une période où il fait lui-même l'expérience de la lutte, après les joies de la libération réalisée par la conversion. Pour ce qui est de la mort elle-même, il la décrit avec le plus de sensibilité dans la lutte antimanichéenne. Est-ce alors, au moment d'entrer dans la *senectus*, qu'il ressent le plus lourdement que le corps va, se décomposant, se décrépissant? C'est possible.

La mort n'est pas seulement un événement ponctuel; elle est en quelque sorte présente au long de la vie même de l'homme, soit par la peur qu'il en ressent, soit par la décrépitude qui se réalise peu à peu. Présence pénible, mais aussi positive, comme admonition à se détacher des choses périssables, à agir en fonction de l'au-delà éternel.

Dans cette ligne, il est à noter un autre dépassement du simple événement de la mort. Dans les premières oeuvres, Augustin fait parfois un lien entre la mort et l'attachement aux choses périssables: l'homme meurt dans la mesure de son attachement à ce qui va disparaître. Il ne s'agit pas d'une simple image. Réellement, une partie de sa personnalité disparaît. Sous cet aspect, le phénomène de la mort est d'intensité différente selon les personnes; elle sanctionne le fait que l'être humain augmente ou diminue selon son attachement à l'Etre ou aux choses éphémères.

La mort du Christ est le signe de sa participation totale à la condition de l'homme misérable et pécheur. Tel est l'axe central de la sotériologie d'Augustin; il l'acquiert à la lecture de Paul.

Enfin, dernier point, Augustin, dès la lutte antimanichéenne, présente souvent la mort comme le moment-clé de la destinée humaine, en particulier comme le moment de la restauration définitive, sans envisager un délai et un nouvel apport pour la résurrection.

Après avoir analysé les textes relatifs à la mort dans les oeuvres antidonatistes, j'avais relevé la forte spécificité des livres d'Augustin. En effet, dans les écrits de cette querelle, les réflexions sur la mort qu'il a élaborées parallèlement dans d'autres circonstances n'interviennent pas et n'ont aucune influence. Par contre, dans le contexte donatiste, il se montre, durant près de vingt ans, d'une constance étonnante: mêmes schémas, mêmes pensées, même présentation.

L'analyse attentive de quelques oeuvres qui ne se rattachent pas directement aux différents ensembles rencontrés dans nos cinq chapitres, m'a permis pour une part de confirmer cette donnée, mais aussi de la nuancer.

Par exemple, il est intéressant de considérer les *Confessions* en parallèle avec les textes contemporains, les *écrits antimanichéens* et les *commentaires de Paul*. On y trouve des points communs sur la nature du mal,¹ l'origine du péché,² notre situation d'incapacité et son rachat par la mort du Christ,³ la justice du châtement,⁴ la concupiscence.⁵ Cependant, les textes principaux relatifs à la mort sont deux récits: le décès de l'ami et celui de sa mère.⁶ Augustin les rapporte avant tout comme éléments de „ses“ confessions, y relevant l'action de la Providence à son égard qui veut lui faire saisir la vanité des attaches à ce monde et le conduire à tourner son regard vers la Patrie. L'évocation de la mort est donc très différente: il s'agit de cas concrets, d'expériences, d'analyses des réactions subjectives et de la pédagogie divine. La mort souligne, non pas tant la misère de l'homme qui doit mourir ou bien sa situation pécheresse, mais le caractère éphémère des réalités terrestres.

Le *De catechizandis rudibus* offre un intérêt tout particulier puisqu'il est de l'époque où se chevauchent les luttes antimanichéenne et antidonatiste⁷

¹ Cf. par exemple conf. 7,12,18.

² Cf. par exemple conf. 8,10,22.

³ Cf. par exemple conf. 7,21,27.

⁴ Cf. par exemple conf. 8,5,11-12.

⁵ Cf. conf. 2,2,2.

⁶ Cf. conf. 4,4,7-4,12,19; 9,10,23-9,18,33. Cf. H.G. SURMUND, „Factus eram ipse mihi magna quaestio“, où ces textes sont longuement analysés. Cf. aussi G. PFLIGERSDORFFER, Eine weniger beachtete Partie in Augustins Confessiones (4,4,7-12,19) in interpretierender Darstellung, dans Festschrift für Robert Muth zum 65. Geburtstag am 1. Januar 1981 dargebracht von Freunden und Kollegen, (hg. von P. HAENDEL und W. MEID), (= Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 22), Innsbruck 1983, p.323-346.

⁷ Ecrit vers 404. Pour une présentation générale de cet ouvrage, on pourra se rapporter au travail de O. WERMELINGER, dans AURELIUS AUGUSTINUS. Vom ersten katecheti-

et qu'il donne quelques indications sur les répercussions de ces discussions de combat dans la catéchèse. Il faut noter cependant qu'il ne s'agit pas d'un sermon, d'une catéchèse, mais d'un traité sur la manière de former une pré-catéchumène, un traité qui ne se veut pas attaché directement à telles ou telles circonstances historiques. Cependant il est possible d'y reconnaître quelques résonances des luttes du moment. Par exemple dans la description des événements du paradis terrestre, se retrouvent très exactement les insinuations antimanichéennes: bonté de tout de qui est créé, y compris le corps; en cas d'obéissance, pas de mortalité; la mort vient du libre arbitre; Dieu n'est pour rien dans le mal et n'en subit aucun tort.⁸ On décèle aussi quelques traces des réflexions nées face aux donatistes: la nette distinction entre le temps du mélange et celui de l'au-delà, d'où patience et désir eschatologique.⁹

Mais en fait, la présence du thème de la mort est minime. La réflexion sur la mortalité n'est pas du tout fondamentale comme dans les *oeuvres antimanichéennes* et dans les *commentaires de Paul*. Quelques résonances, comme on vient de le voir, mais ce n'est pas là le cadre de l'analyse de l'histoire du salut et de la situation de souffrance et de péché du chrétien. L'événement de la mort physique est absorbé par ce qui vient après: le jugement dernier, qui est la véritable échéance, et la double rétribution. La catéchèse vise, par l'instruction et l'exhortation à établir le chrétien dans une vie morale conforme à l'Évangile. L'au-delà sert d'aimant puissant propre à donner l'orientation exacte au comportement du catéchumène. La force de cet aimant est double: la crainte et l'amour. Crainte des maux éternels, bien pires que ceux que l'on doit endurer pour mener une vie pleinement chrétienne. Amour de la récompense céleste qui vaut bien plus que les joies que l'on peut se procurer dans une vie déréglée.

Il eût été facile de brandir la perspective de la mort pour secouer émotionnellement le catéchumène. Mais Augustin ne cherche pas à faire jouer la peur psychologique pour en obtenir des réactions instinctives vers la sécurité. La seule fois, où il parle de la mort dans ce cadre, ce n'est pas pour mettre son auditeur en garde contre sa fin, mais pour souligner plus fortement la vanité des biens matériels que l'on ne peut pas posséder au-delà de cette frontière; les biens matériels ne méritent pas que l'on s'y attache, car il faut les quitter à la mort. C'est une exhortation à s'adonner aux réalités spirituelles qui demeurent.¹⁰

schen Unterricht. Neu übersetzt von W. STEINMANN. Bearbeitet von O. WERMELINGER, (= Schriften der Kirchenväter, 7), München 1985, p.95-128.

⁸ Cf. cat. rud. 18,29-30.

⁹ Cf. cat. rud. 25,48; 27,55.

¹⁰ Cf. cat. rud. 16,24.

Et, dans la mesure où Augustin insiste surtout sur cet aspect positif, on comprend que l'événement de la mort s'estompe. Ces biens spirituels perdurent; il y a une certaine continuité dans la vie spirituelle que la mort n'influence guère. Et la résurrection des corps se situe dans cette perspective de continuité.

Il veut que, dans son corps, ils méritent ou la transformation qui leur donnera l'incorruptibilité céleste, comme récompense de leur vertu, ou le maintien dans leur état de corruptibilité, comme châtement de leur perversité. Cet état, d'ailleurs, ne peut être détruit par la mort mais doit fournir la matière à des souffrances éternelles.¹¹

Certes, Augustin ne nie pas une transformation souhaitée du corps qui devient incorruptible, mais la perspective est différente de celle des *oeuvres antimanichéennes* et des *commentaires de Paul*. Dans ceux-ci, par le fait d'une attention à la situation de misère et de péché, il était amené à souligner le changement qui aurait lieu dans l'au-delà. Ici, désireux d'exhorter à vivre saintement sur la terre, il souligne plutôt le lien, la continuité entre ce qui est vécu dans ce monde et ce qui se passera dans l'au-delà.

Enfin, troisième et dernier exemple, le *De cura pro mortuis gerenda*,¹² écrit vers 421, au début de la deuxième période de la querelle pélagienne. Augustin reste, tout au long de ce livre, centré sur le sujet précis qu'il s'est proposé: les rapports entre les vivants et les morts. Il ne s'arrête pas du tout à réfléchir sur la mort physique. Celle-ci apparaît en fait comme la frontière entre deux mondes. Cette frontière est, pour Augustin, définitive et quasi infranchissable aux hommes, soit dans un sens soit dans l'autre, c'est-à-dire que ceux qui sont dans l'au-delà ne sont pas touchés par ce que nous faisons dans ce monde-ci et que, d'autre part, eux-mêmes n'interviennent pas sur terre. Les anges ont, eux, plus de facilité à passer de l'un à l'autre. Le pouvoir de l'homme de déterminer son sort éternel se limite à cette vie-ci; même le droit à la prière des autres après sa mort s'acquiert dans ce monde.¹³

¹¹ „Et in his mereantur aut commutationem caelestis incorruptionis pro meritis pietatis, aut corruptibilem corporis conditionem pro meritis iniquitatis, non quae morte solvatur, sed quae materiam sempiternis doloribus praebeat“ (cat. rud. 25,46).

¹² Pour cet ouvrage, se reporter à la présentation de R. ARBESMANN, dans AURELIUS AUGUSTINUS. Die Sorge für die Toten. Übertragen von G. SCHLACHTER, eingeleitet und erläutert von R. ARBESMANN, (= Sankt Augustinus, der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften, 15), Würzburg 1975.

¹³ Cf. cura mort. 1,2; 4,6; 5,7; 18,22. Pour situer le sujet traité par Augustin dans le *De cura pro mortuis gerenda*, cf. P. BROWN, Le culte des saints; J. NTEDIKA, L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin; Y. DUVAL, „Loca sanctorum Africae“. Le culte

Augustin ne se permet aucun „dérapiage“, aucune digression sur la mort physique elle-même. Je dis que la mort „apparaît“ dans ce cadre comme frontière, échéance du temps de mérite; Augustin en fait ne le dit pas, mais cela ressort de son exposé. Ainsi, je ne retrouve rien de ce qu'il dit à la même époque sur la mort physique dans les *écrits antipélagiens*; les perspectives de cet ouvrage sont tout à fait propres.

Il me paraît donc important pour étudier l'évolution de saint Augustin d'être attentif à ce que j'appelle spécificité de ses oeuvres ou de ses ensembles d'oeuvres. Cela ne signifie pas qu'il soit un „penseur à compartiments“. Mais il est un écrivain engagé; la plupart de ses traités sont des réponses à des préoccupations précises en rapport avec des situations de l'époque même, situation personnelle ou de son Eglise, ou encore d'autres personnes et d'autres lieux pour lesquels on demande son avis. Peut-être faudrait-il dire qu'il est un écrivain efficace: il a un but précis, donc un ou des sujets bien déterminés et il est capable de tout orienter dans la direction de la fin visée.

Ainsi, celui qui suit un thème d'un bout à l'autre de l'oeuvre d'Augustin va découvrir un certain nombre de perspectives différentes qui proviennent de changements d'objectifs et pas nécessairement de changements d'opinion.¹⁴ Il ne s'agit pas de nier qu'il y ait eu des ruptures, une évolution, des développements entre la pensée du jeune converti de Cassiciacum et celle du vieil évêque d'Hippone, mais il est difficile de les cerner avec précision, de les expliquer.¹⁵

J'illustrerai cela par quelques remarques sur l'évolution de la notion de *mortalitas*.¹⁶

Premier grand changement décelable: le terme apparaît tout à coup au début de la lutte antimanichéenne, alors qu'il était absent auparavant. Cela reflète un net changement de perspective de ses écrits: face aux manichéens, il se met à analyser la situation corrompue de l'homme, situation que le terme *mortalitas* sert à décrire. Mais peut-on conclure que c'est là un changement d'opinion ou, plus prudemment, une évolution de sa pensée? S'il a vécu neuf ans avec les manichéens et adhéré quelque temps aux sceptiques, il est fort possible qu'il ait déjà longuement médité sur la présence du mal dans la vie de l'homme. Il se peut qu'il l'ait moins ressentie dans la période

des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e s., p.501-523; V. SAXER, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Cf. aussi ci-dessus notes 138 et 303 du chapitre 5.

¹⁴ Cf. par exemple, ci-dessus p. 57-58 et note 138 du chapitre 2.

¹⁵ On lira avec profit les conclusions de J.P. BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, p.183-188.

¹⁶ Cf. ci-dessus p. 35ss; 79ss; 151; 154ss; 165; 189; 205.

lumineuse qui suivit sa conversion et que, lorsqu'il se met à combattre ses anciens coreligionnaires, il y revient pour les rejoindre sur leur terrain.

Par contre, la réflexion, lourde de sens pour l'ensemble de sa conception théologique, sur la mortalité du Christ, peut être un enrichissement venant de son étude des lettres de Paul. De même le lien entre mortalité et péché semble être aussi un acquis de cette période.

Nouveau changement au début de la querelle pélagienne: le terme *mortalitas* désigne très précisément le fait de pouvoir mourir. Cela dénote que le problème de la mort est devenu un sujet de réflexion propre et Augustin fait des distinctions entre l'état où l'on peut mourir sans que cela soit nécessairement suivi d'effet (paradis terrestre), l'état où l'on doit mourir (après la chute) et enfin celui où l'on ne peut plus mourir (après la résurrection). Le sujet théologique a changé et nécessite un vocabulaire précis: telle est la raison du rétrécissement de la signification du terme *mortalitas* à ce moment-là. Et cela ne dit rien d'un changement d'opinion d'Augustin sur la mortalité de l'homme dans sa condition existentielle.

Dans un deuxième temps de cette querelle pélagienne, le problème théologique s'étant concentré sur le péché originel et sa transmission, *mortalitas* reprend un sens plus large et désigne la condition de l'homme déchu où l'acte conjugal est nécessairement marqué du manque de maîtrise de soi. Ce n'est pas par négligence qu'Augustin emploie *mortalitas* dans un sens moins précis, mais certainement afin d'exploiter l'universalité de la mort pour suggérer l'universalité de la faiblesse et de la culpabilité.¹⁷

De cette observation, nous constatons que l'évolution d'un thème reflète l'évolution des préoccupations. Celles-ci peuvent durer de longues années sans grands changements ou bien se transformer quelque peu en raison des circonstances; elles peuvent coexister très indépendamment dans des ouvrages de même époque ou enfin s'influencer mutuellement.

En conséquence, ce n'est qu'en connaissant bien le contexte général d'une oeuvre que l'on peut apprécier l'apport nouveau ou éventuellement les mutations par rapport à un sujet particulier.

Quant à l'évolution de saint Augustin, il s'agit d'une réalité globale que le lecteur vit au contact avec les oeuvres, surtout en les parcourant chronologiquement. Il peut en noter tel ou tel point précis, telle ou telle impression ressentie. Pour un écrivain aussi engagé, une connaissance approfondie de la vie de son temps permettra à une étude de ce genre d'éviter bien des divagations. Celle-ci restera cependant au niveau d'une science humaine, mais au sens le plus noble: connaissance de l'homme par l'homme. La personna-

¹⁷ Une recherche semblable pourrait être faite pour ce qui touche le martyre et les martyrs. Le réflexion théologique, les décisions pastorales, l'argumentation parénétique ou polémique varient selon les auditeurs et les lecteurs, selon les circonstances extérieures.

lité du lecteur compte donc nécessairement aussi. Cela justifie une pluralité d'études et de publications qui, si elles sont sérieuses, apporteront leur contribution à rendre vivant le visage du grand Docteur africain.

Abréviations

ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, hg. von E. SCHWARTZ, Berlin 1914-1940.
Aug.L	Augustinus Lexikon, éd. C. MEYER, Basel - Stuttgart 1986s.
BA	Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de saint Augustin publiées sous la direction des Etudes Augustiniennes, Paris
CCL	Corpus Christianorum. Series latina, Turnhout.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien.
DSp	Dictionnaire de Spiritualité, Paris.
PL	Patrologia Latina, éd. par J.-M. MIGNE, Paris 1878-1890.
PLS	Patrologia Latina. Supplementum, éd. par. A. HAMMAN, Paris 1958s.
SC	Sources Chrétiennes, Paris.
VL	Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, hg. Beuron, Freiburg 1951s.

Bibliographie

Bibliographies

- ANDRESEN Carl, *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt ²1973.
Van BAVEL Tarsicius J., *Répertoire Bibliographique de saint Augustin 1950-1960*, Steenburgis 1963.
Fichier Augustinien, *Augustine Bibliography*. Institut des Etudes Augustiniennes, Paris, 4 vol., Boston 1972. + Idem. Premier supplément, Boston 1981.
Bulletin Augustinien, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1955-.

Index

- LENFANT David, *Concordantiae Augustiniana*, 2 vol., Paris 1656-1665, (réimpr. anast., Bruxelles ²1966).
Deux séries d'index des mots on commencé à paraître, se rapportant aux oeuvres d'Augustin publiées par le CCL et le CSEL.
L'ensemble des oeuvres d'Augustin se trouve maintenant informatisé auprès de l'*Augustinus-Lexikon*.
Thesaurus Augustinianus. Series A - *Formae*, curante CETEDOC, Turnhout 1989, LXX-700 p. et 248 microfiches.

Etudes

- Ne sont mentionnés, en principe, que les livres et articles consultés pour la présente étude. J'ometts volontairement des travaux généraux sur Augustin auxquels je n'ai pas eu l'occasion de me référer explicitement.
Les articles de dictionnaires et les notes complémentaires de la BA et des SC sont signalés dans mes notes avec les indications complètes.
- ALFLATT Malcolm E., *The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 20, 1974, 113-134.
ALLARD Guy-H., „Homo lapsus“ chez Augustin, dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, 4^e série, Université de Montréal, (= Publications de l'Institut d'Etudes médiévales, 19), Montréal - Paris 1968, 117-135.
ALLBERRY Charles R.C., *Symbole von Tod und Wiedergeburt im Manichäismus*, dans *Eranos Jahrbuch*, 7, 1939, 113-149.

ALTANER Berthold, *Kleine patristische Schriften*, (= Texte und Untersuchungen, 83), Berlin 1967.

ARBESMANN Rudolf, cf. SCHLACHTER Gabriel.

ARGIOLAS Domenico, *La guerra nel pensiero di sant'Agostino*, dans *Palestra del Clero*, 56, 1977, 725-734.

ARNAUD D'AGNEL G., *La mort et les morts d'après saint Augustin*, Paris 1916.

ASMUSSEN Jes Peter, cf. *Der Manichäismus*.

BABCOCK William S., *Augustine's Interpretation of Romans* (A.D. 394-396), dans *Augustinian Studies*, 10, 1979, 55-74.

- *Augustine and Tyconius. A Study in the Latin Appropriation of Paul*, dans *Studia Patristica*, 17, Part Three, Oxford 1982, 1209-1215.
- *Augustine and Paul: The Case of Romans IX*, dans *Studia Patristica*, 16, 1985, 473-479.

BEATRICE Pier Franco, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, (= *Studia Patristica Mediolanensia*, 8), Milano 1978.

- *Le tuniche di pelle. Antiche letture di „Gen.“ 3,21*, dans *La Tradizione dell'Enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche*. (Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982), Roma 1985, 433-484.

BELS Jacques, *La mort volontaire dans l'oeuvre de saint Augustin*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 187, 1975, 147-180.

BENITO Y DURAN Angel, *San Pablo en san Agustín*, dans *Augustinus*, 9, 1964, 5-36.

BENOIT André, *Remarque sur l'eschatologie de saint Augustin*, dans *Gottesreich und Menschenreich. Festschrift E. Stähelin*, Basel - Stuttgart 1969, 3-9.

BENZ Ernst, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, (= *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, 7), Stuttgart 1929.

BERROUARD Marie-François, *L'exégèse augustinienne de Rom.*, 7, 7-25 entre 396 et 418, avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise „pélagienne“, dans *Recherches Augustiniennes*, 16, 1981, 101-195.

- *L'activité littéraire de saint Augustin du 11 septembre au 1 décembre 419 d'après la Lettre 23^{*} A à Possidius de Calama*, dans *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982*, Paris 1983, 301-327.
- *Un tournant dans la vie de l'Eglise d'Afrique: les deux missions d'Alypius en Italie à la lumière des „Lettres“ 10^{*}, 15^{*}, 16^{*}, 22^{*} et 23^{*} A de saint Augustin*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 31, 1985, 46-70.

- BEYENKA Mary Melchior, *Consolation in Saint Augustine*, (= Patristic Studies, 83), Washington 1950.
- BLAZQUEZ FERNANDEZ Niceto, *La pena de muerte según san Agustín*, Madrid 1975.
- BOEHLIG Alexander, cf. *Der Manichäismus*.
- BONNER Gerald, *Augustine on Romans 5,12*, dans *Studia Evangelica V*, (= Texte und Untersuchungen, 103), Berlin 1968, 242-247.
- Rufinus of Syria and African Pelagianism, dans *Augustinian Studies*, 1, 1970, 31-47.
- BORGOMEIO Pasquale, *L'Eglise de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972.
- BOUHOT Jean-Paul, *Version inédite du Sermon „Ad Neophytos“ de saint Jean Chrysostome, utilisée par saint Augustin*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 17, 1971, 27-41.
- BRISSON Jean-Paul, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime-Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958.
- BROWN Peter, *Religious Coercion in the Later Roman Empire: the Case of North Africa*, dans *History*, 48, 1963, 283-305. (Repris dans BROWN Peter, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, 301-331).
- Saint Augustine's Attitude to Religious Coercion, dans *The Journal of Roman Studies*, 54, 1964, 107-116. (Repris dans BROWN Peter, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, 260-278).
 - La vie de saint Augustin, (traduit de l'anglais par Jeanne-Henri Marrou), Paris 1971.
 - Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine, (traduit de l'anglais par Aline Rousselle), Paris 1984.
- BRUCKNER Albert, *Quellen zur Geschichte des Pelagianischen Streites*, Tübingen 1906.
- BUCKENMEYER Robert E., *Augustine and the Life of the Man's Body in the Early Dialogues. The Problem and a Question*, dans *Augustinian Studies*, 2, 1971, 197-211.
- BUONAIUTI Ernesto, *la genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, Roma 1916.
- BURKITT Francis Crawford, *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1925.
- BURNS James Patout, *Augustine's Role in the Imperial Action against Pelagius*, dans *The Journal of Theological Studies*, 30, 1979, 67-83.
- The Interpretation of Romans in the Pelagian Controversy, dans *Augustinian Studies*, 10, 1979, 43-54.

- The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace, Paris 1980.
- CAYRE Fulbert, Une rétractation de saint Augustin. Les enfants morts sans baptême, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, 12, 1052, 131-143.
- CHASTAGNOL André, La fin du monde antique, de Stilicon à Justinien, V^e et début du VI^e siècle. Recueil de textes, Paris 1976.
- CIPRIANI Nello, Un'altra traccia dell'Ambrosiaster in Agostino (De pecc. mer. remiss. II, 36, 58-59), dans *Augustinianum*, 24, 1984, 515-525.
- COURCELLE Pierre, Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard, 3 vol., Paris 1974-1975.
- COYLE John Kevin, Augustine's „De Moribus Ecclesiae Catholicae“. A Study of the Work, its Composition and its Sources, (= *Paradosis*, 25), Fribourg 1978.
- CROUZEL Henri, Mort et immortalité selon Origène, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 79, 1978, 19-38; 81-96; 181-196.
- CUMONT Franz, *Lux perpetua*, Paris 1949.
- DANIELOU Jean, Les tuniques de peaux chez Grégoire de Nysse, dans Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz, Leiden 1967, 355-367.
- DASSMANN Ernst, Ambrosius und die Märtyrer, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 18, 1975, 49-68.
- DECRET François, Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin, Paris 1970.
 - Mani et la tradition manichéenne, (= *Maîtres spirituels*, 40), Paris 1974.
 - Le „Globus horribilis“ dans l'eschatologie manichéenne, d'après les traités de saint Augustin, dans *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris 1974, 487-492.
 - L'Afrique manichéenne (IV^e-V^e s.). Etude historique et doctrinale, 2 vol., Paris 1978.
- DEKKERS Eligius, *Clavis Patrum Latinorum*, (= *Sacris Erudiri*, 3), Steenbruggis ²1961.
- De MONTCHEUIL Yves, L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le „De libero arbitrio“ de saint Augustin, dans *Recherches de science religieuse*, 23, 1933, 197-221. (Repris dans De MONTCHEUIL Yves, *Mélanges théologiques*, Paris ²1951, 93-111).

- De SIMONE Russell J., *Modern Research on the Sources of Saint Augustine's Doctrine of Original Sin*, dans *Augustinian Studies*, 11, 1980, 205-227.
- Di GIOVANNI Alberto, *Mortalità ed essere in sant'Agostino*, Palermo 1975.
- DOIGNON Jean, *La lecture de „I Thessaloniens“ 4,17 en Occident de Tertullien à Augustin*, dans *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stübe*, (= *Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband*, 9), Münster 1982, 98-106.
- DODARO Robert, *„Christus Iustus“ and Fear of Death in Augustine's Dispute with Pelagius*, dans *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer*, (= *Cassiciacum*, 40), Würzburg 1989, 341-361.
- DUCHROW Ulrich, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsge-
schichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, (= *Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft*, 25), Stuttgart 1970.
- DU ROY Olivier, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966.
- DUVAL Yves-Marie, *Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem: de l'arianisme à l'origénisme*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 65, 1970, 353-374.
- Tertullien contre Origène sur la résurrection de la chair dans le „*Contra Iohannem Hierosolymitanum*, 23-36“ de saint Jérôme, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 17, 1971, 227-278.
 - Julien d'Eclane et Rufin d'Aquilée. Du Concile de Rimini à la répression pélagienne. L'intervention impériale en matière religieuse, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 24, 1978, 243-271.
 - Iulianus Aelclanensis restitutus. La première édition – incomplète – de l'oeuvre de Julien d'Eclane, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 25, 1979, 162-170.
 - Pélagie est-il le censeur inconnu de l'*Adversus Iovinianum* à Rome en 393? ou: Du „portrait-robot“ de l'hérétique chez saint Jérôme, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 75, 1980, 525-557.
 - La date du „*De natura*“ de Pélagie. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 36, 1990, 257-283.
- DUVAL Yvette, *„Loca sanctorum Africae“*. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e s., 2 vol., (= *Collection de l'Ecole française de Rome*, 58), Paris - Rome 1982.
- EGGER Hans, *Die Eschatologie Augustins*, (= *Greifswalder theologische Forschungen*, 1), Greifswald - Bamberg 1933.

FERRARI Leo Charles, Paul at the Conversion of Augustine (Conf. VIII, 12, 29-30), dans *Augustinian Studies*, 11, 1980, 5-20.

FEVRIER Paul-Albert, Martyrs, polémique et politique en Afrique (IV^e-V^e s.), dans *Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb*, 1, 1966, 8-18.

– A propos du repas funéraire: culte et sociabilité. „In Christo Deo, pax et concordia sit convivio nostro“, dans *Cahiers Archéologiques*, 26, 1977, 29-45.

FISCHER Joseph A., Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte, München 1954.

FLOREZ Ramiro, Muerte e inmortalidad en el pensamiento de san Agustín, dans *Ciudad de Dios*, 174, 1961, 449-482.

FONTAINE Jacques, Images virgiliennes de l'ascension céleste dans la poésie latine chrétienne, dans *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*, (= *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband, 9), Münster 1982, 55-67.

– Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown, dans *Analecta Bollandiana*, 100, 1982, 17-41.

FRAISSE-COUE Christiane, Caelestius, dans *Prosopographie du Bas-Empire*, t. 2, Italie, (à paraître).

– Marius Mercator, *ibid*.

– Pelagius, *ibid*.

FRANTZ Alex, Das Gebet für die Todten, in seinem Zusammenhange mit Cultus und Lehre, nach den Schriften des heiligen Augustinus, eine patristische Studie, Nordhausen 1857.

FREDE Hermann Josef, Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel. 3., neubearbeitete und erweiterte Auflage des „Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller“ von Bonifatius Fischer, (= *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel* . . . I, 1), Freiburg im Breisgau 1981.

FREDRIKSEN LANDES Paula, Augustine on Romans. Propositions from the Epistle to the Romans, Unfinished Commentary on the Epistle to the Romans, (= *Texts and Translations*, 23, *Early Christian Literature Series*, 6), Chico, California 1982.

FREND William Hugh Clifford, The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa, Oxford 1952.

– The North African Cult of Martyrs. From apocalyptic to hero-worship, dans *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*, (= *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband, 9), Münster 1982, 154-167.

- GARCIA Ruben Dario, *Mártires y martirio en el donatismo*, Roma, Pont. Univ. Greg. Fac. Hist. Eccl., Diss. ad Lauream, 1963-64.
- GEERLINGS Wilhelm, *Der manichäische „Jesus patibilis“ in der Theologie Augustins*, dans *Theologische Quartalschrift*, 152, 1972, 124-131.
- *Christus Exemplum*. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, (= *Tübinger Theologische Studien*, 13), Mainz 1978.
 - *Hiob und Paulus*. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des vierten Jahrhunderts, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 24, 1981, 56-66.
- GNILKA Christian, *„Aetas spiritalis“*. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens, (= *Theophaneia*, 24), Köln - Bonn 1972.
- *Ultima Verba*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 22, 1979, 5-21.
- GORDAY Peter, *Principles of Patristic Exegesis*. Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom and Augustine, (= *Studies in the Bible and Early Christianity*, 4), New York - Toronto 1983.
- GRASMUECK Ernst Ludwig, *Coercitio*. Staat und Kirche im Donatistenstreit, (= *Bonner historische Forschungen*, 22), Bonn 1964.
- GRESHAKE Gilbert - KREMER Jacob, *Resurrectio mortuorum*. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986.
- GRONDIJS Lodewijk Hermen, *Analyse du Manichéisme numidien au IV^e siècle*, dans *Augustinus Magister*, III, Paris 1955, 391-410.
- GROSSI Vittorino, *Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411-413*, dans *Augustinianum*, 9, 1969, 30-61.
- *Il peccato originale nella catechesi di s. Agostino prima della polemica pelagiana*, dans *Augustinianum*, 10, 1970, 325-359; 458-492.
- HADOT Pierre, cf. PUECH Henri-Charles.
- HAERING Hermann, *Die Macht des Bösen*. Das Erbe Augustins, (= *Oekumenische Theologie*, 3), Zürich - Köln - Gütersloh 1979.
- HAMMOND C.P., *The last ten years of Rufinus' Life and the Date of his Move south from Aquileia*, dans *The Journal of Theological Studies*, 28, 1977, 372-429.
- HARTIGAN Richard Shelly, *Saint Augustine on War and Killing*. The Problem of the Innocent, dans *The Journal of the History of Ideas*, 27, 1966, 195-204.
- HARTMANN Clara, *Der Tod in seiner Beziehung zum menschlichen Dasein bei Augustinus*, dans *Catholica*, *Vierteljahrsschrift für Kontroverstheologie*, 1, 1932, 159-190.

HOLTE Ragnar, Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne, Paris 1962.

JACKSON Abraham Valentine Williams, The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism, dans *Journal of the American Oriental Society*, 45, 1925, 246-268.

- A Sketch of the Manichaean Doctrine concerning the Future Life, dans *Journal of the American Oriental Society*, 50, 1930, 177-198.
- The Doctrine of the Bolos in Manichaean Eschatology, dans *Journal of the American Oriental Society*, 58, 1938, 225-234.

JOLY Robert, Saint Augustin et l'intolérance religieuse, dans *Revue belge de Philosophie et d'Histoire*, 33, 1955, 263-294.

- L'intolérance de saint Augustin, doctrine ou attitude?, dans *Hommages à Marcel Renard*, I, (= Collection Latomus, 101), Bruxelles 1969, 493-500.

JUNOD Eric - KAESTLI Jean-Daniel, L'histoire des Actes Apocryphes des Apôtres du III^e au IX^e siècle: le cas des Actes de Jean, (= *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 7), Genève - Lausanne - Neuchâtel 1982.

KAESTLI Jean-Daniel, cf. JUNOD Eric.

KOWALCZYK Stanislaw, La mort dans la doctrine de saint Augustin, dans *Estudio Agustiniano*, 10, 1975, 357-372.

KREMER Jacob, cf. GRESHAKE Gilbert.

LA BONNARDIERE Anne-Marie, Recherches de chronologie augustiniennne, Paris 1965.

- *Biblia Augustiniana*. Ancien Testament. Le Deutéronome, Paris 1967.
- *Biblia Augustiniana*. Ancien Testament. Le Livre de Sagesse, Paris 1970.
- Jérôme „informateur“ d'Augustin au sujet d'Origène, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 20, 1974, 42-54.
- La prédication du Christ aux esprits en prison. 1 P 3,18-19, d'après l'interprétation de saint Augustin, dans *Etudes sur la Première Lettre de Pierre*. Congrès de l'Action Catholique Française pour l'Etude de la Bible, Paris 1979, (= *Lectio Divina*, 102), Paris 1980, 247-267.
- cf. MARROU Henri-Irénée.

LAMBERIGTS Mathijs, Julien d'Eclane et Augustin d'Hippone: deux conceptions d'Adam, dans *Augustiniana* 40, (= *Mélanges T.J. VAN BAVEL*), 1990, 373-410.

LAMIRANDE Emilien, L'Eglise céleste selon saint Augustin, Paris 1963.

- La situation ecclésiologique des donatistes d'après saint Augustin. Contribution à l'histoire doctrinale de l'oecuménisme, Ottawa 1972.

- Church, State and Toleration. An Intriguing Change of Mind in Augustine, (= The Saint Augustine Lecture 1974), Villanova 1975.
 - Paulin de Milan et la „Vita Ambrosii“. Aspects de la religion sous le Bas-Empire, (= Recherches, théologie, 30), Paris - Tournai - Montréal 1983.
 - LANCEL Serge, Actes de la Conférence de Carthage en 411, (= Sources Chrétienne, 194, 195, 224), Paris 1972-1975 (1976).
 - LAPOINTE Guy, La célébration des martyrs en Afrique d'après les sermons de saint Augustin, (= Cahiers de Communauté Chrétienne, 8), Montréal 1972.
 - LARDET Pierre, Saint Jérôme. Apologie contre Rufin, (= Sources Chrétiennes, 303), Paris 1983.
 - LEONET Juan María, La muerte de María según San Agustín, dans Revista Agustiniana de Espiritualidad, 6, 1965, 81-105.
 - LUNEAU Auguste, L'Histoire de salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des âges du monde, (= Théologie historique, 2), Paris 1964.
 - LYONNET Stanislas, Rom. V,12 chez saint Augustin. Note sur l'élaboration de la doctrine Augustinienne du péché originel, dans L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, (= Théologie, 56), t. I, Paris 1963, 327-339.
 - A propos de Romains 5,12 dans l'oeuvre de saint Augustin. Notre complémentaire, dans Biblica, 45, 1964, 541-542.
 - Augustin et Rm 5,12 avant la controverse pélagienne. A propos d'un texte de saint Augustin sur le baptême des enfants, dans Nouvelle Revue Théologique, 89, 1967, 842-849.
- MAIER Jean-Louis, cf. PERLER Othmar.
- Der Manichäismus, = Die Gnosis. Dritter Band, Unter Mitwirkung von Jes Peter ASMUSSEN, eingeleitet und erläutert von Alexander BOEHLIG, Zürich - München 1982.
- Der Manichäismus, hg. von Geo WIDENGREN, (= Wege der Forschung, 168), Darmstadt 1977.
- MARA Maria Grazia, Note sul commento di Agostino alla lettera ai Romani (Expositio quarundam propositionum ex expistula ad Romanos), dans Augustinianum, 25, 1985, 95-104.
- Riflessioni sulla morte nell'espistolario agostiniano, dans Morte et immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo, (= Biblioteca di Scienze Religiose, 66), Roma 1985, 139-149.

- MARROU Henri-Irénée, *Survivances païennes dans les rites funéraires des donatistes*, dans *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, (= Collection Latomus, 2), Bruxelles - Berchen 1949, 191-203. (Repris dans MARROU Henri-Irénée, *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, [= Collection de l'Ecole Française de Rome, 35], Rome 1978, 225-237.
- Les attaches orientales du Pélagianisme, dans *Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1968, 1969*, 459-472. (Repris dans MARROU Henri-Irénée, *Patristique et Humanisme. Mélanges*, [= *Patristica Sorbonensia*, 9], Paris 1976, 331-344).
 - Une inscription chrétienne de Tipasa et le „refrigerium“, dans *Antiquités Africaines*, 14, 1979, 261-269.
- MARROU Henri-Irénée - LA BONNARDIERE Anne-Marie, *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 12, 1966, 111-136. (Repris dans MARROU Henri-Irénée, *Patristique et Humanisme . . .*, 429-455).
- MARTIL German, *La Tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana*, Madrid 1943.
- MARTINETTO Giovanni, *Les premières réactions antiaugustinienne de Pélagie*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 17, 1971, 83-117.
- MAYER Cornelius Petrus, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins, II. Teil: Die antimanichäische Epoche*, (= *Cassiciacum*, 24,2), Würzburg 1974.
- McWILLIAM-DEWART Joanne, *The Christology of the Pelagian Controversy*, dans *Studia Patristica*, 17, Part Three, Oxford 1982, 1221-1244.
- MILLER Mary William, „*Rufini Presbyteri liber de fide*“. A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary, (= *Patristic Studies*, 96), Washington 1964.
- MONCEAUX Paul, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 vol., Paris 1901-1923.
- MOREAU Madeleine, *Le dossier Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes*, 9, 1973, 3-181.
- MOURANT John A., *Remarks on the „De immortalitate animae“*, dans *Augustinian Studies*, 2, 1971, 213-217.
- MUTZENBECHER Almut, *Zur Datierung von Augustinus „De octo Dulcitii quaestionibus“*, dans *Sacris Erudiri*, 19, 1969/70, 365-379.
- NAUTIN Pierre, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la Sainte Eglise pour la Résurrection de la chair. Etude sur l'histoire et la théologie du symbole*, (= *Unam Sanctam*, 17), Paris 1947.

– Etudes de chronologie hiéronymienne (393-397), dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 18, 1972, 209-218; 19, 1973, 69-86; 20, 1974, 251-284.

NTEDIKA Joseph, L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin, Paris 1966.

– L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Etude de patristique et de liturgie latines (IV^e-VIII^e s.), (= *Recherches africaines de théologie*, 2), Louvain - Paris 1971.

O'CONNEL Robert J., *Saint Augustine's early Theory of Man*. A.D. 386-391, Cambridge/Mass. 1968.

– Pre-Existence in the Early Augustine, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, 26, 1980, 176-188.

O'MEARA John-J., Augustine and Neo-platonism, dans *Recherches Augustiniennes*, 1, 1958, 91-111.

– Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine, Paris 1959.

ORBE Antonio, El dilema entre la vida y la muerte. Exegesis prenicena de Deut. 30,15.19, dans *Gregorianum*, 51, 1970, 305-365; 509-536.

OROZ-RETA José, Séneca y San Agustín. Influencia o coincidencia?, dans *Augustinus*, 10, 1965, 295-325.

PELLEGRINO Michele, Chiesa e martirio in Sant'Agostino, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1965, 191-227. (Repris dans PELLEGRINO Michele, *Ricerche patristiche [1938-1980]*, Torino 1982, vol. 1, 597-633).

– Cristo e il martire nel pensiero di Sant'Agostino, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 2, 1966, 427-460. (Repris dans *ibid.*, 635-668).

PENASKOVIC Richard, An Analysis of Saint Augustine's „De Immortalitate Animae“, dans *Augustinian Studies*, 11, 1980, 167-176.

PEPIN Jean, Une nouvelle source de saint Augustin: le „Zêtèma“ de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps, dans *Revue des Etudes Anciennes*, 66, 1964, 53-107. (Repris dans PEPIN Jean, „Ex Platonicorum persona“. Etudes sur les lectures philosophiques de saint Augustin, Amsterdam 1977, 211-267).

PEPIN Michèle, Augustin d'Hippone: „De immortalitate animae“. Texte, traduction et commentaire, Paris 1984, dactyl.

PERAGO Fernando, Il valore della tradizione nella polemica tra s. Agostino et Giuliano d'Eclano, dans *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, 10, 1962-1963, 143-160.

PERLER Othmar - MAIER Jean-Louis, Les voyages de saint Augustin, Paris 1969.

- PFLIGERSDORFFER Georg, Eine weniger beachtete Partie in Augustins Confessiones (4,4,7-12,19) in interpretierender Darstellung, dans Festschrift für Robert Muth zum 65. Geburtstag am 1. Januar 1981 dargebracht von Freunden und Kollegen, hg. von Paul HAENDEL und Wolfgang MEID, (= Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 22), Innsbruck 1983, 323-346.
- PIAULT Bernard, Autour de la controverse pélagienne: „le troisième lieu“, dans Recherches de science religieuse, 44, 1956, 481-514.
- PIETRI Charles, Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440), (= Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 224), 2 vol., Rome - Paris 1976.
- Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent), dans Rivista di Archeologia Cristiana, 60, 1984, 293-319.
- PLATZ Philipp, Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins, (= Cassiciacum, 5), Würzburg 1938.
- POLLASTRI Alessandra, Ambrosiaster. Commento alla Lettera ai Romani. Aspetti cristologici, (= Collana di testi storici, 7), L'Aquila 1977.
- PONTET Maurice, L'exégèse de saint Augustin prédicateur, (= Théologie, 7), Paris 1945.
- PRETE Serafino, Mario Mercatore, polemista antipelagiano, Torino 1958.
- PUECH Henri-Charles, Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine, (= Publications du Musée Guimet. Bibliothèque de diffusion, 56), Paris 1949.
- Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles, dans Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions, Amsterdam September 1950, Amsterdam 1951, 33-52. (Repris dans PUECH Henri-Charles, En quête de la gnose, t. 1, Paris 1978, 1-23).
 - Sur le manichéisme et autres essais, Paris 1979.
- PUECH Henri-Charles - HADOT Pierre, L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le Commentaire de saint Ambroise sur l'Evangile de saint Luc, dans Vigiliae Christianae, 13, 1959, 204-234.
- REFOULE François, Misère des enfants et péché originel d'après saint Augustin, dans Revue Thomiste, 63, 1963, 341-362.
- La distinction „Royaume de Dieu - Vie éternelle“ est-elle pélagienne?, dans Recherches de science religieuse, 51, 1963, 247-254.
- REMY Gérard, Le Christ Médiateur dans l'oeuvre de saint Augustin, (diffusion: Librairie Honoré Champion), 2 vol., Paris 1979, dactyl.

- RIES Julien, Saint Augustin et le manichéisme à la lumière du livre III des Confessions, dans „Le Confessionii“ di Agostino d'Ipbona. Libri III-V. Commento di Julien RIES, Armando RIGOBELLO, André MANDOUZE, (= Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese), Palermo 1984, 7-26.
- RIVIERE Jean, Le dogme de la rédemption chez saint Augustin, Paris ³1933.
- ROLAND-GOSSELIN Bernard, La morale de saint Augustin, Paris 1925.
- ROMERO POSE Eugenio, Medio siglo de estudios sobre el donatismo (de Monceaux a nuestros días), dans Salmanticensis, 29, 1982, 81-99.
- ROSE Eugen, Die manichäische Christologie, (= Studies in Oriental Religions, 5), Wiesbaden 1979.
- SAGE Athanase, Péché originel. Naissance d'un dogme, dans Revue des Etudes Augustiniennes, 13, 1967, 211-248.
- Le pé   originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430, dans Revue des Etudes Augustiniennes, 15, 1969, 75-112.
- SAXER Victor, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine, (= Théologie historique, 55), Paris 1980.
- SCHEFFCZYK Leo, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus, dans Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Fasz. 3a, Teil 1, Freiburg - Basel - Wien 1981.
- SCHINDLER Alfred, Querverbindungen zwischen Augustins theologischer und kirchenpolitischer Entwicklung 390-400, dans Theologische Zeitschrift, 29, 1973, 95-116.
- Die Unterscheidung von Schisma und Häresie in Gesetzgebung und Polemik gegen den Donatismus (mit einer Bemerkung zur Datierung von Augustins Schrift Contra Epistulam Parmeniani), dans Pietas. Festschrift für Bernard K tting, hg. Ernst DASSMANN - Karl S. FRANK, (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 8), Münster 1980, 228-236.
 - L'Histoire du Donatisme considérée du point de vue de sa propre théologie, dans Studia Patristica, 17, Part Three, Oxford 1982, 1306-1315.
- SCHLACHTER Gabriel - ARBESMANN Rudolph, Aurelius Augustinus. Die Sorge für die Toten.  bertragen von Gabriel SCHLACHTER, eingeleitet und erläutert von Rudolph ARBESMANN, (= Sankt Augustinus, der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften, 15), Würzburg 1975.

- SICARD Damien, La liturgie de la mort dans l'Eglise Latine des origines à la réforme carolingienne, (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 63), München 1977.
- SIMONIS Walter, Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus, (= Frankfurter theologische Studien, 5), Frankfurt am Main 1970.
- SOLIGNAC Aimé, La condition humaine dans la philosophie de saint Augustin, Roma, Pont. Univ. Greg., Fac. Philos., Diss. ad Lauream, 1950-51.
- SOUTER A., Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul, (= Texts and Studies, IX), Cambridge 1922-1931.
- SPANNEUT Michel, Le stoïcisme et saint Augustin, dans Forma Futuri. Studi onore del Cardinale Michele Pellegrino, Torino 1975, 896-914.
- STEINMANN Werner - WERMELINGER Otto, Aurelius Augustinus. Vom ersten katechetischen Unterricht. Neu übersetzt von Werner STEINMANN. Bearbeitet von Otto WERMELINGER, (= Schriften der Kirchenväter, 7), München 1985.
- STROUMSA Gedaliahu G., Aspects de l'eschatologie manichéenne, dans Revue de l'histoire des religions, 198, 1981, 163-181.
- STUDER Basil, „Sacramentum et exemplum“ chez Saint Augustin, dans Recherches Augustiniennes, 10, 1975, 87-141.
- Zur Christologie Augustins, dans Augustinianum, 19, 1979, 539-546.
 - Le Christ, notre justice, selon saint Augustin, dans Recherches Augustiniennes, 15, 1980, 99-143.
- STUIBER Alfred, Der Tod des Aurelius Augustinus, dans Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber, (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 9), Münster 1982, 1-8.
- SURMUND Heinz Georg, „Factus eram ipse mihi magna quaestio“ (Conf. 4,4). Untersuchungen zur Erfahrung und Deutung des Todes bei Augustinus, unter besonderer Berücksichtigung des Problems der „mors imatura“, Münster 1978, (chez l'Auteur).
- SWIFT Louis J., Augustine on War and Killing: Another View, dans Harvard Theological Review, 66, 1973, 369-383.
- TARDIEU Michel, Bulletin manichéen, dans Studia Iranica, Supplément: Abstracta Iranica, 1-, 1977-.
- Le manichéisme, (= Que sais-je?, 1940), Paris 1981.

- TENGSTROEM Erwin, Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung, (= *Studia graeca et latina Gothoburgensia*, 18), Göteborg 1964.
- TESELLE Eugene, Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius: Explorations in the Prehistory of the Pelagian Controversy, dans *Augustinian Studies*, 3, 1972, 61-95.
- TESTA Emmanuele, Il Peccato di Adamo nella Patristica (Gen. 3), (= *Studi Biblici Franciscani Analecta*, 3), Gerusalemme 1970.
- TESTARD Maurice, Saint Augustin et Cicéron, 2 vol, Paris 1958.
- THONNARD François-Joseph, Saint Jean Chrysostome et saint Augustin dans la controverse pélagienne, dans *Revue des Etudes Byzantines*, 25, 1967, 189-218.
- TIBILETTI Carlo, Un tema stoico in Seneca e in S. Agostino, dans *Augustinianum*, 22, 1982, 585-593.
- TRAPE Agostino, Sant'Agostino, Natura e Grazia I: Il castigo e il perdono dei peccati ed il battesimo dei bambini: Lo spirito e la lettera; La natura e la grazia; La perfezione della giustizia dell'uomo. Testo latino dell'edizione maurina confrontato con il CSEL. Introduzione generale, introduzioni particolari e note di Agostino TRAPE. Traduzioni Italo VOLPI, (= Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di Sant'Agostino, XVII/I), Roma 1981.
- VALERO Juan B., Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones, (= *Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Serie I, Estudios* 18, *Teologia* I,11), Madrid 1980.
- VAN BAVEL Tarsicius J., Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin, (= *Paradosis*, 10), Fribourg 1954.
- VAN DER LOF L.J., Die Autorität des Apostels Paulus nach Augustin, dans *Augustiniana*, 30, 1980, 10-28.
- The Threefold Meaning of „*Servi Dei*“ in the Writings of Saint Augustine, dans *Augustinian Studies*, 12, 1981, 43-59.
- VOLTA Giovanni, La redenzione dalla morte nel cristiano secondo S. Agostino, Roma, Pont. Univ. Greg., Fac. Theol., Diss. ad Lauream, 1956-57, dactyl.
- WACHTEL Alois, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus, (= *Bonner historische Forschungen*, 17), Bonn 1960.
- WERMELINGER Otto, Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im Pelagianischen Streit in den Jahren 411-432, (= *Päpste und Papsttum*, 7), Stuttgart 1975.

- Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26, 1979, 336-368.
- Marius Mercator: Denkschrift in der Angelegenheit des Caelestius, dans *Adversus Tempus. Mélanges offerts à Willy Rordorf, pour son 50ème anniversaire*, Neuchâtel 1983, 62-71.
- cf. STEINMANN Werner.
- WIDENGREN Geo, *Mani und der Manichäismus*, (= Urban-Bücher, Wissenschaftliche Taschenbuchreihe, 57), Stuttgart 1961.
- cf. *Der Manichäismus*.
- WILLIS Geoffrey Grimshaw, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London 1950.
- WISCHMEYER Wolfgang, Die Bedeutung des Sukzessionsgedankens für eine theologische Interpretation des donatistischen Streites, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 70, 1979, 68-85.
- WÖRTER F., *Die Unsterblichkeitslehre in den philosophischen Schriften des Aurelius Augustinus, mit besonderer Rücksicht auf den Platonismus*, Freiburg 1980.
- WOLFSKEEL Cornelia Wilhelmina, „De immortalitate animae“ of Augustine. Text, translation and commentary, Amsterdam 1977.
- ZARB Seraphim M., *Chronologia operum sancti Augustini secundum ordinem Retractationum digesta, cum appendice de operibus in Retractationibus non recensitis*, Romae 1934.
- ZUM BRUNN Emilie, L'expression ontologique de la vie et de la mort de l'âme, d'après saint Augustin, dans *Augustinus*, 13, 1968, 443-447.
- Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers Dialogues aux „Confessions“, dans *Recherches Augustiniennes*, 6, 1969, 3-102, (aussi publié à part: Paris 1969).

INDEX

ECRITURE SAINTE

ANCIEN TESTAMENT

Genèse

2,8-9 153

2,17 147

3,19 150

Deutéronome

21,23 60-61

29,5 148

30,15 143

30,19 143

Job

7,1 198

Proverbes

18,21 144

Sagesse

1,13 34

4,11 199-202

9,15 23

Ecclésiastique

15,14 143

15,18 143-144

34,30 40; 120; 122

Deuxième livre des Maccabées

14,41s 113

NOUVEAU TESTAMENT

Evangile selon Matthieu

5,10 98

5,11-12 99

8,22 165

12,32 192

26,39 113

26,41 112

Evangile selon Jean

5,24 42

14,30 152

Épître aux Romains

3,13-17 119

5 196

5,12 130; 140; 147;

150; 163; 167;

173; 175

5,12-15 140

5,12ss 182

5,14 81

5,14-15 140

5,15 177

5,18 147

5,18-19 177

6,8 90

7,14-25 86

7,24 155

7,24-25 173; 184

8,2 69

8,10 79; 150

8,12 158

13,11 36

Première Épître aux Corinthiens

5,5 108

15,21 69; 172

15,21-22 147; 150

15,22 36; 86; 147;

172

15,39-50 69

15,49 69

15,50 70

15,53-55 162

15,54 155

Deuxième Épître aux Corinthiens

2,15-16 122

4,16 152

5,2-4 150

5,14	158	<i>Première Epître à Timothée</i>	
5,16	72	5,6	40
		6,16	165
<i>Epître aux Galates</i>			
3,13	60	<i>Epître aux Hébreux</i>	
5,17	39	2,14-15	84
<i>Epître aux Ephésiens</i>		<i>Première Epître de Jean</i>	
5,29	53; 107	5,16	199
<i>Epître aux Philippiens</i>			
2,7	60		

AUTEURS ANCIENS

AMBROSIASER		11,18	127
<i>Commentarius in XIII epistulas Paulinas</i>		11,28	102
	77	12,31-13,32	118
ad Rm 5,12	130	13,34	118; 124
		14,36	118
		19,49	101
AUGUSTIN		19,50	101; 110
<i>Acta contra Fortunatum Manichaeum</i>		20,55	99; 106; 109
	30	25,27	125
3	42		
4-5	42	<i>Ad Cresconium Grammaticum</i>	
7-8	43; 59		93
9	43	2,16,19	122
16	47	2,24,29 ^{ss}	120
19	59; 70	2,35,44	118
22	43; 69	2,37,46	118
25	43; 51	2,38,49	101
32	43	3,15,18	121
33	59	3,19,22	108; 119
34	43	3,27,30	109
37	43	3,47,51	97
		3,49,54	110
<i>Ad catholicos fratres</i>		4,16,18	102; 120
	93	4,31,38	119
2,3	118	4,49,59	109

4,52,62	123	9,7,16	103
4,53,63	124	9,9,22	15
4,60,72	108	9,10,23-9,18,33	209
		9,10,26-9,11,28	27

Ad Simplicianum

	61; 78; 174
1,1,7	85-86
1,1,10	79-80
1,1,11	80
1,1,13	155
1,1,14	155
1,1,17	85
1,2,10	80
1,2,14	90
1,2,16	88
1,2,16-19	86
1,2,16-22	88
1,2,18	85-86; 88

Breuculus conlationis cum Donatistis

	93
3,4,4	97
3,8,13	110
3,9,18	118
3,10,19	115
3,10,20	116
3,11,23	99, 110
3,13,25	100
3,15,27	109

Confessiones

	10
1,11,17	15
2,2,2	209
3,4,7	15
4,1,1	29
4,4,7-4,12,19	15; 209
5,9,16-17	15
7,12,18	209
7,21,27	77; 209
8,5,11-12	209
8,6,14	77
8,10,22	209
8,12,29	77

Contra Adimantum Manichaei discipulum

	30
12	54
12,1	54; 70
12,2	54
12,4	39; 65; 70
17,2-5	56
17,3	54
21	46; 60; 64
26	47

Contra Donatistas

	93
1,1	97; 99
7,9	118
7,10	117
7,10-9,12	126
17,22	98-99, 109-110
18,24	102
20,27	108

Contra duas epistulas Pelagianorum

1,10,22	86; 155
1,11,24	189
2,7,16	201
3,7,17ss	191
3,7,21	191
4,1-2	172
4,2,2	187
4,4,6	183; 188-189
4,4,6-8	187
4,4,7	130; 173
4,6-7	172-173
4,8,21-24	180
4,8,23	180
4,8,24	180-181
4,10,27-28	181

<i>Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti</i>		11,7-8	70
		12,4	63; 65
	30	12,11	66
1,13,36ss	49	12,19	72
1,25,27ss	34	12,21	39
8,9	59	12,24	66
11,12	36	12,31	35
37,43	47-48	12,35	40; 65
37,43-38,44	47	13,6	67
41,47	43	13,18	36
		14	61
<i>Contra epistulam Parmeniani</i>		14,1	63
	93	14,2	61
1,8,13	98; 105-106	14,6	61-62
1,8,14	106;123	15,7	54
1,9,15	98; 104; 107	16,11	63
2,3,6	110	16,12	63
2,7,14	125	16,15	63
2,9,19	107	16,15-17	66
2,10,20	120	16,16	56
2,10,22	103; 120-121	16,20-21	66
2,11,25	126	16,29	36; 66; 70; 72
2,14,32	124-125	19,9	66
3,1,3	104; 108-109	19,15	65-66
3,2,11	118	19,15-16	66
3,2,15	126	20,2	33; 63
3,3,17	126	20,4	102
3,3,19	126	20,11	63
3,5,27	125-126	20,21	33; 67-68; 101;
3,6,29	101; 103; 106-107; 109		103
		21,3	38
		21,5-7	53
<i>Contra Faustum Manichaeum</i>		22,7	56
	30; 47; 60	22,17	70; 103
2,4-5	62	22,19-21	56
2,5-6	67	22,20-21	56
3,6	63	22,22	63; 67
4,2	70	22,28	35
5,5	63	22,52	38
5,7	67	22,53	38
5,10	68	22,70	57
6,3	46; 63	22,72	54
11	63	22,73	57
11,3	70	22,73-78	56
11,7	72	22,74	56-57

22,76	57	1,30,34	112
22,78	38; 57	1,30,35	98; 112-113
22,79	56	1,31,38	113
23,10	63; 67	1,31,39	108; 113
24,2	63	1,31,40	100; 113
26,5-8	63	1,32,41	105
26,6-8	63	1,33,43	99
26-28	62-63	1,36,46	98
28,5	67	1,36,49	112
29,2	65	1,37,49	112
29,2-3	63	1,39,54	120
30,2	102	2,4,4	108; 118; 121
30,5-6	63	2,6,6	124
30,6	63	2,8,8	118
32,7	63	2,12,13	114
32,19	63		
33,1-3	66		
33,1-5	65	<i>Contra Iulianum</i>	
33,4-5	66	1,3,6	180
		1,4,14	180
		1,5,16	180
<i>Contra Felicem Manichaeum</i>		1,6,24	182
	30	1,6,27	182
1,1	36	1,6,28	182
2,4	35; 43	1,7,33	182
2,10-11	61	2,3,6	181
2,18	43	2,3,7	182
		2,5,14	183
		2,8,25	181
<i>Contra Gaudentium Donatistarum epis-</i>		3,17,31	180
<i>copum</i>		4,14,69	186
	93; 110	5,4,14	199
1,5,6	112	5,6,24	198
1,11,12	105-106	5,10,43	199
1,13,14	112	5,11,44	192
1,19,20-21	107	5,15,54	190
1,19,21	105; 107; 123	5,15,55	190
1,20,22	97; 99; 127	6,5,14	190
1,20,23	124	6,15,45	192
1,20,33	98	6,16,50	190
1,22,25	111; 125	6,33,70	86
1,25,28	107		
1,25,30ss	101		
1,27,30	112	<i>Contra Iulianum opus imperfectum</i>	
1,27,30s	112		171; 183; 205
1,28,32	99; 105; 107	praefatio	183

1,42	168	6,7	182
1,67	173-174; 185	6,12	189
1,68	174; 186	6,13	184
1,71	186	6,17	177
1,96	185	6,21	180
1,100	174	6,22	191
1,106	180	6,25	174; 185-186
2,33	130	6,26	188
2,63	175	6,27	177-178; 185
2,66	175	6,29	188
2,92-93	188	6,30	174; 178-179;
2,93-94	176		186-187; 191
2,98	177	6,30,39	170
2,99-100	188	6,31	177-178
2,100	191	6,36	175; 178
2,164	130; 180		
2,171	176		
2,173-176	175	<i>Contra litteris Petiliani</i>	
2,186	185		93
2,188	191	1,9,10ss	120
2,196	175	1,13,14	108
2,196-197	175	1,16,17	121
2,198	191	1,24,26	101; 108; 110
2,214	180	1,81,180	122
2,215	177	2,7,14	120
2,225	190	2,8,17	121; 127
3,12	176; 189	2,20,46	110
3,13ss	189	2,23,52	123
3,30-33	176	2,23,53	107; 109
3,33	189	2,37,88	123
3,35	168	2,37,89	107
3,51	180	2,47,110	110
3,57	185	2,49,114	110
3,75	185	2,64,154	107
3,98	201	2,71,159	101
3,147	176; 186	2,71,160	98; 110
3,148	176	2,83,184	106-107
3,154	188	2,84,186	98; 110
3,161	186	2,86,191	107-108
4,39	174	2,87,193	110
4,43	186	2,89,197	110
4,128	189	2,92,202-209	108
5,13	184	2,92,206	110
5,23	185	2,98,226	124
6,5	185	2,102,211-212	107
		3,7,8	99

3,39,45	108	3,19,26	101, 122
3,52,64	120	4,9,13	117, 126
9,98,226	104	4,10,14	125
		4,14,21	125
<i>Contra Secundinum Manichaeum</i>		4,17,24	99
	30	4,19,26	124
9-10	75	4,22,29	100
10	50	4,24,31	125
15	35; 43	5,1,1	118
		5,10,12	125
		5,18,24	122
<i>De Academicis</i>		5,27,38	123
	15	6,8,12	122
1,1,3	19	6,34,65	120
1,2,5	24	6,34,65-66	40
1,3,9	23, 25	6,34,66	122
1,4,11	24	6,40,78	123
1,5,13	18	7,1,1	118
1,8,23	25	7,39,77	123
2,2,5	19, 77		
2,9,22	24	<i>De beata uita</i>	
3,9,20	25		12; 15
3,10,22	26-27	2,8	19
3,12,27	23	2,11	19
3,19,42	24	4,25	18; 20; 23-25;
<i>De anima et eius origine</i>			27
1,12,15	201-202	4,28	18
<i>De baptismo</i>		<i>De catechizandis rudibus</i>	
	93		209
1,4,5	125	16,24	210
1,5,6	124	18,29-30	210
1,8,10	108	25,46	211
1,15,23-24	117	25,48	210
1,15,24	125	27,55	210
1,18,28	101		
2,5,6	101	<i>De ciuitate Dei</i>	
2,6,8	118		10; 110; 127
2,6,9	108	1,17,29	112
2,7,10	108	2,5	103
2,10,15	107	2,10	103
2,11,16	108	3,15,1	103
3,2,3	118	4,27	103
3,13,18	123		

6,7,1	103
6,8,2	103
7,33	103
7,35	103
8,25	102
8,26,1-2	103
9,11	103
10,11,2	103
13,20	138
13,24,1-6	44
15,19	170
18	103
21,13	192
21,24	192

De correctione Donatistarum

	93, 110
2,7	123
2,9	97-98
2,11	110
3,12	99; 110; 112
3,14	111
5,20	100
7,31	101
8,32-34	111
9,40	117
11,48-50	125

De correptione et gratia

	197
7,11	199
7,13	199
7,16	199
8,19	199
10,28	204
11,29	204
11,30	204
11,31	204
11,32	205
12,33	205
12,34	204
12,35	199, 204
13,40	199; 205
15,46	198

De cura pro mortuis gerenda

	53; 201
1,2	211
4,6	211
5,7	211
7,9 ^{ss}	53
18,22	211

De diuersis quaestionibus octoginta tribus

2	30
6	30
10	30; 75
14	30; 59
21-22	30
24-25	30
25	64
40	30
43	30
49	30
51,1	44; 70
51-53	30
55	30
66,2	87
66,3	80-81; 83; 87
66,5	81; 155
66,6	60; 79; 81; 89
66,7	83
66-68	78
67,2	83
67,3	88
67,5	80
67,6	83; 88
68,3	80
68,5	88
73	30; 60

De dono perseuerantiae

1,1	198
7,13	204
8,19	203
9,22	199
9,22 ^{ss}	201
9,23	203

11,27-12,20	58	2,23,35-36	48
13,32	199	2,26,38	52
13,33	203	2,27,41	71-72
15,38	203	2,28,42	56
17,41	199		
20,53	130	<i>De gestis Pelagii</i>	
22,62	198	3,7	144
		3,9-12	192
<i>De duabus animabus</i>		11,23	147; 194
	30	11,24	145
2,2	40	11,25	146
7,9	40	22,46	130
8,10	36; 75		
13,19	35; 39	<i>De gratia Christi et de peccato originali</i>	
		2,3,3	131; 133
<i>De Genesi ad litteram</i>		2,3,3-2,4,4	138
	10	2,4,3	167
9,6,11	170	2,23,26	142
10,16,28	201-202	2,24,28ss	163
		2,26,31ss	163
<i>De Genesi aduersus Manichaeos</i>		2,27,32	165
	23; 30; 35; 155	2,35,40-2,36,41	165
1,13,19	37; 48	<i>De immortalitate animae</i>	
1,16,26	38; 48		15
1,18,29	37; 50; 71	1,1	19; 23
1,19,30	39; 71	1,10-17	23
1,20,31	39; 71	2,2	20
1,21,32	38; 43	3,3-4	20
2,5,6	71-72	5,7	20
2,6,7	49	5,8	17
2,7,8	36; 45; 52	5,9	17
2,8,10	44; 71	7,12	17; 20
2,8,11	49	8,14	17
2,9,12	71	8,14-15	19
2,11,15	37	9,16	16
2,12,27	53	10,17	17; 20
2,17,26	45; 72	13,20-22	17\$
2,19,26	49		
2,19,29	38-39; 44-45	<i>De libero arbitrio</i>	
2,20,30	38; 71; 73		30; 34; 58-59
2,21,31-32	46	1,11,23	35
2,21,32	38; 44; 71	2,13,37	51
2,22,33	47	2,17,45	35
2,22,34	48		

2,19,53	35; 40
2,20,54	59
3,2,4	47
3,3,7	71
3,7,21	53
3,8,22-23	53
3,9,26	47
3,9,28	67
3,10,29	40; 48-49; 56
3,10,31	65
3,11,34	37; 39
3,13,36	49
3,15,42	43
3,16,18-20	53
3,18,51	47
3,18,51-20,57	49
3,18,52	38-39; 42
3,20,55	51
3,20,56ss	46
3,20,57	38; 45
3,22,65	49
3,22,76	47
3,23,66	58
3,23,66-68	58
3,23,68	58
3,23,69	54

2,17,58	54
2,17,59	54
2,17,59-64	54

De natura boni

	30; 34; 49
8	43
20	53
39	75
41	35
42-43	67

De natura et gratia

9,10	145
21,23	144; 164
22,24-23,25	164
23,25	164-165
24,26	144; 164
53,62	166
55,65	166
62,72	145

De nuptiis et concupiscentia

183-184

De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum

	12; 29-30
1,7,12	46
1,17,12	44
1,21,39	44
1,27,52-53	68
1,30,64	51
1,34,75	68
2,1,1-2,9,18	34
2,7,9	34
2,9,14-15	35
2,11,22-23	75
2,15,37	53
2,15,57	69
2,16,53	54
2,17,55	54

De ordine

	15
1,8,23	24
1,8,24	21
1,11,32	24; 27
2,2,6	23-25
2,5,17	24
2,6,19	17; 23
2,7,23	19
2,9,26	25-26
2,11,31	19-20; 23; 27
2,19,50	19; 22

De patientia

13,10	112
-------	-----

<i>De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum</i>		2	147
		2,4,4	156-158; 162-
	93; 142; 155;		163
	164; 168; 173;	2,7,9-2,8,10	152
	175; 183; 186-	2,11,16	160
	187; 193; 196;	2,12,17	156
	204	2,21,35	149
1,1,1	146	2,22,36	156-157
1,2,2	150; 158; 167	2,23,37	156-157; 160
1,2,2-1,8,8	147	2,24,38	151; 163
1,3,3	148; 150; 162;	2,27,44	157
	170	2,28,45	151; 153; 157
1,4,4-1,8,8	150	2,29,48	159
1,5,5	149; 151; 161	2,30,49	141; 151; 154;
1,6,6	152		159
1,7,7	158; 162	2,30,49-2,34,56	153
1,8,8	147	2,30,49ss	165
1,9,9	146	2,31,50	153-154; 162
1,9,9-1,15,20	147	2,31,51	152; 160
1,9,10	147; 160	2,32,52	153
1,11,13	159; 163	2,33,53	141
1,12,15	161	2,33,53-34,54	157
1,13,17	154; 163	2,34,54	150; 153
1,15,19	147	2,35,44	152
1,15,20	151	2,36,59	158
1,16,21	150-151; 161	3,1,1	146
1,16,21-1,39,70	147	3,4,8	159-160
1,19,25	163	3,4,10	180
1,20,26	160-161	3,6,12	146
1,21,30	199-200	3,10,18	158
1,23,33	159	3,11,20	162
1,24,34	159-160	3,12,21	151
1,26,39	159		
1,27,40-54	159		
1,27,44	158	<i>De perfectione iustitiae hominis</i>	
1,28,23	159	19,40-41	144
1,28,55	147; 159		
1,29,57	157-158	<i>De praedestinatione sanctorum</i>	
1,30,58	161	3,7-4,8	86
1,32,61	151; 159	12,24	201-202
1,34,63-64	146	12,24ss	201
1,34,64	134	13,25	201
1,36,66	157	14,26	198-199; 202
1,37,68	159	14,26-28	202
1,39,70	157	14,28	198

14,28-29	202	217,5,16	180
14,29	201	217,6,21	199
		217,6,22	202
<i>De unico baptismo</i>		225	198
	93	226	198; 204
13,22	101	226,4	202
14,23	118	226,8	58
		4*	161; 192
<i>De uera religione</i>		6*,5	151
	30; 40		
11,22	35	<i>Epistulae ad Romanos inchoata expo-</i>	
12,23	45	<i>sitio</i>	
26,48	45		78
26,48-49	41	5	81; 84; 90
26,51	41	10	82-83
53,103	38		
		<i>Expositio epistulae ad Galatas</i>	
<i>Enarrationes in Psalmos</i>			78
36,2,20	121	22	60
<i>Epistulae</i>		<i>Expositio quarundam propositionum ex</i>	
16,1	102	<i>epistula apostoli ad Romanos</i>	
17,5	102		30; 53; 61; 75;
21,4	77		78
29,9	102	12	79-80; 88
79	33	22	81
153,17	203	26	60; 90
157,4,32-36	154	28	88
165-166	134	32	86
166,2,3	165	35	85
166,5,10	165	38	80-81
166,7,18ss	58	40	82; 85; 90
166,8,23-25	165	42	79
186,5,13	163	43	83
186,6,19ss	163	44	84
186,8,28	163	45	87; 155
190,23	167	54	88
193	169; 187	68	36
193,5	170		
193,12	170		
194	197; 201	<i>Gesta cum Emerito Donatistarum epis-</i>	
194,9,42	200	<i>copo</i>	
197	194		93
217,4,15	199	1	125
		10	108

<i>Psalmus contra partem Donati</i>		2,14,26	18
	93	2,16,30	22
5	104	2,19,33	19
28-29	104	2,20,36	20; 22-23; 25
<i>Retractationes</i>		<i>Versus de s. Nabore</i>	
	11		96
1,2,4	25		
1,4,3	23; 25		
1,5,1	15		
1,9,6	58	CAELESTIUS	
1,16,1	42	<i>Definitiones</i>	141
1,23 (22)	86		
1,23,1	78; 155	<i>Libellus fidei</i>	142; 146; 166
2,1	86; 155		
2,8	42		
<i>Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem</i>		COLLECTIO QUESNELLIANA	
	93	14	168
6	99		
7	98	CONCILIA AFRICAE	
8	106	<i>Carthaginense an. 411</i>	
<i>Soliloquia</i>		Gesta III,116	97
	15	<i>Carthaginense an. 418</i>	
1,1,2	19; 24	can. 1-2	166
1,1,3	19-20		
1,1,4	19		
1,1,5	19	CYPRIEN	
1,1,6	20; 24	<i>De mortalitate</i>	180; 202
1,2,7	23		
1,6,13	25	<i>De patientia</i>	180
1,7,14	20; 23; 25		
1,9,16	18	<i>Epistulae</i>	
1,12,20	22	ep 64 ad fidem, 2	180
1,12,20-21	18		
1,12,21	27		
1,14,24	23	JEAN CHRYSOSTOME	
1,15,29	19	<i>Ad neophytos</i>	182
2	20		
2,4,5	19		
2,7,22	19	JÉROME	
2,13,23	21; 25	<i>Epistulae</i>	
2,13,24	19	ep 85,2	131

JULIEN D'ECLANE		<i>De Principiis</i>	135
<i>Ad Florum</i>	171; 173, 179, 197		
		PRAEDESTINATUS	
<i>Ad Turbantium</i>	171	88	140
<i>Lettre à Rufus</i>	172; 175		
		PAULIN DE MILAN	
<i>Lettre à Zosime</i>	172	<i>Libellus</i>	166
MANICHAEAN PSALMBOOK		PÉLAGE	
p.70,1ss	32	<i>De natura</i>	144, 146, 169
p.95,20f	32		
		<i>Epistula ad Demetriadem</i>	
			170
MANUSCRIT DE BUDAPEST		2	143
	77	8	145
		19	144
MARIUS MERCATOR		<i>Expositiones XIII epistularum Pauli</i>	
<i>Commonitorium aduersus haeresim Pelagii et Caelestii</i>			77, 193
	205	Rm 5,12ss	143
ACO I,V,1,p.5	194	<i>Libellus fidei</i>	166
ACO I,V,1,p.5-6	194		
ACO I,V,1,p.6	194	<i>Testimonia</i>	144
ACO I,V,1,p.7	195		
ACO I,V,1,p.10	195	PS-PÉLAGE	
ACO I,V,1,p.11	195	<i>Epistula de castitate</i>	
ACO I,V,1,p.22,2	195	10,5-6	143
ACO I,V,1,p.22,37	195		
ACO I,V,1,p.23	196	PLATON	
ACO I,V,1,p.23,6	195	<i>Phédon</i>	
		105	17
<i>Commonitorium super nomine Caelestii</i>			
	193; 205		
ACO I,V,1,p.11-12	172	POSSIDIUS	
ACO I,V,1,p.66	139	<i>Indiculum</i>	30, 64
ACO I,V,1,p.68	141		
ORIGÈNE		RUFIN LE SYRIEN	
<i>Commentarii in Epistulam ad Romanos</i>		<i>Liber de fide</i>	
	77	19	137

20	134	36	38, 134
26	134	37	137
29	135, 170	39	137, 170, 179
29-41	134	40	137-138, 141
30	136, 138, 149	41	137
32	136, 138		
32-33	136		
34	137, 178	ZOSIME	
35	144	<i>Tractoria</i>	167, 171, 193
35-36	137		

Auteurs modernes

Agriolas, D. 56	Congar, Y. 94-95; 114
Alflatt, M.E. 87	Courcelle, P. 23
Allard, G.-H. 44	Coyle, J.K. 12; 29-30; 68-69; 77
Allberry, Ch.R.C. 32-33	Crouzel, H. 38; 130; 135
Altaner, B. 182	Cumont, F. 67
Arbesmann, R. 211	Daniélou, J. 38
Babcock, W.S. 78; 86-87	Dassmann, E. 103
Beatrice, P.F. 38; 86	De Montcheuil, Y. 58
Bels, J. 53; 110	De Plinval, G. 161; 164; 192
Benito Y Duran, A. 77	De Simone, R.J. 86
Benoît, A. 41	De Veer, A. 130; 133-134; 142; 157; 175; 186
Benz, E. 17; 22	Decret, Fr. 30-31; 62; 67
Berrouard, M.-Fr. 86; 93; 155; 166; 168	Doignon, J. 12; 154; 170
Beyenka, M.M. 10-11	Dorado, R. 153
Blazquez Fernandez, N. 107	Du Roy, O. 20
Bonner, G. 130; 133-134; 175	Duchrow, U. 19; 41; 114
Borgomeo, P. 114	Duval, Y. 96; 97; 101; 211-212
Borret, M. 38	Duval, Y.-M. 130; 140; 142; 166; 171
Bouhot, J.-P. 182	Evans, G.R. 34
Brisson, J.P. 94	Ferrari, L.Ch. 77
Brown, P. 10; 67; 78; 102; 104-105; 211	Février, P.-A. 101
Bruckner, A. 144	Fischer, B. 12
Buonaiuti, E. 87	Fontaine, J. 26; 102
Burkitt, F.C. 30; 33	Fraisse-Coue, Ch. 138; 142; 192
Burns, J.P. 9; 86; 168; 200; 212	Fredriksen Landes, P. 61; 78
Cayre, C.F. 192	Freund, W.H.C. 94; 97; 120
Chéné, M.J. 197	Garcia, R.D. 97
Cipriani, N. 130	Geerlings, W. 59-60; 64; 77; 90; 113

- Gnilka, C. 41; 127
 Gorday, P. 87
 Grasmueck, E.L. 104
 Greshake, G. 75
 Grondijs, L.H. 30-31
 Grossi, V. 86; 132
 Hadot, P. 183
 Haering, H. 34
 Hammond, C.P. 130; 135
 Hartigan, R.S. 109
 Holte, R. 16
 Jackson, A.V.W. 33; 67
 Jolivet, R. 43
 Joly, R. 104
 Jourjon, M. 43
 Junod, E. 63
 Kaestli, J.-D. 63
 Kremer, J. 75
 La Bonnardière, A.-M. 10; 23; 60; 65-66; 130; 143; 201
 Lamberigts, M. 174
 Lamirande, E. 104; 114; 133
 Lancel, S. 97
 Lapointe, G. 98
 Lardet, P. 130; 135
 Luneau, A. 41
 Lyonnet, S. 87
 Madec, G. 30; 45
 Maier, J.L. 10; 78
 Mandouze, A. 31
 Mara, M.G. 11; 78
 Marrou, H.-I. 101-102; 133
 Martil, G. 179
 Martinetto, G. 130
 Mayer, C.P. 30; 61; 72
 Mc William-Dewart, J. 191
 Miller, M.W. 38; 134
 Monceaux, P. 94
 Moreau, M. 127
 Mourant, J.A. 15
 Munier, Ch. 166
 Mutzenbecher, A. 60-61; 77
 Nautin, P. 70; 130
 Ntedika, J. 73; 161; 192; 201; 211
 Nuvolone, F. 129; 133; 138; 142
 O'Connel, R.J. 26
 O'Meara, J.J. 23-24; 26
 Orbe, A. 143
 Oroz-Reta, J. 16
 Pellegrino, M. 97-98
 Pepin, J. 15; 17
 Pepin, M. 15
 Pergo, F. 179
 Perler, O. 10; 78
 Pfligersdorffer, G. 209
 Piauult, B. 161
 Pietri, Ch. 102; 130-131; 166; 171
 Plagnieux, J. 191
 Platz, Ph. 86
 Pollastri, A. 130
 Pontet, M. 71
 Prete, S. 193
 Puech, H.Ch. 30; 32-33; 46; 183
 Refoulé, Fr. 161; 185
 Remy, G. 59
 Ries, J. 31
 Rigobello, A. 31
 Rivière, J. 65
 Roland-Gosselin, R. 110
 Romero Pose, E. 94
 Rose, E. 33
 Sage, A. 87
 Saxer, V. 97; 101-103; 212
 Scheffczyk, L. 87
 Schindler, A. 11-12; 93; 95; 104; 109; 114; 120
 Schlachter, G. 211
 Schwartz, E. 139; 141; 193-196
 Simonis, W. 114
 Solignac, A. 129; 133; 142
 Sominis, W. 94
 Souter, A. 143
 Spanneut, M. 22; 53
 Steinmann, W. 210
 Stroumsa, G.G. 33
 Studer, B. 59; 64-65; 72; 90; 191
 Stuißer, A. 202
 Surmund, H.G. 10; 19; 201; 204; 209
 Swift, L.J. 109
 Tardieu, M. 30-31

Tengstroem, E. 94	Wachtel, A. 41
Teselle, E. 133; 138; 140; 146; 168; 193	Weber, R. 12
Testard, M. 16	Wermelinger, O. 129; 131; 133; 138- 139; 142; 145; 166-168; 171; 179; 192-193; 195; 209-210
Thonnard, F.-J. 130; 161; 180; 182; 201	Widengren, G. 30-31
Trapè, A. 131	Willis, G.G. 94; 96; 121
Valero, J.B. 143	Wischmeyer, W. 95; 114
Van Bavel, T. 59	Wolfskeel, C.W. 15; 20; 23-24; 26
Van der Lof, L.J. 77-78	Zarb, S. 10
Vogels, H.J. 130	Zum Brunn, E. 20
Volta, G. 9; 37; 45	

- I. LEONHARD WEBER: Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung. XII–288 S. (1947). vergriffen

- II. ANDREAS SCHMID O.S.B.: Die Christologie Isidors von Pelusium. XX–114 S. (1948).

- III. JOSEPH K. STIRNIMANN: Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie, XII–180 S. (1949). vergriffen

- IV. KARL FEDERER: Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. VIII–144 S. (1950). vergriffen

- V. ALOIS MÜLLER: Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. überarbeitete Auflage. XVIII–242 S. (1955).

- VI. HENRI DE RIEDMATTEN O.P.: Les Actes du procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III^e au IV^e siècle. 172 p. (1952). épuisé

- VII. HUBERT MERKI O.S.B.: Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. XX–188 S. (1952). vergriffen

- VIII. OTHMAR HEGGELBACHER: Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. IX–196 S. (1953). vergriffen

- IX. MARK DORENKEMPER C.P.P.S.: The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. IX–234 p. (1953). out of print

- X. TARSICIUS VAN BAVEL O.E.S.A.: Recherches sur la Christologie de saint Augustin. XIII–189 p. (1954). épuisé

- XI. LUIGI I. SCIPIONI O.P.: Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico. X–186 p. (1956).

- XII. GERVAIS AEBY OFM. Cap.: Les Missions divines. De saint Justin à Origène. XIII–194 p. (1958). épuisé

- XIII. FRANZ FAESSLER O.S.B.: Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem. XVIII–242 S. (1958). vergriffen

- XIV. IVO AUF DER MAUR O.S.B.: Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. XVI–205 S. (1959).

- XV. OTHMAR PERLER: Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII). 96 S. (1960).
- XVI. JEAN-LOUIS MAIER: Les Missions divines selon saint Augustin. X-226 p. (1960).
- XVII. CHARLES WILLIAM NEUMANN S.M.: The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose. XVI-280 p. (1962).
- XVIII. RANIERO CANTALAMESSA OFMCap.: La Cristologia di Tertulliano. XIV-213 p. (1962).
- XIX. JEAN-LOUIS MAIER: Le Baptistère de Naples et ses mosaïques. Etude historique et iconographique. XII-175 p. Avec 12 planches (1964).
- XX. JOHN EDWARD CHISHOLM C.S.Sp.: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. I, Introduction. XVI-22 p. (1967).
- XXI. JOHN EDWARD CHISHOLM C.S.Sp.: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. II, The First Critical Edition of the Text. X-249 p. (1980).
- XXII. DIRK VAN DAMME O.P.: Pseudo-Cyprian, Aduersus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt. XIX-200 S. (1969).
- XXIII. Sr. DOMINIQUE CUSS, F.C.J.: Imperial Cult and Honorary terms in the New Testament. 168 p. (1974).
- XXIV. CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, O.P.: L'Îcône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée (325-787). 245 p. (1976). (2^e édition 1978). épuisé
- XXV. JOHN KEVIN COYLE: Augustine' «De moribus ecclesiae catholicae». A Study of the Work, Its Composition and Its Sources. XXXVI-466 p. (1978).
- XXVI. FELIX HEINZER: Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. 214 S. (1980).
- XXVII. Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2-5 septembre 1980. Edités par FELIX HEINZER et CHRISTOPH SCHÖNBORN, 438 p. (1982).
- XXVIII. JEAN-MICHEL POFFET O.P.: La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains. XXX-302 p. (1985).
- XXIX. OTHMAR PERLER: Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag. Herausgegeben von DIRK VAN DAMME und OTTO WERMELINGER. XII-632 p. (1990).

- XXX. JEAN-LOUIS FEIERTAG: *Les Consultationes Zacchaei et Apollonii*. Etude d'histoire et de sotériologie. XLIV–380 p. (1990).
- XXXI. MARIE-ANNE VANNIER: «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin. XXXVIII–240 p. (1991).
- XXXII. KLAUS KOSCHORKE: *Spuren der alten Liebe*. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea. VII–408 S. (1991).
- XXXIII. PHILIPPE HENNE: *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas*. 378 p. (1992).
- XXXIV. JEAN-MICHEL GIRARD: *La mort chez Saint Augustin*. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités. 256 p. (1992).

Résumé

La mort. Saint Augustin. Une question incontournable; un homme de cœur et de réflexion, philosophe et théologien, penseur et pasteur.

Face à la mort, la société réagit diversément selon les lieux et les temps, cherchant à l'apprivoiser ou à l'oublier. Mais, devant elle, personne ne reste indifférent; elle met à l'épreuve le sens de la vie, les convictions religieuses, les engagements humains.

Demander à Augustin ce qu'il croit de la mort, c'est vérifier la pertinence de l'ensemble de sa pensée, de ses réponses. C'est peut-être, plus simplement, nous donner une bonne raison pour frapper à sa porte et entrer en dialogue avec cet homme passionnant sur un sujet qui nous touche profondément.

La méthode est historique; elle a égard à la vérité existentielle où la pensée naît, mûrit, se modifie, se solidifie en conviction, s'ouvre sur le mystère.