

Université de Montréal

La doctrine du péché originel chez Augustin : aperçu du contexte d'émergence

par Robert Côté

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise es arts en philosophie,
option recherche.

Août 2016

© Robert Côté, 2016

Résumé

Le premier verset de la Genèse raconte qu'au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. Le monde, sa forme et sa matière, de même que le temps, soutient Augustin, surgissent alors dans l'être, à partir de rien, en un seul instant, celui de la Création. Censés couronner l'œuvre créatrice, l'homme et la femme, pourtant, ne tardent pas à rompre le lien de confiance qui les unit à leur Créateur, en faisant mauvais usage d'une chose bonne : leur liberté. À cause de sa première transgression, nous dit Augustin, l'humanité portera désormais la marque du péché, que seule la figure rédemptrice du Christ, le Second Adam, pourra effacer, grâce au pardon donné à tous ceux qui choisissent d'emprunter sa voie. Or, en raison de son désir irrépressible de connaître et de faire l'expérience du monde par le biais de son propre être donné, soumis au changement, l'homme semble perpétuellement tenté par la transgression des limites essentielles de sa relativité à Dieu. Pourtant, Dieu, l'unique créateur de l'être des choses créées, crée toute chose bonne, du moins dans une certaine mesure : le mal dont semblent caractérisés l'être même et les actions des hommes, correspond, en vérité, aux multiples degrés de bien qui résultent d'une privation plus ou moins grande du Bien suprême qu'est Dieu. Berbère de culture romaine, témoin et acteur des derniers jours de l'Antiquité, penseur bouillonnant et théologien essentiel, Augustin laissera une œuvre importante et féconde. Nous tenterons ici de comprendre le contexte d'émergence de sa doctrine du péché originel.

Mots-clés

Augustin, péché originel, bien, mal, morale, ontologie, Genèse, Adam, christianisme.

Abstract

The first verse of Genesis says that in the beginning, God created the heavens and the earth. The world, its form and matter, and time, argues Augustin, arose in Being out of nothing, in one single instant, that of the Creation. Conceived as the coronation of Creation, man, however, quickly breaks the trust relationship with his Creator, and does this by making evil use of a good thing: his free will. Because of its first transgression, says Augustine, humanity will, from now on, bear the mark of sin, which only the redemptive figure of Christ, the Second Adam, can erase, for all of those willing to follow his path. Yet, because of his irrepressible desire to acquire knowledge and experience of the world through his own given being, subject to change, man appears to be perpetually tempted by the transgression of his essential relativity to God. God, however, being the sole creator of the very being of created things, creates all things good, but to a certain degree: evil, which seems to characterize the being and actions of men, in reality, corresponds to varying degrees of goodness, which themselves result from more or less privation of the Supreme Good, namely, God. Berber of roman culture, witness and actor of the last days of Antiquity, passionate thinker and essential theologian, Augustine has produced some of humanity's most important writings. In this work, we will attempt to understand the context which led to the emergence of his doctrine of original sin.

Keywords

Augustine, original sin, good, evil, ethics, ontology, Genesis, Adam, Christianity.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Table des matières	iii
Liste des sigles et des abréviations.....	iv
Dédicace.....	v
Remerciements.....	vi
Introduction	1
Chapitre 1 : Bibles : de l'inspiration à l'édification	10
Textes, Écritures, Livres, Testaments.....	10
Les Bibles.....	12
La Bible hébraïque.....	15
La Bible grecque.....	16
Les Bibles latines.....	18
L'éducation biblique d'Augustin.....	20
Chapitre 2 : Du Père et de ses fils	36
Le Père juste et bon.....	45
Chapitre 3 : Des fils et de leur Père	56
Le créateur du créé.....	56
La création.....	60
Le fils rebelle	63
La damnation des fils.....	73
Conclusion	79
Bibliographie	88

Liste des sigles et des abréviations

Nous n'employons ni sigles, ni abréviations dans ce document.

Dédicace

À Mireille, mon Arété, qui m'accompagne, patiente, dans mes flâneries inutiles en haut du Parnasse, de même qu'à Jean-Philippe, Audrey-Anne et Raphaël qui, lorsqu'ils m'y aperçoivent, me croient plus grand que je ne suis.

Remerciements

Merci à Richard Bodéüs pour m'avoir fait voir autrement,
à Jean Grondin pour m'avoir fait regarder dans la bonne direction,
et à David Piché pour m'avoir accordé la liberté de m'approcher un peu de ce qu'un instant j'ai
cru voir.

בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ.

*Berechit Bara Elohim Et HaShamayim V'et HaAretz*¹

*Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*²

*In principio fecit Deus caelum et terram*³

*In principio creavit Deus caelum et terram*⁴

*Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*⁵.

Introduction

*Berechit*⁶. Au commencement⁷. Sur ces mots, simples et familiers, s'ouvre le récit capital de la *Genèse*, livre premier de l'*Ancien Testament*, le *Récit des six jours de la Création*.

¹ Premier verset du *Berechit*, premier Livre de la *Torah* (le *Pentateuque*), translittération de l'hébreu, donné en premier ; voir *Le houmach, La Torah, les Haftarot et les cinq Meguilot*, direction de Rav Nosson Scherman, traduction de Rav Aharon Marciano, Brooklyn, The Artscroll Series / L'Édition Edmond J. Safra / Mesorah Publications, 2011, p.2.

² Premier verset de la *Genèse*, original grec de *La Septante* ; voir ΓΕΝΕΣΙΣ 1 à l'adresse « http://ba.21.free.fr/septuaginta/genese/genese_1.html » ou « http://theotex.org/perl/theotex_pgsvg.pl?bk=lxx ».

³ Traduction de la *Vetus Latina* du premier verset, préférée par Augustin ; Saint Augustin, *La genèse au sens littéral en douze livres (I-VII)* in *Œuvres de Saint Augustin* 48, traduction, introduction et notes de P. Agaesse et Aimé Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 84 ; voir aussi *Bibliorum Sacrorum, Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica et Caeterae quaecunque in Codicibus Mff. & antiquorum libris reperiri potuerunt : Quae cum Vulgata Latina, & cum Textu Graeco comparatur*, Tomus Primus, Operâ & studio D. Petri Sabatier, Ordinis Santi Benedicti, Remis, Apud Regin Aldum Florentain, 1743, p. 7.

⁴ Version issue de la *Vulgate Sixto-Clémentine*, dont la préparation est décidée au terme du Concile de Trente (1545-1563), dans le but, notamment, de normaliser le texte latin de la Bible en le rapprochant des versions grecques et hébraïques. Ainsi, le « fecit » (de *fācīo*, faire, fabriquer) de la *Vetus Latina* est-il remplacé par le terme « creavit » (de *crēo*, créer, engendrer), plus conforme à l'hébreu « *Bara* » du texte protomassorétique de la Bible hébraïque (terme réservé dans le judaïsme au dogme fondamental de la *création divine à partir du néant*, entendue comme principe de base permettant de concevoir la liberté de la volonté divine, celle-là même dont les créatures humaines sont dotées par leur Créateur). Voir Elie Munk, *La voix de la Thora, Commentaire du Pentateuque, La Genèse*, Paris, Association Samuel et Odette Levy, 2007, pp. 2-3). Or, il faudra attendre une trentaine d'années pour que le travail de révision se termine enfin, ce que permit la promulgation du pape Clément VIII décidée au tout début de son pontificat. La *Vulgate Clémentine* fera autorité dans l'Église Catholique Romaine jusqu'au concile *Vatican II* ; voir *Biblia Sacra, Juxta Vulgatam Clementinam*, Denuo ediderunt complures Scripturae Sacrae Professores, Facultatis theologiae Paririensis et Seminarii Sancti Sulpitii, Romae-Tornaci-Parisiis, Typis Societatis S. Joannis Evang., Desclée et Socii, Edit. Pont., 1956, p. 1.

⁵ *Genèse*, 1, 1, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 31.

Ce commencement, c'est celui du tout premier instant⁸, *en arkhei*⁹, *in principio*, origine de toutes choses¹⁰ où, à partir du néant¹¹, grâce concurremment à la volonté libre et à la sagesse divine¹², le temps et le monde font irruption dans l'existence, et forment dès lors l' Œuvre primordiale de Dieu, sa Création¹³.

L'influence de ce verset inaugural sur la pensée, la morale et plus généralement sur l'histoire de l'humanité, en Orient autant qu'en Occident, a été fondamentale. Le dire aujourd'hui a peut-être un peu l'aspect d'un lieu commun, et pourtant... pour le lecteur attentif, celui d'aujourd'hui

⁶ Translittération de l'hébreu בְּרֵאשִׁית, premier mot de la Torah. Un examen attentif des subtilités de la langue hébraïque laisse entrevoir que ce terme, en tant que signifiant, peut être « déplié » en une suite de signifiés : « B R' » (*bara*, créer), « R' (SH) » (*rosh*, tête), « B R' (SH) » (*bérosh*, dans/avec *rosh*, la/une tête), « B R' (SH) Y T » (*béréshit*, créer/créa dans la tête, voire créa-dans-la-tête-au-commencement). Aussi, une telle analyse donne-t-elle lieu à plusieurs lectures possibles (et suivant la riche tradition rabbinique qui consiste à débattre inlassablement, avec intelligence et passion, les textes sacrés, de nombreuses lectures ont effectivement été suggérées au fil des siècles), dont celle voulant que Dieu créa l'univers à partir d'un plan qu'il avait d'abord conçu dans sa Tête, siège de la Raison et de la Sagesse divine, origine de la Loi à laquelle devra se conformer le peuple d'Israël, et par extension, l'humanité ; voir Paul Nothomb, *Les récits bibliques de la création*, Paris, Éditions de la différence, 1991, pp. 13-17.

⁷ Version française de l'acception largement adoptée depuis l'Antiquité, bien que parfois contestée (notamment par Rachi, v. 1040-1105, autorité rabbinique du Moyen-Âge et commentateur influent de la Bible) de l'hébreu *Berechit*, perpétuée par un grand nombre de traditions (Pentateuque samaritain, texte massorétique, Targum Onkelos, Septante LXX ou Bible d'Alexandrie, traduction grecque d'Aquila de Sinope, Vetus Latina, Vulgate de Saint Jérôme, Bible de Jérusalem contemporaine, etc.) ; voir le *Tanakh Hebrew Bible Project*, consulté à l'adresse « <http://tanakh.info/gn1-1> ».

⁸ *Le houmach, La Torah, Op. Cit.*, p.3, note 1.

⁹ *La Bible d'Alexandrie, La Genèse*, traduction du grec de la Septante, introduction et notes par Marguerite Harl, Paris, Les Éditions du Cerf, p. 86, note 1,1 ; La force connotative du mot *arkhê* en fait un choix judicieux pour décrire le moment précis où Dieu, Principe absolument premier, est sur le point de créer l'univers, le mot *arkhê* (translittération du grec ἀρχή, origine), pouvant être entendu comme principe originel (d'où le verbe *arkhō*, action de commencer, ou être le premier, à faire une chose par exemple), ou comme commandement, ordre (d'où le sens de commander, être l'ordonnateur d'un ensemble de choses ou d'événements, que rend également le verbe *arkhō*) ; voir Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce que le commandement ?*, traduction par Joël Gayraud, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2013, pp. 9-10.

¹⁰ Elie Munk, *Op. Cit.*, p. 2, note 1.

¹¹ Puisque immédiatement avant cet instant, en dehors de Dieu, il n'y avait rien, l'action divine se doit d'être comprise comme productrice (de l'hébreu B R, « bârâ », créer, terme réservé, comme nous l'avons déjà précisé, à la création divine à partir du néant) de quelque chose d'essentiellement nouveau, en vertu d'une puissance souveraine ; voir *La Sainte Bible*, Tome I, 1re partie, *Genèse*, texte latin, direction par Louis Pirot et Albert Clamer, Letouzey et Ané, Éditeurs, Paris, 1953, pp. 104-105, note 1 ; voir aussi Elie Munk, *Op. Cit.*, p. 2, note 1.

¹² Moïse Maïmonide, *Le Guide des égarés*, traduction par Salomon Munk, Paris, Éditions Verdier, 2012, p. 981.

¹³ Cardinal Joseph Ratzinger (dir.), *Catéchisme de l'Église catholique*, commandé et approuvé par Jean-Paul II, article 198, Paris, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame/Librairie éditrice Vaticane, 1998, p. 53.

comme celui d'hier, épris d'un amour sans borne pour la causalité des choses que sa raison cherche à connaître, amour qui le conduit à espérer pouvoir un jour contempler la cause première de toutes choses, à laquelle il aspire, tout dans ce verset, et dans ceux qui suivront, est problématique. Tout, en effet, peut donner lieu à une suite sans fin de délibérations tantôt spéculatives, tantôt pratiques, tantôt spirituelles. Aussi, la difficulté même du texte constitue sans doute le premier constat, peut-être d'ailleurs le plus important, qu'est amené à faire notre lecteur, constat qui l'oblige à s'imposer à lui-même un peu d'humilité, de patience et de méthode, vertus dont le flot océanique de commentaires engendré par ces *Récits de la création* depuis quelques millénaires, ne peut que montrer la nécessité. Mais c'est peut-être là un des génies propres de ces textes fondateurs, dont on peut imaginer les auteurs souhaiter précisément donner à leurs récits un pouvoir catalytique capable de susciter, du moins chez certains, un raffinement croissant de la pensée rationnelle, de même qu'une ascension perpétuelle vers un plus grand Bien.

Certains commentateurs affirment que le tout premier verset du texte biblique résume à lui seul toute l'œuvre divine qui est sur le point de nous être racontée¹⁴. Or, si l'on épouse cette analyse, il ne faut alors pas s'étonner que l'œuvre elle-même dans sa totalité nous paraisse aussi problématique que notre premier verset. Mais quelle est donc cette « œuvre » ? Qui en est, ou en sont, les artisans directs, voire indirects ? Et pourquoi sa réalisation a-t-elle été voulue ?

D'abord deux mises en garde. Pour procéder à notre analyse, nous n'avons guère le choix que d'utiliser une langue, le français, alors que celle-ci diffère en plusieurs points essentiels de celle utilisée par les auteurs du texte qui nous intéresse, l'hébreu. Nous n'aurons cependant pas ici le loisir de scruter de près l'immense richesse et la merveilleuse complexité de cette langue sémitique, dont la connaissance est pourtant fondamentale pour toute entreprise sérieuse d'herméneutique biblique. En revanche, notre réflexion sera basée sur les traductions en langue française des textes de l'Ancien Testament (notamment la *Bible de Jérusalem*, la *Bible d'Alexandrie* et l'édition Edmond J. Safra de la *Torah juive*) qui font autorité à l'époque actuelle et resterons attentif aux versions latines utilisées par les penseurs de l'Antiquité tardive. Nous y

¹⁴ *La Sainte Bible, Op. Cit.*, p. 104, note 2.

reviendrons. Plus généralement, nous sommes obligés, comme l'étaient aussi les auteurs des textes de la Genèse, d'utiliser des outils conceptuels et linguistiques intrinsèquement limités, forgés, pour ainsi dire, par et pour « le monde » dans lequel nous vivons, la réalité matérielle des hommes¹⁵, et de nous en servir pour discuter de ce qui est conçu comme le principe créateur de ce monde, qui transcende radicalement notre réalité. Voilà, à tout le moins, le cadre dans lequel se situent les récits qui nous intéressent.

Par exemple, revenons au premier verset. Dans ce passage précis, Dieu, alors que rien hors de lui n'existe encore, ni temps, ni matière, ni monde, s'apprête à créer, à partir de rien¹⁶ (c'est-à-dire si on l'exclut lui-même, car Dieu n'est de toute évidence pas rien), la totalité de ce qui va bientôt devenir la réalité de sa Création, « le ciel et la terre », à savoir tout ce qui, pour l'homme, est englobé par ces deux limites. Mais voilà : cette caractérisation d'un « moment » où aucune chose n'existe « encore », s'avère quelque peu problématique si l'on se place, pour le dire ainsi, du point de vue de Dieu, qui se situe, quant à lui, hors du temps. Mais alors, Dieu, dont nous venons de dire qu'il se « situe hors » du temps, ou « hors » de toute réalité en tant que telle, n'a pourtant pas encore créé le monde matériel (celui où les choses et les événements, sont appelés les fragments constitutifs d'une trame spatio-temporelle dans laquelle il deviendra possible de leur assigner une place selon des paramètres propres au temps et à l'espace occupé par et dans la matière) et ne peut donc logiquement « être situé » hors de quoi que ce soit, et être caractérisé comme tel. Aussi, lorsque nous parlons de Dieu, les mots, les phrases et les concepts que nous utilisons pour le décrire (ses attributs, ses actions), nous glissent en quelque sorte entre les doigts et s'évaporent, sans que nous n'ayons véritablement réussi à rendre ce que nous avons l'intention d'exprimer. C'est sans doute ce qui est à l'origine, chez Maïmonide (1138-1204, rabbin et philosophe juif influent) du dogme de l'indicibilité de Dieu selon lequel aucun attribut « dicible » ne peut véritablement servir à décrire Dieu, du moins sans risquer de limiter improprement sa parfaite unité. « Mais tout ce qui est attribué à Dieu se distingue de nos attributs

¹⁵ À moins d'une indication contraire, par « homme » et « hommes », nous entendons l'homme et la femme, l'être humain.

¹⁶ Nous évitons délibérément d'utiliser l'article « du », qui aurait donné « du rien », proche « du vide » ou « du néant », formules qui ont l'air de reconnaître, paradoxalement, une certaine positivité aux idées du rien et du vide, bref de la non-existence de quelque chose, positivité qui se trouve également suggérée dans l'expression « tirer du néant ».

sous tous les rapports, de sorte que les deux choses ne sauraient être comprises dans une même définition ; de même son existence et l'existence de ce qui est hors de lui ne s'appellent, l'une et l'autre, « existence », que par homonymie [...]. »¹⁷

Pourtant, ce n'est pas toujours ce que laisse entendre le Second récit de la Genèse qui, contrairement au Récit des six jours de la Création (où se trouve décrite de manière relativement abstraite la venue à l'existence progressive des choses et des être vivants créés, grâce à la toute puissance du Créateur), dessine une image beaucoup plus concrète de Dieu, qui se trouve souvent dans la proximité physique de sa création et avec laquelle il interagit corporellement¹⁸. Aussi, il n'est pas difficile de perdre de vue, à la lecture du Second récit, l'idée qu'il existe une séparation ontologique radicale entre Dieu, qui nous est présenté dans le premier récit comme Principe absolument premier du monde, du temps et de toutes choses créées, et sa création. Cette difficulté pour les auteurs de nos récits de « dire » sans ambiguïté ce qu'il importe de savoir à propos de Dieu, du moins dans ce passage initial de la Genèse (en premier lieu son unicité, son omniscience et son omnipotence), deviendra par la suite la difficulté, peut-être encore plus grande, pour les nombreuses générations de lecteurs qui se sont succédées, de « comprendre » ce qu'on a bien voulu dire dans ces textes à propos de Dieu (ce qu'il est, ce qu'est sa Création et quelles ont pu être les raisons motivant sa volonté, exercée librement, de procéder à sa Création). Car s'il peut y avoir compréhension des textes qui nous sont parvenus, cela exige qu'ils soient d'abord interprétés, c'est-à-dire qu'on réussisse à en extraire le sens profond qui se cache derrière le sens apparent. Or, cette entreprise d'élucidation, qui n'a vraisemblablement jamais débouché sur une connaissance absolument certaine et à jamais irréfutable, s'est avérée remarquablement féconde au fil des siècles, si l'on considère, d'une part, le corpus d'analyses vaste et riche qu'elle a engendré, et si l'on regarde, d'autre part, combien ce corpus a contribué à construire la pensée, la culture et l'agir des hommes, de même qu'à ériger des civilisations.

...

¹⁷ Moïse Maïmonide, *Op. Cit.*, p. 172-172.

¹⁸ Par exemple, après avoir « modelé l'homme avec de la glaise du sol », Dieu « plante » pour lui un jardin en Éden, « converse » avec celui-ci et sa femme, « se promène » un autre jour « dans le jardin à la brise du jour »... ; voir *La Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, pp. 33-34.

Nous évoquions tout à l'heure le caractère problématique de l'œuvre que le premier verset résumerait à lui seul, et nous nous questionnions sur la pertinence de tenter d'en connaître un peu mieux la nature, la paternité et les raisons de sa réalisation. Ce questionnement mérite qu'on s'y attarde un peu.

La création nous est racontée, d'abord par le truchement d'une construction lexicale constituée d'un couple de termes antagonistes, « le ciel et la terre », expression qui réunit deux notions contraires censées représenter une totalité, celle correspondant à la « réalité »¹⁹, et à laquelle fait écho, dans le Second récit, un autre couple de termes opposés, « le bien et le mal » qui, comme ciel et terre, réfère de manière analogue à une certaine totalité²⁰. Or ici, l'expression *caelum et terram* ne renvoie pas à une masse chaotique (rendu ailleurs dans la Genèse par l'hébreu *'arés*, terre sèche du troisième jour de la création, qui connote en hébreu l'idée de ravages, ou *tehôm*, l'abîme, ou *mayîm*, l'eau), mais désigne plutôt le monde fini et ordonné, objet-même de la création, semblable au *κόσμος* des Grecs, l'univers organisé, harmonieux et beau (*κοσμητικός*), ce que confirme l'avant-dernier verset du sixième jour de la création, « Et Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites et voilà, elles étaient très bonnes », que les commentateurs comprirent comme le verset de l'excellence de la création²¹. Suivent, dans ce premier récit, les six jours proprement dits de la création, où chaque créature apparaît selon un ordre croissant de dignité ontologique : la lumière, l'espace céleste (le firmament), les masses océaniques et terrestres puis les espèces végétales, les astres, les animaux aquatiques et les oiseaux, les animaux terrestres et enfin,

¹⁹ Paul Nothomb, *Le second récit*, Paris, Phébus, 2000, p. 20.

²⁰ Ce procédé linguistique qui consiste à dire le réel en associant des termes opposés servant à « nouer » (ce que rend le terme grec *sunapsis*) conceptuellement ce qui est lié dans le réel, a déjà été discuté chez Héraclite. L'idée ne se limite toutefois pas à exprimer le simple contact de parties contiguës de choses différentes, mais cherche plutôt à exprimer l'idée de la liaison des deux pôles d'une même unité répartie sur un continuum. « Héraclite déclare que Le Tout est divisé indivisé, engendré inengendré, mortel immortel, Logos éternité, père fils, Dieu droit. » Voir Héraclite, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 9, in Jean-Paul Dumont (éditeur), *Les écoles présocratiques*, Paris, Éditions Gallimard, 1991, p. 77 ; « Le bien et le mal sont un, comme le déclare Héraclite [...] » Voir Héraclite, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, in Jean-Paul Dumont, *Op. Cit.*, p. 79 ; « Dieu est jour-nuit, hiver-été, guerre-paix, richesse-famine (tous contraires : l'intellect est cela). » Voir Héraclite, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, in Jean-Paul Dumont, *Op. Cit.*, p. 81 ; « Héraclite déclare que “c'est l'opposé qui est intéressant”, que “ce sont les notes différentes qui donnent la plus belle harmonie” et que “toute génération traduit la querelle des sexes.” » Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1155b 4-6, traduction par Richard Bodéüs, Paris, Éditions Flammarion, 2004, p. 410.

²¹ *La Bible d'Alexandrie, La Genèse, Op. Cit.*, note 1, 31, p. 98.

l'homme, que Dieu crée à son image (fidèle à son modèle), à qui il ordonne de se multiplier et attribue la domination des espèces animales créées précédemment. L'homme est donc le dernier à être créé, alors qu'il est le premier en terme de dignité, l'être créé le plus abouti de la création, que le judaïsme autant que le christianisme verront comme constituant le but principal de la Création, voire son couronnement²², seul parmi les créatures terrestres à être appelé à participer à la vie bienheureuse du Créateur²³. Ainsi, au premier abord, il ne semble y avoir aucune ambiguïté relativement à la nature (le monde ordonné et harmonieux), la paternité (Dieu lui-même) et la finalité de l'œuvre divine de la création (l'homme), dans le premier récit.

Or, suit immédiatement le Second récit. Plus ancien et de construction moins abstraite que le premier (le *Récit des six jours* constituant une sorte de catalogue de concepts abstraits : néant, temps, espace, causalité, hiérarchie, humanité, etc.), le *Second récit* s'avère, de fait, parfois plus difficile à lire et à comprendre. Il s'ouvre sur le modelage de l'homme par « YHWH » (Dieu), raconte son installation dans le Jardin d'Éden, mentionne la promulgation du commandement divin (le seul commandement négatif jusqu'ici, qui plus est assorti d'une mise en garde relativement à sa transgression), avertissement dont l'homme ne tient pas compte, ce qui l'amène à transgresser le commandement divin, ce qui donne lieu à la dégénérescence de l'homme (sa « chute ») et entraîne, à la fin du récit, son expulsion du Jardin d'Éden.

Ainsi, l'homme, couronnement de la création, après l'exposé rationnel du premier récit dont les événements auraient dû déclencher en lui une prise de conscience d'abord de ce qu'il n'est pas (Dieu, divin), et ensuite, logiquement, de ce qu'il est²⁴ (relatif à Dieu et donc dépendant de lui), se rend coupable, quelques heures à peine après son entrée dans l'existence²⁵, de la première faute commise par un être vivant issu de la Création, le premier péché²⁶. Bref, alors que le

²² *La Sainte Bible, Op. Cit.*, p. 111, note 25.

²³ *Catéchisme de l'Église catholique, Op. Cit.*, article 1, p. 11.

²⁴ Paul Nothomb, *Op. Cit.*, p. 18.

²⁵ Ginzberg, Louis, *Les légendes des Juifs, Tome 1 : la création du monde, Adam, les dix générations, Noé*, traduction par Gabrielle Sed-Rajna, Paris, Les Éditions du Cerf / Institut Alain de Rothschild, 1997, p. 63.

²⁶ Le mot péché vient du latin classique « peccatum » (faute, action coupable, erreur), participe passé neutre substantivé de « peccare », qui a donné pécher ; le sens de *peccatum* se spécialise dans le latin chrétien pour donner « faute contre la loi divine » ; voir Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, p. 1459.

premier récit s'achève sur la création de l'homme, sommet de l'œuvre divine, le *Second récit* se termine sur sa dégénérescence, sa chute, et son expulsion du jardin d'Éden. Mais l'homme ne meurt pas, contrairement à ce qu'avait laissé entendre le décret divin, ne meurt pas du moins immédiatement, même s'il perd l'immortalité que lui procurait la proximité de l'Arbre de vie. Sa vie, par contre, se transforme radicalement, elle se dégrade : son corps, ses émotions et son esprit se corrompent, définitivement. Alors qu'il cherchait, semble-t-il, à se libérer de son état originel de dépendance envers Dieu, l'homme se retrouve au contraire enfermé dans la lourde et douloureuse dépendance que les choses auront dorénavant à son égard. Sa santé, sa survie, son rapport avec les autres créatures, de même que l'amour de Dieu envers lui, tout dépendra désormais de ses qualités propres. Mais que s'est-il passé pour qu'on en arrive là ?

Il y a, de toute évidence, plusieurs façons de répondre à cette question complexe. Dans le présent travail, nous nous proposons d'en examiner une, que nous ne pourrions d'ailleurs qu'effleurer, celle que propose Augustin (354-430), évêque d'Hippone, chrétien de ce siècle d'or que fut le IV^e siècle pour l'Église chrétienne²⁷. L'excellence de son œuvre et celle de sa vie, lui valurent les titres de Père de l'Église (attribué aux « témoins authentiques de la doctrine chrétienne orthodoxe ») et de docteur de l'Église (conféré en 1295 par le magistère romain à l'initiative du pape Boniface VIII²⁸). L'œuvre d'Augustin est traversée par une question, centrale dans sa pensée, celle du mal, dont il chercha à connaître la nature, les origines et les effets, le mode de perpétuation, le pardon possible, la dissuasion et peut-être, la neutralisation. Or, après sa conversion au christianisme, Augustin mit cette enquête en rapport avec une autre qu'il entreprit, celle de l'interprétation des textes sacrés, recherche qu'Augustin remittra, tout au long de sa carrière, plusieurs fois sur le métier. Désormais, grâce aux textes sacrés, la question du mal devenait moins obscure, et grâce à cette élucidation, l'interprétation des textes sacrés devenait elle-même plus claire.

Ainsi, comme nous avons pu le constater plus tôt, le mal révèle son existence très tôt dans le récit de la Genèse. L'homme édénique n'a pas su résister à la toute première tentation qui lui est faite,

²⁷ Michel Meslin, « AUGUSTIN (SAINT), 354-430 », in *Encyclopædia Universalis*, Corpus 3, Paris, Encyclopædia Universalis France S. A., 1993, p. 423.

²⁸ Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 411.

ce qui l'amène à transgresser le commandement divin qui lui avait été donné, à lui, personnellement, par son créateur. Or, ce mal dont il vient de se rendre coupable, l'homme en prend spontanément conscience intérieurement, ce que montre la honte (la conscience exacerbée) qu'il éprouve à l'égard de lui-même, de son intimité, qu'il vient tout juste de découvrir. Conscience, intériorité, intimité : éléments d'une nouvelle manière, pour l'homme, de vivre son existence, devenue existence propre, mais acquise au prix d'une défaillance ontologique primordiale, la faute d'Adam et Ève, qui désormais mettra l'homme en conflit avec un tyran intérieur, lui-même, son « moi », fruit du péché originel. « Ainsi deux volontés en moi, l'une ancienne, l'autre nouvelle, celle-là charnelle, celle-ci spirituelle, étaient aux prises ; et leur rivalité disloquait mon âme. De cette façon, je comprenais par mon expérience intime ce que j'avais lu, comment la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair. C'était moi sans doute, dans l'une et dans l'autre ; mais plutôt moi, dans ce que j'approuvais en moi, que dans ce que je désapprouvais en moi. »²⁹.

Augustin fera du péché originel une doctrine et l'Église chrétienne en fera un dogme, toujours en vigueur dans l'Église catholique actuelle³⁰. C'est dire son importance. Nous tenterons donc ici de jeter un peu de lumière sur cette doctrine, en essayant d'en comprendre le contexte d'émergence, tant sur le plan plus vaste de l'histoire des idées, jusqu'à Augustin, que sur celui plus particulier de sa propre appropriation de ces mêmes idées. Peut-être réussirons-nous, au terme de notre bien courte exploration, à mieux saisir les raisons de l'existence chez l'homme de cette sorte de démesure (*hybris*, ὕβρις) qui le pousse à vouloir à tout prix dépasser les limites de sa propre nature

²⁹ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre VIII, v, 10-11, in *Œuvres de Saint Augustin* 14, traduction, introduction et notes de Aimé Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 31.

³⁰ *Catéchisme de l'Église catholique*, *Op. Cit.*, articles 397, 398 et 402, pp. 89-91.

Chapitre 1 : Bibles : de l'inspiration à l'édification

Textes, Écritures, Livres, Testaments

Les textes que l'on considère aujourd'hui comme bibliques ne sont parvenus à Augustin que graduellement, en livres tantôt séparés, tantôt groupés (les *Épître de Paul*, par exemple), à différents moments de sa vie. De son vivant, Augustin n'aurait jamais eu accès à un document complet de la Bible tel que nous nous la représentons aujourd'hui.³¹ Il serait par conséquent plus juste, sur le plan historique, de parler des textes, des livres, ou des écritures « sacré(e)s », voire simplement des *Écritures (Scripturae)*, lorsque nous nous référons aux textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont les plus anciens auraient été rédigés dès l'établissement de la monarchie israélite au cours du Xe siècle avant Jésus-Christ³², et se seraient fixés vers 150 après J.-C. Ces textes, d'abord transmis oralement, puis rédigés en hébreu, avant d'être rédigés et traduits en grec, pour être enfin traduits en latin, dans les versions qui sont parvenues jusqu'à Augustin, constitueront, graduellement, et suivant des canons qui se sont différenciés selon les lieux, les époques et les confessions, ce que nous désignons aujourd'hui sous le vocable générique de la *Bible*.³³

En fait, à travers les différentes communautés et périodes pendant lesquelles elles sont produites à l'origine, les Écritures juives ne font l'objet d'aucune dénomination normalisée.³⁴ Le terme le plus ancien et le plus largement utilisé pour se référer aux Écritures juives est « *Ha-Sefarim* » (*Les Livres*), que l'on retrouve déjà dans le *Livre de Daniel*³⁵ de l'*Ancien Testament*, qui fait référence à la figure de Darius II (v. 423-404 av. J.-C.), roi membre de la dynastie perse des

³¹ Allan D. Fitzgerald (dir.), *Encyclopédie Saint Augustin, La Méditerranée et l'Europe, IVe-XXIe siècle*, Marie-Anne Vannier (traduction), Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 153.

³² Jean-Pierre Sandoz, « BIBLE - Les livres de la Bible », in *Encyclopædia Universalis*, Corpus 4, Paris, Encyclopædia Universalis France S. A., 1993, p. 79.

³³ Ceci étant dit, et suivant l'usage observé dans la longue tradition de commentaires sur les Écritures qui traverse les époques depuis l'Antiquité, nous emploierons parfois, dans la présente étude, le substantif « Bible » et l'adjectif « biblique » pour nous référer aux textes des Écritures saintes qu'a connus Augustin au cours de sa vie.

³⁴ Nahum M. Sarna, « Bible – The Canon, Text and Editions », in *Encyclopædia Judaica*, Volume 4B, Jerusalem, Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1972, p. 816.

³⁵ *Daniel*, 9, 2, in *La Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, p. 1312.

Achéménides, qui règne sur l’Orient du VI^e au IV^e siècle av. J.-C. *Ha-Sefarim* est également le terme utilisé pour faire référence aux textes sacrés dans la littérature tannaïtique, celle des Tannaïm, ces Sages de l’ère dite mishnaïque qui, de 10 à 210 après J.-C., sont les « répéteurs » de la Mishna (compilation écrite des lois orales juives) et contribuent à sa codification. À la même époque, les Juifs d’Alexandrie reprennent les termes hébreux « *Ha-Katuv* » (*L’Écriture*) et « *Ha-Ketuvim* » (*Les Écritures*), que les Juifs hellénophones adoptèrent et traduisirent par τὰ βιβλία, dont on retrouve la trace la plus ancienne dans la *Lettre d’Aristée* (milieu du II^e siècle avant J.-C.), lettre dans laquelle un certain Aristée (juif d’Alexandrie) explique à son frère Philocrate les circonstances « légendaires » ayant mené à la production de la *Bible d’Alexandrie* (la *Septante*), où la forme au singulier du terme fut utilisée pour référer au Pentateuque.

« Je tiens aussi personnellement (dit-il) du poète tragique Théodecte que, à l’instant où il allait emprunter pour une pièce quelque passage tiré des textes de la *Bible* [ἡ βιβλος] ses yeux furent atteints de la cataracte. Soupçonnant que c’était là la cause de son malheur, il se mit à supplier Dieu et, après bien des jours, finit par être guéri. »³⁶

Chez les rabbins de l’Antiquité, il importe aussi de noter que l’utilisation de la racine hébraïque « *ktb* » (écrire, à la base des termes *Ha-Katuv* ou *Ha-Ketuvim* déjà signalés) pour se référer aux *Écritures*, attire l’attention sur la nature écrite du texte, alors que les enseignements rabbiniques furent d’abord transmis dans leur forme orale. Par ailleurs, le terme « *Miqra’* » (lecture), utilisé à la même époque pour se référer à la Bible, insiste quant à lui sur la manière vocale d’étudier les *Écritures*, de même que la place centrale qu’elles occupent lors des lectures publiques dans la liturgie juive³⁷. Notons enfin l’acronyme « *TaNaKh* », expression populaire formée de l’initiale du nom des trois divisions de la Bible (Torah, Nevi’im et Ketouvim), de même que l’expression

³⁶ André Pelletier (traduction, notes critiques), *Lettre d’Aristée à Philocrate*, XII, verset 316, Sources Chrétiennes n° 89, Paris, Les Éditions du Cerf, 1962, p. 237. Outre l’emploi de l’expression ἡ βιβλος dans le verset 316, l’on retrouve également dans les versets 155 et 168 de la *Lettre d’Aristée*, le premier emploi connu de la forme διά τῆς γραφῆς, l’Écriture ou les Écritures, pour désigner l’Ancien Testament. « Par l’intermédiaire du latin, nos langues modernes disent “la Bible”. La Règle de la communauté de Qumrân emploie - en hébreu - l’expression correspondante, *le Livre* : “ Et que les membres de la congrégation veillent ensemble pendant le tiers de toutes les nuits de l’année pour lire le Livre, chercher le droit et bénir Dieu ensemble. ” ». Voir *Lettre d’Aristée à Philocrate*, *Op. Cit.*, pp. 236-237, note 2, de même que p. 177, note 2.

³⁷ Nahum M. Sarna, *Op. Cit.*, pp. 816-17.

« Torah », qui réfère également aux Écritures, mais au sens de *Révélation de la religion* (c'est-à-dire la Loi des hommes qui leur est révélée par Dieu), qui sera traduit en grec par « νόμος » (loi), terme sans doute d'usage répandu parmi les juifs hellénisés, remarqué dans le Nouveau³⁸ et dans l'Ancien Testament³⁹. Or, la caractérisation d'un Testament qui serait « Ancien », par rapport à un autre qui ne le serait pas, semble propre au christianisme et aurait été introduit par celui-ci afin de distinguer la Bible juive du Nouveau Testament⁴⁰, dont les textes ne seront pas reconnus dans le Canon juif puisqu'ils ne sont pas considérés d'inspiration divine. En outre, comme nous l'avons fait remarquer, le terme Testament prend également le sens d'*Alliance* (διαθηκη), l'alliance étant tantôt nouvelle (διαθηκης καινης), tantôt ancienne ou première (πρωτη διαθηκη).⁴¹ Enfin, l'usage du terme Testament (au sens d'Alliance, de contrat) peut avoir résulté d'un usage étendu chez les Juifs de l'Antiquité du terme hébreu « berit » (alliance), que l'on retrouve dans le vocable « *Sefer ha-Berit* » (Livre de l'Alliance).⁴²

Les Bibles

La transmission des textes bibliques, des périodes de leur rédaction jusqu'à l'époque patristique, est généralement décrite suivant une progression chronologique, en fonction de la langue utilisée. Aussi, suivant cette classification, l'on fait d'abord mention du texte hébreu (langue originelle de rédaction des textes les plus anciens, si on exclut l'araméen), puis du texte grec (à la fois langue de rédaction d'une partie des textes de l'Ancien Testament et de tout le Nouveau Testament), et

³⁸ « N'est-il pas écrit dans votre Loi : J'ai dit "vous êtes des dieux?" » Voir *L'évangile selon Saint Jean*, 10, 34, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 1547.

³⁹ Où νόμος traduit à la fois l'idée de Loi et celle d'Alliance : « Ils conspirent tous d'un seul cœur, contre toi ils scellent une alliance [...] » Voir *Les Psaumes*, 82, 6, in *Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 806.

⁴⁰ « Mais leur entendement s'est obscurci. Jusqu'à ce jour en effet, lorsqu'on lit l'Ancien Testament [παλαια διαθηκης], ce même voile demeure. » Voir Paul, *Deuxième Épître aux Corinthiens*, 3,14, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 1669.

⁴¹ « Voilà pourquoi il est médiateur d'une nouvelle alliance, afin que, sa mort ayant eu lieu pour racheter les transgressions de la première alliance, ceux qui sont appelés reçoivent l'héritage éternel promis. Car là où il y a testament, il est nécessaire que la mort du testateur soit constatée. » Voir *Épître aux Hébreux*, 9, 15-18, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, pp. 1735-1736.

⁴² « Il prit le livre de l'Alliance et il en fit la lecture au peuple qui déclara : " Tout ce que Yahvé a dit, nous le ferons et nous y obéirons." Moïse, ayant pris le sang, le répandit sur le peuple et dit : " Ceci est le sang de l'Alliance que Yahvé a conclue avec vous moyennant ces clauses." » Voir *L'Exode*, 24,7, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 110.

enfin du texte latin (langue de version, à partir du grec ou de l'hébreu). Cela dit, d'autres traductions de la Bible se sont également propagées à différentes époques, mais leur influence sur la culture occidentale fut de moindre importance, notamment les versions syriaque, copte, éthiopienne, araméenne, arabe, etc.⁴³ Ce classement chronologique constitue toutefois une simplification, car les périodes pendant lesquelles se sont constitués les différents corpus ont fait l'objet de chevauchements, et les textes qui en ont découlés se sont influencés mutuellement. La *Bible des Septante*, par exemple, est rédigée puis diffusée alors que ni le texte, ni le canon hébreu n'est encore définitivement fixé. Et c'est sans compter les nombreuses révisions et réfections des textes à l'intérieur d'un même corpus, comme celles que connaît la Bible grecque aux abords de l'ère chrétienne⁴⁴, au même moment où était en train de se constituer, à partir de ces textes, les versions latines. Outre l'intérêt certain de ces considérations pour toute entreprise sérieuse d'écologie biblique (projet qui n'est pas le nôtre ici), il importe de réfléchir un instant à leur influence sur la démarche d'Augustin.

Car, conscient des difficultés liées à la transmission de la Parole qu'il suppose inspirée, Augustin ne cessera de valoriser la recherche, tout au long de sa carrière, du meilleur texte biblique disponible (le mieux traduit, à partir des textes souches les plus fiables, etc.), de même qu'il ne se lassera jamais d'en chercher la meilleure interprétation⁴⁵. Et puisque les circonstances historiques dans lesquelles il évolue (ce bouillonnement intellectuel et spirituel, véritable âge d'or de la patristique chrétienne, pendant lequel sont systématisés les enseignements de certains écrivains de l'Antiquité chrétienne, ceux qui seront plus tard nommés les Pères de l'Église) incitent à n'accorder qu'une confiance limitée aux mots (puisque ceux-ci étaient appelés à fluctuer au fil de la parution des versions successives des textes bibliques), Augustin, faisant sienne la parole d'Ambroise (« La lettre tue, mais l'esprit vivifie »), fera le choix de fonder son herméneutique sur le sens des mots plutôt que sur les mots eux-mêmes, d'accorder une plus grande importance à la façon de comprendre et à la manière de saisir ce que les mots cherchent à signifier à propos des personnes, des événements et des idées qu'ils expriment. Or, en remettant

⁴³ Laurence Mellerin (éd.), *Lectures de la Bible (I-XVe siècle). Judaïsme, christianisme, islam* (à paraître), Paris, Les Éditions du Cerf, 2016.

⁴⁴ *La Bible d'Alexandrie, La Genèse, Op. Cit.*, p. 9.

⁴⁵ Pierre-Maurice Bogaert, « Les bibles d'Augustin », in *Revue théologique de Louvain*, 37e année, 2006, pp. 530-531.

ainsi perpétuellement en question sa propre analyse des Écritures, Augustin se préservera de la rigidité d'une lecture fondamentaliste de la Bible.

L'étude de la composition et de la transmission des textes bibliques constitue un domaine de recherche en soi. La découverte des manuscrits de *Qumrâm* dans le désert de Judée, sur la rive occidentale de la Mer Morte, lors des recherches menées de 1947 à 1956, et qui font remonter de plus d'un millénaire l'histoire des manuscrits connus de la *Tanakh* (les manuscrits de Qumrâm ayant été datés entre le troisième siècle avant et 68 après Jésus-Christ, au moment où, selon certains historiens, les Esséniens doivent quitter précipitamment leurs grottes sous la menace des légions romaines de Vespasien puis de Titus), de même que d'autres documents découverts depuis à Murabaat et à Massada⁴⁶, montre la grande vitalité de ce domaine d'étude. Par exemple, les recherches entreprises sur les manuscrits de Qumrân tendraient à confirmer l'existence d'un texte protomassorétique (c'est-à-dire qui aurait précédé la *Massore*, le travail de vocalisation, d'annotation et de division des textes bibliques en versets numérotés – encore en usage dans les Bibles catholiques contemporaines – entrepris à partir du VIIe siècle ap. Jésus-Christ par les Massorètes, ces scribes juifs érudits dont le travail a contribué à la protection, la compréhension et la transmission correcte du texte⁴⁷), confirmation qui à son tour entérinerait la validité des *Codices d'Alep* (datés de 910-930, qui contenaient à l'origine le texte intégral de la Bible hébraïque, mais qui fut gravement endommagé en 1947) et ceux de Saint-Petersbourg (datés de 1008-1009, copie fidèle des *Codices d'Alep*, constituant le seul témoin encore accessible du texte massorétique complet et servant de base aux éditions de référence actuelles de la Bible hébraïque).

Ce champ d'étude est vaste et complexe. Prenons ici un très court moment pour passer en revue quelques éléments significatifs, pertinents à notre sujet.

⁴⁶ Laurence Mellerin, *Op. Cit.*

⁴⁷ Paul D. Wegner, *The Journey from Texts to Translations, The Origin and Development of the Bible*, Grand Rapids, Baker Academic, 1999, pp. 172-176.

La Bible hébraïque

Les éditions modernes actuelles de référence que sont la *Biblia Hebraica K*, la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* et la *Biblia Hebraica Quinta*, donnent accès au texte massorétique du *Tanakh*, constitué au début de notre ère de la *Torah* (Loi ou livre de Moïse), du *Nevi'im* (*Prophètes*) et du *Ketouvim* (*Écrits* ou *Hagiographes*). La *Torah*, coeur même de la Bible juive, vaste fresque historique allant de la création du monde et de l'homme jusqu'à la mort de Moïse, raconte le sort du « peuple élu », différencié du reste de l'humanité, depuis son séjour en Égypte jusqu'à son entrée dans la Terre promise. Or, cette suite de récits sert de cadre à une abondance de prescriptions, de dispositions légales (la Loi, dont les termes correspondent selon les rabbins de l'Antiquité aux termes de l'Alliance) destinée à structurer la vie des Israélites.⁴⁸ La *Torah* comporte elle-même cinq livres (ou cinq rouleaux, d'où le terme Pentateuque, hérité du grec) : Genèse (dont nous examinons ici brièvement les deux premiers récits), Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome. La tradition juive attribue l'ensemble de ces textes à Moïse, mais la recherche moderne situe le début de sa rédaction à l'époque monarchique, c'est-à-dire autour de 1 000 av. Jésus-Christ, à une époque où la mort de Salomon (v. 990-931 av. J.-C.) provoque un schisme qui sera responsable de la création de deux royaumes distincts, les royaumes de Juda (au sud, yahviste) et d'Israël (au nord, élohiste). Les deux textes qui nous intéressent, qui parviennent jusqu'à Augustin (puis jusqu'à nous), ont été composés par des rabbins de ces deux royaumes : le premier récit de la Genèse, *Récit des six jours de la Création*, qui serait de tradition élohiste, et le *Second récit de la Création*, de tradition yahviste.

Comme nous l'avons précisé, la rédaction des textes de la *Torah*, puis des autres livres de la Bible juive (correspondant à l'Ancien testament catholique), se poursuivra pendant près d'un millénaire, pour se terminer au début de l'ère chrétienne, au moment où, après l'anéantissement de la majorité des groupes juifs messianiques par l'armée romaine de Titus et la destruction du Second Temple de Jérusalem en 70 après J.-C., la nécessité de réinterpréter le judaïsme et de le fixer grâce à l'Écriture, devient une priorité. C'est ainsi que, pendant à peu près une génération, entre 70 et 130 après J.-C., la fixation du texte, de même que la fermeture du canon des

⁴⁸ André Paul, « PENTATEUQUE », in *Encyclopædia Universalis*, Thesaurus - Index, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A. 1993, p. 2661.

Écritures, seront réalisés conjointement, notamment par souci d'affirmer l'identité propre au judaïsme et de la distinguer de celle du christianisme, qui connaît à cette époque un développement important.

La Bible grecque

C'est au III^e siècle avant J.-C., à Alexandrie, que fut traduit en grec la Bible hébraïque, ou plus précisément, ce qu'il est convenu d'appeler le Pentateuque (la Torah juive). La traduction des autres livres du judaïsme (Psaumes, Prophètes, etc.) se poursuivra jusqu'au début de l'ère chrétienne. L'ensemble de ces traductions grecques constituent ce que nous appelons aujourd'hui la *Bible des Septante*.⁴⁹ Alors que cet événement extraordinaire fut salué par plusieurs juifs, qui se réjouissaient à l'idée de la diffusion de la religion juive dans le monde païen, d'autres au contraire y virent une œuvre de perversion et une trahison. Or, la recherche, même récente, hésite à attribuer cette entreprise considérable de traduction aux seuls besoins de la communauté juive hellénisée d'Alexandrie ou de l'imputer aux besoins d'érudition de la dynastie des Ptolémées et des savants des cours qui s'y sont succédées, associés à la bibliothèque d'Alexandrie. Cette deuxième hypothèse semble être celle qu'avait retenu un certain Aristée, dans sa lettre à Philocrate, dont nous avons brièvement discuté plus haut, ce Philocrate à qui Aristée raconte les circonstances miraculeuses de la traduction. « Désireux de leur être agréable, ainsi qu'à tous les Juifs de la terre et à leurs descendants, nous avons décidé de faire traduire votre Loi de ce que vous appelez le texte hébreu en langue grecque, pour avoir ces livres-là aussi dans notre bibliothèque, avec les autres « livres du Roi ». ⁵⁰ Or, plus loin dans le texte, lors de la scène de proclamation de la traduction, le premier motif semble en constituer la raison profonde : « Le travail terminé, Démétrios réunit la communauté des Juifs à l'endroit où s'était accomplie l'œuvre de la traduction, et il en fit la lecture à toute l'assemblée, en présence des traducteurs, qui furent d'ailleurs accueillis avec enthousiasme par la foule, pour leur contribution à un bien considérable. »⁵¹ Il convient enfin de noter que selon la tradition dont la Lettre d'Aristée contribue à la propagation, le caractère miraculeux de l'entreprise tiendrait au fait que la

⁴⁹ Marguerite Harl, in *La Bible d'Alexandrie, La Genèse, Op. Cit.*, p. 7.

⁵⁰ André Pelletier, *Op. Cit.*, V, verset 38, pp. 125-127.

⁵¹ *Ibid.*, XII, verset 308, p. 233.

traduction du texte hébreu fut réalisée, au même moment, par 72 érudits juifs de Palestine (que l'historien juif romain Flavius Josèphe arrondit plus tard à 70), ramenés pour l'occasion et selon l'ordre du pharaon Ptolémée II Philadelphe à Alexandrie qui, lors d'un banquet durant 7 jours, connaissent enfin la raison de leur visite, se font assigner leur mission, puis sont amenés sur une île près d'Alexandrie (probablement l'Île de Pharos, aujourd'hui disparue, où le phare d'Alexandrie fut érigé), séparée du continent par une chaussée longue de 7 stades (l'Heptastade), sont installés pendant 72 jours, isolés les uns des autres, période au terme de laquelle les 72 traductions sont comparées, et s'avèrent, miraculeusement, identiques. Les vocables Bible de la Septante, Septante, et LXX, pour se référer à la Bible d'Alexandrie, ont pour origine ce récit. Mais malgré l'attrait que ce récit a pu exercer auprès de nombreux croyants au fil des siècles, son fondement historique est plus qu'incertain. La Lettre d'Aristée, seul document où est décrit ce phénomène « miraculeux », aurait sans doute été écrite et publiée afin de donner plus de crédit à la traduction des Septante, en diffusant la suggestion d'une inspiration divine. Enfin, la rédaction de la Bible d'Alexandrie se serait échelonnée sur une période beaucoup plus longue, vraisemblablement du début du III^e siècle av. J.-C. (pour la Torah), au II^e siècle av. J.-C. pour la majorité des autres Livres, et aurait connu de nombreuses révisions à l'approche et au début de l'ère chrétienne.

Concrètement, la Septante constitue la source des lectures chrétiennes : elle est la Bible que reçurent les premiers chrétiens. Chez les Pères grecs des II^e et III^e siècles (dont Origène et Clément, Denys et Pierre d'Alexandrie), elle représente un point de passage qui introduit au Nouveau Testament et forme avec lui, le texte de référence pour la plupart des mots exprimant la foi nouvelle⁵² et plus généralement, restera le document majeur, souvent unique, des Églises d'Orient et d'Occident. Cela restera vrai jusqu'à Augustin. Ceci dit, même si les manuscrits grecs des textes des Écritures étaient sans doute tous en circulation du vivant d'Augustin, il est moins que certain qu'il ait pu les consulter tous. Parce qu'ils étaient rares et chers, la transmission des textes bibliques dans leur forme écrite était encore peu répandue à la fin du IV^e siècle, époque où la transmission orale était encore préférée par Augustin et ses contemporains, à l'Église comme ailleurs, lors des lectures de la liturgie ou dans la prédication.⁵³

⁵² Marguerite Harl, *Op. Cit.*, p. 9.

⁵³ James J. O'Donnell, « Bible », in *Encyclopédie Saint Augustin, Op. Cit.*, p. 154.

Les Bibles latines

Passés en Afrique, les textes de la Septante, de même ceux du Nouveau Testament, sont traduits en latin, mais de façon fragmentaire, s'élaborant souvent à partir de manuscrits grecs non unifiés, qui laissent entrevoir la trace de textes plus anciens que les grands onciaux de la Septante⁵⁴. Ce qu'il est convenu d'appeler les « vieilles latines », ou *Vetus Latina*, référerait moins à une version complète de la Bible qui se serait propagée en version latine qu'à l'ensemble des textes bibliques traduits en latin, qui se sont répandus de façon inégale, et ce à différentes époques, d'abord au IIe siècle dans les milieux chrétiens des provinces occidentales de l'Empire romain (notamment l'Afrique du Nord et la Gaule méridionale), où le latin était utilisé comme langue de communication entre les peuples linguistiquement diversifiés (la langue véhiculaire), puis plus tard en Italie, où la communauté chrétienne ne se latinisera qu'à partir du milieu du IVe siècle, à l'époque où le pape Damase 1er impose l'utilisation du latin dans la liturgie romaine. Pour l'essentiel de sa carrière, Augustin aurait travaillé avec des manuscrits provenant d'une version associée à la *Vetus Latina*, celle qu'il appelle *l'Itala*.

« Mais, ici encore, ce qui aide surtout, c'est l'examen et la discussion d'un grand nombre de traducteurs dont on compare les textes. L'essentiel, c'est d'exclure l'erreur. Au fait, dans la correction des textes, c'est avant tout la sagacité qui doit être en éveil, chez ceux qui désirent prendre connaissance des divines Écritures, de manière que les exemplaires non amendés et provenant exclusivement d'une seule catégorie de versions, cèdent le pas aux exemplaires amendés. Or, parmi ces versions même, il faut préférer *l'Itala* aux autres, car elle serre de plus près les mots et rend nettement les pensées. Puis pour corriger n'importe quelles traductions latines il faut avoir recours aux grecques, parmi lesquelles l'emporte, pour ce qui touche à l'Ancien Testament, l'autorité des *Septante*. »⁵⁵

Le souci d'Augustin d'asseoir son travail sur la meilleure version en langue latine du texte de la Bible disponible à son époque, celle présentant le moins d'erreurs possibles, fait en sorte qu'il

⁵⁴ Laurence Mellerin, *Op. Cit.*

⁵⁵ Saint Augustin, *La doctrine chrétienne*, II, XV, 21-22, in *Œuvres de Saint Augustin* 11, traduction, introduction et notes de M. le chan. G. Combès et M. l'abbé Farges, Paris, Esclée de Brouwer, 1949, p. 271.

considère nécessaire d'effectuer un travail d'analyse puis de sélection des versions du texte latin en circulation, qu'il compare et confronte enfin au texte grec de référence qu'est la Septante. Son choix est donc la version de la *Vetus Latina* qu'il nomme *l'Itala*.

Or, à peu près à la même époque, déplorant lui aussi la multiplicité des versions latines de plus ou moins bonne qualité, Jérôme devient secrétaire du pape Damase 1er qui, comme lui, est soucieux de répandre dans le monde chrétien occidental une Bible latine fiable et normalisée. Jérôme entreprend ainsi, vers 390, une traduction de l'Ancien Testament à partir du texte hébreu, seul texte, à ses yeux, qui soit vraiment « inspiré ». Jérôme y travaillera pendant une quinzaine d'années et il en résultera ce que le monde chrétien appellera la *Vulgate*. Mais Augustin reçut défavorablement cette traduction de Jérôme, notamment parce qu'il se disait soucieux de ne pas troubler l'habitude des croyants, mais aussi, sans doute, parce qu'il sentait l'importance de se démarquer du texte et du canon des Écritures juives, cela même qu'avait senti avant lui, mais pour la raison inverse, les rabbins juifs du début de l'ère chrétienne, lorsqu'ils comprirent l'urgence de fixer tant les textes que le canon de leur propre Bible, alors qu'ils remarquèrent l'importante progression que connaissait le christianisme. Mais la *Vulgate* de Jérôme aura par ailleurs du mal à s'imposer tout au long des Ve et VIe siècles, et ne deviendra version de référence dans l'Église occidentale que graduellement, à partir du VIIe siècle, alors que les autorités ecclésiastiques prendront la décision de revenir à *l'hébraïca veritas*. La *Vulgate* devra attendre le Concile de Trente, au XVIe siècle, avant de devenir la version officielle de l'Église catholique romaine. Jérôme et Augustin sont pareillement brillants et érudits, ils possèdent chacun une autorité morale considérable. Mais la conscience qu'ils ont, l'un indépendamment de l'autre, de l'importance historique de leur mission, fait que leur érudition s'enflamme et se heurte parfois plus qu'elle ne le devrait. Malgré les polémiques qui éclatent entre les deux hommes, Augustin demeura attentif aux travaux de Jérôme, et reconnâtra leur mérite et leur qualité, au point où graduellement, à mesure que progressera sa carrière, il s'en inspira pour ses propres travaux.

L'éducation biblique d'Augustin

C'est chez lui, à la maison, grâce à sa mère Monique, qu'Augustin apprit pendant sa petite enfance (qu'il nomme *infantia*) le geste de la prière, pendant laquelle le nom de Jésus-Christ fut invoqué. Ces invocations laissèrent une empreinte profonde dans l'esprit du jeune Thagastois⁵⁶, chez qui la recherche du Nom du Christ allait devenir, à l'âge adulte, le critère absolu de vérité, la lumière intérieure qui guidera sa quête intellectuelle et spirituelle. Ébloui par un sermon d'Ambroise⁵⁷ abordant le sens à donner au passage de la Genèse voulant que l'homme ait été créé à l'image de Dieu⁵⁸, Augustin réentendit intérieurement la voix de sa mère : « Aussi j'étais confus, j'étais retourné, j'étais dans la joie, mon Dieu, parce que l'Église unique, corps de ton Fils unique, dans laquelle on m'avait, enfant, inculqué le nom du Christ, n'avait pas le goût de sornettes enfantines [...] »⁵⁹

Un peu plus tard, dans sa seconde enfance (*pueritia*), Augustin poursuivit ses études primaires et secondaires, voulues par son père, qui tenait à lui inculquer la culture libérale qu'il estimait utile pour faire carrière.⁶⁰ Mais Augustin gardera un souvenir ambivalent de cet enseignement, qu'il dénoncera souvent avec véhémence, déplorant avoir reçu une formation scolaire construite sur les fables mensongères et immorales des auteurs païens, et de laquelle résulta, c'est du moins le sentiment qu'il en garda, une formation chrétienne déficiente, largement dépourvue du fondement solide que permet l'étude des saintes Écritures. Ce sentiment l'habitera toute sa vie. À Nectarius, notable païen de la ville de Calama, Augustin écrira en mars 409, c'est-à-dire alors qu'il avait 55 ans : « [...] vous continuez et me dites que j'ai dû voir souvent dans les livres “que

⁵⁶ Augustin est né à Thagaste en Numidie (aujourd'hui Souk Ahras au nord-est de l'Algérie), ville située à une centaine de kilomètres d'Hippone (aujourd'hui Annaba), ancien comptoir commercial phénicien installé dès le XI^e siècle av. J.-C.

⁵⁷ Ambroise de Milan (v. 340-397), écrivain et poète, évêque de Milan (374-397), Docteur de l'Église, et avec Augustin, Père de l'Église d'Occident. C'est auprès d'Ambroise qu'Augustin se convertira au christianisme.

⁵⁸ « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. » Genèse 1, 27, in *La Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, p. 32.

⁵⁹ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre VI, IV, 5, in *Œuvres de Saint Augustin* 13, traduction, introduction et notes de Aimé Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 527.

⁶⁰ Anne-Marie la Bonnardière (dir.), « L'initiation biblique d'Augustin », in *Saint Augustin et la Bible*, Bible de tous les temps, Paris, Éditions Beauchesne, 1986, p. 28.

la mort ôte le sentiment de tous les maux et qu'une vie d'indigence rend malheureux pour toujours.” Puis vous concluez “qu'il est plus triste de vivre misérablement que de trouver par la mort le terme de toutes les misères.” Et moi je ne me souviens pas d'avoir jamais lu qu'une vie d'indigence rend malheureux pour toujours ; je ne l'ai lu ni dans nos livres saints, à l'étude desquels j'avoue avec regret m'être appliqué trop tard, ni dans vos livres que j'ai eus entre les mains dès mon enfance. »⁶¹ Ici, comme ailleurs, Augustin regrette que son apprentissage scolaire des rudiments de la composition et de la déclamation se soient faits uniquement à partir des textes de grands maîtres comme Ovide et Virgile, et que les Écritures Saintes en aient été systématiquement écartées. À quoi bon, déplore-t-il, être applaudi à tout rompre par ses camarades de classe après une déclamation particulièrement réussie, si l'objet de son exhortation n'était « que fumée et vent ». En somme, le grand reproche que fait Augustin à l'éducation scolaire de son époque est d'être une formation focalisée sur le bien-dire plutôt que sur les bonnes mœurs, qui privilégie le savoir bien parler mais néglige le savoir bien vivre.⁶² Et pourtant, malgré son caractère lacunaire qu'il dénonce, l'éducation chrétienne qu'Augustin reçoit pendant sa jeunesse n'est pas dépourvue de substance, au contraire. Les semences de la « vraie religion » ont été jetées en lui dès l'enfance⁶³. À l'exemple que lui montre sa mère pieuse, que nous évoquons plus tôt, il faut ajouter l'influence des membres du clergé de Thagaste, qu'Augustin évoque sans les nommer, dont les enseignements contribuèrent à nourrir et structurer sa réflexion, tant théologique que philosophique, de même que son action. En effet, des préceptes que lui inculque l'église locale, Augustin tirera un ensemble d'éléments, de concepts-souches, qu'il assemblera plus tard, à mesure qu'il en acquiert les moyens intellectuels et que se confirme la reconnaissance de son autorité morale, en systèmes cohérents d'interprétation du monde, conçus notamment comme guides de l'action humaine. Parmi ceux-là, la doctrine qui nous intéresse ici, celle du péché originel. Voyons maintenant ces éléments.

⁶¹ Saint Augustin, *Lettre CIV, 3, d'Augustin à Nectarius*, traduction par M. Poujoulat, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, Bar-Le-Duc, 1864, lu à l'adresse « <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s002/1104.htm> ».

⁶² Anne-Marie la Bonnardière, *Op. Cit.*, p. 30.

⁶³ Saint Augustin, *Des deux âmes*, I, 1, in *Œuvres de Saint Augustin 17, Six traités anti-manichéens*, traduction, introduction et notes par R. Jolivet et M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, 1961, p. 53.

Tout jeune, Augustin apprit que Dieu était grand, et qu'il était capable de nous entendre, et au besoin, de nous secourir, malgré le fait que nos sens à nous étaient incapables de le percevoir⁶⁴. Ainsi, sous une forme certes encore embryonnaire, les caractéristiques essentielles qu'il allait plus tard attribuer à Dieu se sont-elles ancrées très tôt dans son esprit : Dieu est **a)** grand et capable (Il est tout puissant, omnipotent) **b)** de nous entendre (Il peut tout savoir de nous, Il est omniscient) et **c)** de nous secourir (Il est bon, et sa bonté est pour l'homme une grâce, car elle peut, s'Il le veut, s'exercer concrètement sur lui, notamment à la suite d'une faute qu'il aurait commise).

Par ailleurs, très jeune, Augustin fut préparé au baptême et, dès qu'il se sentit suffisamment instruit à cet égard, il fit lui-même la demande pour recevoir le Sacrement du baptême du Christ (*baptismus Christi tui*). « J'avais entendu parler en effet, quand j'étais encore enfant, de la vie éternelle, qui nous est promise par l'humilité du Seigneur notre Dieu, descendant vers notre superbe ; et l'on me signait déjà du signe de sa croix et l'on me salait de son sel déjà au sortir du sein de ma mère, qui avait mis beaucoup d'espoir en moi. »⁶⁵ Encore ici, prennent forme très tôt des éléments importants de sa pensée : la promesse divine d'une vie éternelle, l'opposition que forment l'humilité de Dieu et la superbe (l'orgueil, l'hybris) de l'homme, l'importance de préparer le nouveau-né au baptême, dès sa naissance, élément clé, comme nous le verrons plus tard, de sa doctrine du péché originel. Or, la symbolique du sel mérite qu'on s'y attarde un instant. À son époque, « l'imposition du sel » dans le baptême est un rite propre aux Églises latines d'Occident, qui apparaît d'abord en Afrique du Nord, et n'est rapportée qu'à partir du IV^e siècle. Malgré le lien au baptême que suggère son nom, il serait plus juste de parler du sel du catéchuménal, car en recevant cette signation (« [...] signe de sa croix ») et ce sel dès sa naissance, Augustin n'a en fait pas été baptisé comme tel, mais bien plutôt présenté à l'Église, et donc déjà reçu symboliquement par elle, mais sans en devenir (encore) membre à part entière. Ce sont aux II^e et III^e siècles que se met en place l'institution catéchuménale, à un moment où le clergé cherche à s'assurer des bonnes motivations et de la formation adéquate des néophytes afin de garantir la cohésion de son Église face aux deux dangers qui menacent alors sa survie : la prolifération des sectes jugés hétérodoxes qui détournent de leur sens les symboles et les textes

⁶⁴ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre I, IX, 14, *Op. Cit.*, p. 299.

⁶⁵ *Ibid.*, Livre I, XI, 17, *Op. Cit.*, p. 303.

chrétiens, de même que la multiplication des conflits violents qui éclatent entre l'Église chrétienne et l'État romain. Or, avant l'imposition du sel, rite introduit plus tardivement, le catéchuménat comportait trois rites qui, plus tard, seront intégrés au baptême : **a)** l'exorcisme, rite « négatif » qui s'effectue par imposition des mains de l'évêque (et sert à chasser définitivement l'esprit étranger qui possède le païen dès sa naissance et constitue la force vitale de l'homme pécheur), **b)** l'insufflation (une fois le souffle mauvais chassé, vient, en contrepois, le rite « positif » de l'insufflation, que pratique l'évêque en soufflant sur le visage du nouveau-né, de la même manière que Dieu insuffla la vie à Adam), suivi **c)** par la signation (sur le nez, organe du souffle, doublant ainsi l'insufflation, et contribuant à animer le nouveau-né grâce à l'esprit nouveau).⁶⁶ Cette idée selon laquelle le nouveau-né, bien qu'il n'ait lui-même commis aucun péché, porte déjà en lui le principe en puissance du péché (voué à devenir principe actif), rejoint la doctrine augustinienne selon laquelle le petit, dès la naissance, est pris dans les filets de la faute d'un autre, celle du premier homme, qui lui est comptée et dont il est coupable. C'est pourquoi l'Église doit baptiser les bébés, pour que le salut opéré en Jésus-Christ efface en eux cette autre faute⁶⁷. Augustin l'expliquera dans ses sermons : « Le genre humain tout entier a été empoisonné dans le premier homme par l'ennemi commun, et nul ne passe du premier Adam au second sans le sacrement de baptême. Adam vit encore dans les petits enfants qui n'ont pas reçu le baptême ; le baptême leur a-t-il été conféré ? C'est Jésus-Christ qui vit en eux. Ne pas voir Adam en eux, lorsqu'ils viennent de naître, c'est se mettre dans l'impossibilité de voir en eux le Christ après leur naissance. »⁶⁸

Au moment où Augustin termine ses études secondaires, vers l'âge de seize ans, s'amorce une période mouvementée de sa vie, qui durera une bonne quinzaine d'années : de l'enfance studieuse et structurée qui était la sienne, Augustin passe subitement à l'adolescence (*adolescencia*), où il découvrit, sans l'avoir vraiment souhaité, une certaine forme de liberté. Patricius, son père, connu des difficultés financières qui le forcèrent à mettre fin aux études de

⁶⁶ Camille Tarot, « De l'Antiquité au monde Moderne : Le sel du baptême. Avatar d'un rite, complexité d'un symbole », in *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 35^e année, 1988, pp. 293-294.

⁶⁷ Brigitte Cholvy, « Le péché originel, une invention d'Augustin ? », in *Itinéraires augustiniens, n°45 - L'homme pécheur*, Bonnelles, Centre de recherche augustinienne, 2011.

⁶⁸ Saint Augustin, *Sermons sur l'écriture*, traduit par Jean-Baptiste Raulx, édition établie par Maxence Caron, Paris, Éditions Robert Laffont, 2014, p. 1408.

son fils et à exiger son retour à Thagaste, où Augustin, qui s'est retrouvé tout à coup complètement désœuvré, goûta aux plaisirs coupables de l'*oisiveté*. C'est à cette époque qu'il fait l'expérience, non par besoin, mais par plaisir de la transgression, par désir de faire le mal, du célèbre vol des fruits du poirier.⁶⁹ Dans ses *Confessions*, Augustin réfléchira longuement à cet épisode de son adolescence, qu'il cherchera à comprendre. Il en résultera une étude sur la nature, les origines, la motivation, les implications et les conséquences des actions mauvaises et gratuites, bref, du mal.

Cet éloignement moral qu'il connaît alors à l'égard de son père, Augustin, plus tard dans sa vie, le sublimera et en fera un motif important qui traversera l'ensemble de ses *Confessions* : ce thème, c'est celui du père, ce père dont d'abord il s'éloigne, suite à une rupture brutale, éloignement qui donne lieu à de multiples égarements. Mais avec ce père, il cherche ensuite à se réconcilier, ne serait-ce qu'en lui-même, dans son intimité, en lui parlant intérieurement, discours intérieur qui se développe et devient graduellement une quête passionnée pour le retrouver. Dans les textes qu'il fréquente pendant la période de son initiation biblique correspondant à sa vie de jeune adulte (370-385), Augustin est frappé par la similitude entre son expérience personnelle et celle, rapportée selon les Écritures par Jésus lui-même, que raconte la Parabole du fils prodigue. Cette histoire est connue : ayant reçu sa part des richesses paternelles, qu'il somme un jour son père de lui remettre, un fils cadet part pour un pays éloigné, où il dilapide sa petite fortune dans les plaisirs et la débauche. Humilié, après avoir tout perdu, il est contraint de retourner à la maison de son père. À son arrivée, il lui dit : « Père, j'ai péché contre le Ciel et envers toi ; je ne mérite plus d'être appelé ton fils. Mais le père dit à ses serviteurs : “ Vite, apportez la plus belle robe et l'en revêtez, mettez-lui un anneau au doigt et des chaussures aux pieds. Amenez le veau gras, tuez-le, mangeons et festoyons, car mon fils que voilà était mort et il est revenu à la vie ; il était perdu, et il est retrouvé ! ” »⁷⁰. Augustin transpose sur lui-même les leçons de cette parabole, et en fait une sorte d'archétype conceptuel du rapport de l'homme avec son Créateur, révélateur de la nature même de l'homme. Adam, le fils Prodigue, Augustin lui-même... la correspondance est significative de quelque chose d'essentiel propre à l'humanité : l'éloignement

⁶⁹ Avec une bande de camarades, Augustin se rend dans un verger près de la maison de son père, y vole des poires, puis les jette aux porcs et s'enfuit. Voir Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre II, IV, 9, *Op. Cit.*, pp, 345-361.

⁷⁰ *L'Évangile selon Saint Luc*, 15, 21-25, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 1505.

librement voulu du fils à l'égard de son père, donne lieu à la dérive du fils et à sa dégénérescence, mais le retour du fils humilié et coupable auprès du père, dont il cherche le pardon, n'est possible que grâce à la bonté du père.

En 370, après une année d'errance, Romanianus, un ami riche et généreux de son père, qui se désolait de voir l'adolescent gaspiller ses talents intellectuels, décida de financer ses études supérieures. Augustin parti donc pour Carthage et y entreprit la formation classique des futurs rhéteurs, qu'il termina trois ans plus tard. La vie tumultueuse de Carthage était sans rapport avec la relative tranquillité de Thagaste. Malgré cela, Augustin s'attache rapidement à une jeune amie, qui deviendra sa concubine, et à laquelle il restera attaché et fidèle pendant plus d'une quinzaine d'années⁷¹. Ils eurent un fils, Adeodat, qui eut une courte existence. Or, cette pratique du concubinage, entre deux personnes issues de rangs sociaux différents, était à l'époque plutôt normale, du point de vue des mœurs et de la loi, voire même de la morale chrétienne.⁷²

En 373, Augustin découvre un écrit philosophique de Cicéron, l'*Hortensius* (aujourd'hui perdu), ouvrage qui déclenche chez lui beaucoup d'enthousiasme et le lance dans un véritable élan de recherche de la Sagesse. Or, comme il le dira, il fut bientôt déçu de ne pas trouver chez Cicéron le nom du Sauveur (c'est-à-dire des éléments de sagesse permettant la connaissance du Père, de Dieu), qu'Augustin cherche maintenant avec énergie et passion. Aussi, après Cicéron, Augustin réoriente sa recherche vers les Saintes Écritures. Mais son premier contact avec elles le dérouta, et le déçoit : il y déplore notamment l'absence de la sorte de dignité stylistique qu'il reconnaissait volontiers aux écrits cicéroniens. Brillant et talentueux, mais en même temps peut-être un peu trop conscient de sa valeur, l'orgueil d'Augustin aveuglait considérablement son jugement à l'égard des écrits bibliques. Il le reconnut lui-même plus tard : « Et voici ce que je vois : une réalité qui ne se révèle pas aux superbes et ne se dévoile pas aux enfants, mais qui, humble à l'entrée, paraît, après l'entrée, sublime et enveloppée de mystères. Et moi, je n'étais

⁷¹ Le nom de cette concubine ne nous est hélas pas parvenu. Dans son roman de 2013, *Dans l'ombre de la lumière*, qui imagine cette relation amoureuse largement occultée par Augustin, la romancière Claude Pujade-Renaud la nomme Elissa.

⁷² Le 1er Concile de Tolède, en 400, admit la moralité du concubinat romain monogamique et permanent. Voir Anne-Marie la Bonnardière, *Op. Cit.*, p. 31, note 14.

pas en état de pénétrer en elle, ou d'incliner la nuque pour progresser avec elle. »⁷³ Or, malgré son manque manifeste d'humilité, dont il allait plus tard se remettre, le brillant étudiant qu'il était avait tout de même sans doute atteint les limites de ce qu'étaient capables de lui apporter les milieux catholiques qu'il fréquentait à l'époque. Poussé par sa recherche passionnée de la Sagesse mais déçu par les Saintes Écritures, doté d'un esprit exceptionnel, mais qui ne s'était encore que trop peu déployé sur les plans intellectuels et spirituels, Augustin en vient à succomber à la propagande habile et entreprenante des manichéens. Pendant les neuf prochaines années, ce sera donc par le biais d'une exégèse de la Bible qualifiée d'hérétique, qu'Augustin, le laïc vivant en union libre avec sa compagne, approfondira son initiation aux Saintes Écritures.

Mais, comme c'est souvent le cas chez Augustin, l'approfondissement de son exégèse biblique se fait souvent par contrecoups : après s'être imprégné de la pensée d'un auteur ou d'une école, l'enthousiasme du départ est suivi d'une rupture, puis d'un acharnement à en critiquer, morceau par morceau, les doctrines. « [...] je suis tombé parmi des hommes délirants de superbe, charnels et bavards à l'excès, qui avaient à la bouche les pièges du diable, une glu composée d'une mixture de syllabes : ton nom à Toi, et celui du Seigneur Jésus-Christ et celui du Paraclet, notre consolateur, l'Esprit Saint⁷⁴. Ces noms ne quittaient pas leur bouche : mais rien de plus qu'un son, qu'un bruit de langue ; hormis cela, un cœur vide de vérité. »⁷⁵ Augustin est un homme de contrastes, un penseur bouillonnant dont la pensée se forge, presque littéralement, dans l'éruption des incessantes disputes qui éclatent entre les hommes de son époque et lui. Après avoir passé neuf ans à s'initier plus à fond aux Écritures à travers la doctrine manichéenne, Augustin en passera plus de seize (entre 389 et 405) à critiquer et déconstruire la pensée manichéenne dans ses moindres détails. Mais cette déconstruction donne lieu, le plus souvent, à une élévation de sa propre réflexion, de son analyse et de sa production intellectuelle. Il n'est, par exemple, pas anodin de noter que lorsque, dans le troisième Livre de ses *Confessions*, il évoque ce que fut le tout début de son initiation biblique auprès des manichéens, Augustin ne fasse pas mention de son enthousiasme initial, qui avait pourtant été bien réel, mais focalise plutôt sur sa désillusion ultérieure, qu'il compare, encore ici, aux douleurs de l'enfant prodigue :

⁷³ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre III, V, 9, *Op. Cit.*, p. 377.

⁷⁴ La Trinité manichéenne ; voir Saint Augustin, *Les Confessions*, *Op. Cit.*, p. 668, note 14.

⁷⁵ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre III, VI, 10, *Op. Cit.*, p. 379.

« Où étais-tu donc alors pour moi? Bien loin ! Et bien loin, j’errais en terre étrangère, séparé de toi, et même pas admis à désirer manger les gousses de ces porcs que je nourrissais de gousses [...] En fait, combien valaient mieux les fables des grammairiens et des poètes que ces piperies ! [...] Par quels degrés ai-je été entraîné aux profondeurs de l’enfer, oui d’un enfer de souffrance et de fièvre, faute de vérité, alors que c’est toi, mon Dieu [...] que je cherchais. » Et pour conclure : « Mais toi, tu étais plus intime que l’intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même. »⁷⁶

À mesure qu’il se familiarise avec les textes⁷⁷ et les coutumes des manichéens, Augustin se heurte à une herméneutique biblique qui, malgré l’allure savante qui le séduit au premier abord, en viendra pourtant à contredire profondément ses croyances. Dans son *Contre l’Épître de Mani dite du fondement*⁷⁸, Augustin rapporte s’être étonné à l’époque auprès de ses coreligionnaires de la tiédeur des fêtes manichéenne de la Pâque, de combien celles-ci contrastaient avec la *Bêma*, fête commémorant la mise à mort de Mani et solennisée en guise de Pâque et qui bénéficiait d’un appareil majestueux beaucoup plus considérable. Il importe, lui répondirent-ils, de « célébrer le

⁷⁶ Cette caractérisation de Dieu exprime une dynamique double, caractéristique de la pensée d’Augustin : la quête humaine pour connaître Dieu n’est possible que si l’homme réussit d’abord **a**) un mouvement d’intériorisation, qui consiste au passage de l’homme extérieur à l’homme intérieur, ce qui s’effectue grâce à un perfectionnement moral, condition nécessaire permettant **b**) un mouvement ultime d’élévation qui, grâce au passage du sensible à l’intelligible, conduit l’esprit humain à voir la Beauté ou le Bien en soi, à connaître Dieu. Dans le présent passage des *Confessions*, Dieu est donc à la fois immanent au sein de l’homme (Il est intime au coeur de l’homme), mais sa transcendance se situe au-dessus de tout ce que l’esprit humain a de plus élevé (Dieu, en sa sainteté, est radicalement séparé de l’homme). Voir Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre III, VI, 11, *Op. Cit.*, p. 383, dont la note 2 ; voir aussi Robert Côté, « Sensualité des expériences mystiques chez Augustin », in *Revue Ithaque N° 14*, Printemps 2014, Montréal, Département de philosophie de l’Université de Montréal, 2014, p. 109.

⁷⁷ Notons par exemple ceux de Faustus de Milève, grand docteur de la secte des manichéens, qu’Augustin cite et conteste dans son *Contra Faustum*, qui professe le mythe, proprement africain, du *Jesus patibilis* (Jésus souffrant), selon lequel la nature entière se résumerait à une immense « Croix de lumière » sur laquelle gît et souffre le *Jésus cosmique*, c’est-à-dire la substance divine éparse, mêlée, présente en toutes choses, prisonnière de la matière, loin du Royaume originel. « Mais que dire de ceci : “ La terre fécondée par la force du Saint-Esprit et par son influence spirituelle, conçoit et enfante Jésus sujet à la souffrance, qui, suspendu à tout bois, est la vie et le salut des hommes ? ” O insensé ! quoi ! » Augustin, *Contre Fauste, le Manichéen*, XX, XI, traduction par M. l’abbé Devoille, in *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, *Op. Cit.*, lu à l’adresse « http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/polemiques/manicheens/fauste/fauste20.htm#_Toc28867867 » ; voir aussi Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979, pp. 65-66 ; voir enfin Anne-Marie la Bonnardière, *Op. Cit.*, p. 33.

⁷⁸ Saint Augustin, *Contre l’Épître de Mani dite du fondement*, VIII, 9, in *Œuvres de Saint Augustin 17, Six traités anti-manichéens*, *Op. Cit.*, pp. 409-411.

jour de la passion de celui qui avait réellement souffert, mais que le Christ qui n'était point né et n'avait point montré aux yeux des hommes qu'une chair simulée, n'avait pas subi mais seulement feint de subir la Passion ». Le manichéisme enseignait une des formes les plus strictes du docétisme, cette tendance hérétique qui se manifeste dès le 1^{er} siècle dans le christianisme, et qui deviendra au fil des quelques siècles suivants une doctrine en bonne et due forme. Selon les docètes, le Christ, au cours de sa vie terrestre, n'avait pas un corps réel, mais un corps apparent (du grec *dokêtai*, issu du verbe *dokei*, « paraître »), semblable à celui, pourrait-on dire, d'un fantôme. Et il ne pouvait d'ailleurs en être autrement, puisque la matière était considérée comme mauvaise, imparfaite et fondamentale impure.⁷⁹ Aussi, les manichéens refusaient-ils l'Incarnation du Christ en la Vierge Marie (puisque'il était né sans aucune participation à la matière), sa mort réelle sur la Croix (qui n'était qu'apparence), de même que sa Résurrection et son Ascension. À mesure que prend forme son éloignement du manichéisme, un contraste se dessine toujours plus clairement, dans l'esprit d'Augustin, entre le christianisme, qu'il conçoit comme religion historique (fondée sur la réalité professée de l'incarnation et de la résurrection du Christ) et le manichéisme, religion mythique (c'est-à-dire, notamment, qui nie la nature réellement humaine du Christ, le « Christ historique », et professe plutôt la figure du « Christ spirituel » dont l'humanité n'est qu'apparente)⁸⁰. Mais ce contraste s'est avéré structurant pour Augustin, en ceci qu'il lui permit notamment de comprendre la nécessité de fonder son herméneutique biblique sur l'authenticité historique des événements de la vie de Jésus-Christ (l'envoyé de Dieu, qui s'unit sans se confondre au Père et au Saint Esprit, dans la Sainte-Trinité), d'une part, et de comprendre ces événements comme constituant l'aboutissement de ces autres événements entourant la Chute d'Adam du jardin d'Éden, d'autre part.⁸¹ Nous y reviendrons.

⁷⁹ Richard Goulet, « Docétisme », in *Encyclopædia Universalis*, Thesaurus - Index, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., p. 1036.

⁸⁰ Voir Saint Augustin, *Les Confessions*, Livres I-VII, Note complémentaire 19, *Op. Cit.*, pp. 674-676 ; voir aussi Henri-Charles Puech, *Op. Cit.*, pp. 13-17.

⁸¹ « C'est ainsi qu'il est écrit : Le premier homme, Adam, a été fait âme vivante ; le dernier Adam, esprit vivifiant. Mais ce n'est pas le spirituel qui paraît d'abord ; c'est le psychique, puis le spirituel. Le premier homme, issu du sol, est terrestre, le second, lui, vient du ciel. [...] Et de même que nous avons porté l'image du terrestre, nous portons aussi l'image du céleste. » Voir Saint Paul, *Première Épître aux Corinthiens*, 15, 45, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 1663.

Après sa conversion au christianisme, Augustin réagira donc à cet aspect du manichéisme, notamment en entreprenant le long et exigeant projet d'exégèse destiné à donner une interprétation littérale, cohérente avec les enseignements de la foi catholique, des premiers Livres de la Genèse, projet qui le conduira à publier les commentaires *De Genesi contra Manichaeos*, *De Genesi ad litteram imperfectus liber* et finalement *De Genesi ad litteram*, auxquels il faut par ailleurs ajouter la recherche qu'il met en route, suivant une approche antithétique, sur le sens allégorique de la Genèse décrite dans les Livres XII et XIII des *Confessions*. Ce programme continuera à évoluer tout au long de sa carrière. Or, malgré son souci d'asseoir l'historicité des récits bibliques sur une herméneutique plus sûre, Augustin ne sera jamais complètement satisfait du résultat de son entreprise. Dans un passage de ses *Révisions*, où il propose un examen critique de ses propres ouvrages écrits depuis sa conversion (en 386), travail qu'il entreprend en 427, donc tardivement, alors qu'il est âgé de soixante-douze ans, il écrit : « Ces livres sont intitulés *De la Genèse selon la lettre*, c'est-à-dire non selon la signification allégorique, mais selon la réalité de l'histoire. Dans cet ouvrage, il y a beaucoup plus de questions que de réponses et parmi les réponses, bien peu sont assurées. Quant aux autres, elles sont proposées pour provoquer un nouvel examen. »⁸²

C'est en lisant les Livres de Mani qu'Augustin est initié aux livres de la Genèse. Il y découvre des critiques assez dévastatrices de la Torah juive, dans lesquelles Dieu est représenté comme un être corporel, vénéré par un peuple aux mœurs scandaleuses, gouverné par des Patriarches et des Rois polygames, voire meurtriers, et soumis à une loi du Lévitique qui prescrit le sacrifice d'animaux. Les manichéens soulèvent par ailleurs de multiples objections à propos du récit biblique de la Création, auquel ils opposent leur propre cosmologie, qui selon eux, a le mérite de constituer une explication purement rationnelle et exempte de contradictions.⁸³ Contrairement à l'Église catholique, qui appuie son exégèse sur l'autorité de Dieu et sur la foi, le manichéisme déclare s'appuyer sur une science véritable, qui ne fait appel qu'à la Raison. Le jeune Augustin est ravi par ce programme et croit avoir trouvé la vraie philosophie, au point où il est amené à se convertir. Porte-étendard de cette science véritable, la conception manichéenne du salut : en

⁸² Saint Augustin, *Les révisions*, II, 24,1, in *Œuvres de Saint Augustin* 12, traduction, introduction et notes de Gustave Bardy, Paris, Desclée de Brouwer, 1950, p. 493.

⁸³ Saint Augustin, *La genèse au sens littéral en douze livres (I-VII)*, *Op. Cit.*, p. 12.

somme, l'expérience que l'homme fait du mal le conduit à une prise de conscience du mélange en lui de deux principes actifs, à savoir la dualité radicale de la Lumière et de l'Obscurité. Or, grâce à une analyse présentée comme rationnelle, l'homme peut être amené à se ressouvenir de son état primitif, celui d'*avant* le mélange du Bien et du Mal enraciné en lui, ce souvenir possédant la capacité de lui révéler la voie à suivre afin de parvenir au Salut auquel il aspire. Or, cette voie correspondant au chemin du retour à l'état primitif, n'est accessible que grâce à la connaissance des moyens intellectuels que l'homme doit mobiliser afin de réussir la séparation en soi des deux substances opposées qui se sont mélangées. Transposée ainsi en terme de connaissances, la solution manichéenne au problème du mal n'apparaît réalisable que sur le seul plan de l'intelligence : le Salut y est savoir, et le savoir Salut.

Ceci dit, le caractère rationnel que l'exégèse de Mani prétend posséder, ne l'est en fin de compte qu'en apparence, puisque les modèles cosmologiques et anthropologiques qu'elle sert à déployer, étant donnée leur connexion à une sotériologie (la Bible des Septante, la *LXX*, parle d'un *sôtèr* – un libérateur, un sauveur⁸⁴ – c'est-à-dire un Rédempteur dont la médiation est nécessaire pour obtenir le Salut des hommes), s'élaborent en un dispositif de nature mythologique. En effet, l'apparence savante et scientifique de l'exégèse manichéenne résulterait principalement de la satisfaction purement formelle qu'un système clos, constitué de deux principes symétriquement disposés et immuables, propose à l'esprit de ses adeptes. Mais en réalité, même si nous admettons que le problème du Salut y est bel et bien décrit en termes intellectuels et vise une résolution de nature semblable, la solution envisagée, quant à elle, ne franchit jamais le domaine de la Révélation et de l'imaginaire, de la mystique et du mythe, bref du gnosticisme.⁸⁵

Augustin s'étonnera, plus tard, de s'être laissé si longtemps aveugler par cette manière de lire les Écritures, de n'avoir pas considéré d'« incriminer tant soit peu notre lenteur d'esprit, sans faire crédit d'un bon sens même ordinaire à ceux qui ont voulu que de tels écrits [les Écritures] fussent si longtemps lus, conservés, maniés par le monde entier, nous avons jugé qu'il n'y avait là-dedans rien à croire, nous nous sommes laissés impressionner par les dires de leurs pires ennemis [les Manichéens] qui, par une fausse promesse de justification rationnelle, devaient nous

⁸⁴ Raymund Schwager, « Salut », in *Dictionnaire critique de théologie, Op. Cit.*, p. 1276.

⁸⁵ Henri-Charles Puech, *Op. Cit.*, pp. 22-31.

contraindre à croire et à vénérer chez eux-mêmes mille fables inouïes. »⁸⁶ Bref, les années manichéennes l'exposent d'abord à une lecture de la Torah qui tend à focaliser son attention sur les difficultés, les objections et les moqueries que ses maîtres opposaient aux Écritures juives. Malgré cela, ce qu'Augustin conservera de cette période de sa vie fit en sorte que le futur évêque se montrera sensible aux multiples interprétations hétérodoxes de l'Écriture, qu'elle soit donatiste, gnostique, arienne, pélagienne ou priscillianiste. À ceux de ses contemporains qui prendront la peine d'expliquer leur point de vue par le biais de traités qu'ils publieront, Augustin répondra consciencieusement, avec toute la rigueur qu'exige le volet de sa charge pastorale dédié au ministère de la controverse avec les non-croyants.⁸⁷ Plus généralement, ce sont les marques indélébiles que laisse en lui l'expérience concrète de ses jeunes années qui donnent à Augustin la vocation d'une exégèse exacte des Écritures saintes, vouée à convaincre ses adversaires, grâce au travail infatigable du polémiste qu'il deviendra. Mais au-delà des débats propres aux manichéens, Augustin fera également l'expérience des difficultés inhérentes à toute lecture non préparée et irréfléchie de la Bible et de l'Ancien Testament en particulier. Il lui faudra, par exemple, plusieurs années avant de pouvoir pénétrer les mystères du Livre de la *Genèse*, qu'il savait être Parole de Dieu, tâche qu'entreprirent également plusieurs grands évêques d'Orient et d'Occident des IV^e et V^e siècles (Basile, Jean Chrysostome, Ambroise, Jérôme) et qui les conduisit à s'affronter entre eux.

Après des études à Carthage, Augustin y obtient en 374 un poste de professeur de rhétorique, qu'il occupe jusqu'en 383, avant de partir pour Rome, où il enseigne quelque temps chez lui, à titre privé, avant de demander un poste de rhéteur à Milan, qu'il obtient à l'automne 384. Augustin y rencontre Ambroise (v. 339-397), alors évêque de Milan, mais également poète, que certains surnomment le « grand prince de l'Église ». Au moment où Augustin fait sa connaissance, Ambroise est déjà une figure importante au sein de l'Église catholique ; c'est lui qui, grâce à sa politique religieuse, achève la christianisation des institutions impériales romaines commencée au début du IV^e siècle par Constantin, ce qui aboutit en Occident à la suprématie de

⁸⁶ Saint Augustin, *L'utilité de croire*, VI, 13, in *Œuvres de Saint Augustin* 8, traduction, introduction et notes par J. Pegon, s. j., Paris, Desclée de Brouwer, 1951, p. 241.

⁸⁷ Anne-Marie la Bonnardière, *Op. Cit.*, pp. 36-37.

l'Église sur l'empereur dans le domaine religieux.⁸⁸ Ambroise est un orateur éloquent et Augustin en est vite conquis, même s'il dira plus tard n'avoir pas eu à cœur, initialement, de « [s']instruire des choses dont il parlait, mais seulement d'entendre comment il parlait. » Graduellement, toutefois, Ambroise allait déclencher en Augustin une prise de conscience décisive qui lui fit comprendre l'importance, relativement à l'exégèse biblique, du passage des mots (*cum verbis*) aux choses (*res*) ou réalités : « [...] ses idées commencèrent bientôt à me paraître défendables elles aussi ; et la foi catholique [...] j'estimais déjà qu'on pouvait la soutenir sans impudence, surtout après avoir entendu bien des fois résoudre l'une ou l'autre des difficultés que présentent les anciennes Écritures, dont le sens pris à la lettre [*ad litteram*] me tuait⁸⁹. Aussi, à l'exposé du sens spirituel donné à un grand nombre de passages de ces livres, je me reprochais déjà mon désespoir, celui-là en tout cas qui m'avait fait croire que la Loi et les Prophètes, devant l'exécration et le sarcasme [des Manichéens], ne pouvaient absolument pas tenir. »⁹⁰ Convaincu des erreurs de leur exégèse, la rupture avec la « secte » des Manichéens devient définitive. Reconnaissant, graduellement, aux Écritures saintes une certaine autorité, sa façon de les aborder se transforme. Il se réjouit de découvrir la double lecture possible des Écritures, d'une part, la lecture obvie, accessible à tous, et d'autre part l'interprétation plus profonde qu'on peut en faire, censée donner accès à leur mystère. Ces nouveautés l'incitent à vouloir pousser plus avant sa recherche de sens. Mais comment trouver la vérité que les Écritures recèlent ? Et puis, en premier lieu, comment et où peut-il se procurer les manuscrits de la Bible ? Car ses connaissances bibliques acquises jusque là l'ont été principalement par l'enseignement oral. Il n'a évidemment pas encore de réponse à ces questions. Augustin, qui a maintenant trente ans, est devenu à Milan un rhéteur distingué, au seuil d'une brillante carrière dans les Lettres profanes. En 386, alors que sa recherche d'une voie de retour vers le Père se poursuit, Augustin est séduit par les écrits des néo-platoniciens, vraisemblablement ceux de Plotin et de Porphyre.⁹¹ Mais la

⁸⁸ Pierre Hadot, « Ambroise de Milan (339-397) », in *Encyclopædia Universalis*, Corpus 2, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., p. 42.

⁸⁹ « Et comme s'il recommandait une règle avec le plus grand soin, souvent dans ses discours au peuple, Ambroise disait une chose que j'entendais avec joie : “la lettre tue, mais l'esprit vivifie” ; et en même temps, dans des textes qui semblaient à la lettre contenir une doctrine perverse, il soulevait le voile mystique et découvrait un sens spirituel sans rien dire qui pût me choquer [...] » Voir Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre VI, IV, 6, *Op. Cit.*, pp. 527-529.

⁹⁰ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre V, XIV, 24, *Op. Cit.*, pp. 509-511.

⁹¹ Anne-Marie la Bonnardière, *Op. Cit.*, p. 40.

lecture des néo-platoniciens (dont il reproche à la doctrine de reposer sur l'orgueil d'une élite païenne) ne lui permet pas de trouver la voie recherchée, voie qui ne lui sera finalement accessible que lorsque Augustin aura enfin « embrassé le Médiateur entre Dieu et les hommes, l'Homme Jésus-Christ, qui est au-dessus de tout, Dieu béni à jamais [...], *Jesum humilem* [...] », celui qui appelle et dit « Je suis la voie, la vérité et la vie. »⁹² Malgré cette déception, sa fréquentation des néo-platoniciens s'avérera d'une importance capitale dans l'évolution de sa pensée, car elle lui permet de découvrir l'existence du monde spirituel et de l'incorporelité de Dieu (d'où la nécessité de rechercher la vérité incorporelle, c'est-à-dire « les perfections invisibles rendues intelligibles à travers ce qui a été créé »), de même que la non-substantialité du mal, élément constitutif de sa doctrine du péché originel.

Poursuivant son cheminement, Augustin rencontre les écrits de Paul de Tarse (entre 5 et 15-67), figure la plus discutée du christianisme, apôtre (titre contesté à l'origine) du Christ. Parmi les thèmes les plus développés chez Paul, d'une part, sa correspondance attire l'attention sur celui du Christ historique (thème qu'Augustin reprendra et fera correspondre à l'*existence* historique d'Adam) et, d'autre part, ses prédications chrétiennes (d'abord persécuteur des premiers disciples de Jésus-Christ, Paul se serait converti au christianisme après avoir été interpellé par le Ressuscité sur « le chemin de Damas ») insistent sur le motif de la justification de l'homme, par la grâce de Dieu, en vertu de la rédemption accomplie en Jésus-Christ⁹³, thème qui se retrouvera plus tard au cœur même de la doctrine du péché originel d'Augustin. Paul deviendra son nouveau maître à penser. Il trouvera dans ses Épîtres, pendant cette période, deux réponses : relativement aux Manichéens, il découvre qu'il n'y a pas de désaccord entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et relativement aux platoniciens, il conclut que la voie du salut est celle de l'humilité du Christ Jésus.⁹⁴ De plus, ayant déjà compris, suite à sa rupture avec le manichéisme, que les vérités de la foi n'étaient pas accessibles par le biais d'une connaissance rationnelle (« La compréhension est en effet la récompense de la foi. Ne cherche donc pas à comprendre pour croire, mais crois afin de comprendre, parce que si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez

⁹² Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre VII, XVIII, 24, *Op. Cit.*, p. 631.

⁹³ Pierre Bonnard, « Paul (Saint) », in *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., p. 648.

⁹⁴ Anne-Marie la Bonnardière, *Op. Cit.*, p. 42.

pas »⁹⁵), Augustin en arrive bientôt, afin de rendre possible la poursuite de sa quête, à devoir renoncer tant à la carrière qu'il avait si brillamment amorcée (et qui était le rêve de tout Romain semblablement doué), qu'à l'éventualité d'une vie conjugale dans le mariage. C'est ainsi qu'à la fin 386, déjà sous l'influence de Monique sa mère, d'Ambroise et des membres de la communauté chrétienne de Milan, Augustin découvre *l'Épître aux Romains de Saint Paul* et tomba par hasard, se rappellera-t-il, sur ce passage : « Comme il sied en plein jour, conduisons-nous avec dignité : point de ripailles ni d'orgies, pas de luxure ni de débauche, pas de querelles ni de jalousies. Mais revêtez-vous du Seigneur Jésus Christ et ne vous souciez pas de la chair pour en satisfaire les convoitises. »⁹⁶ À la lecture de ce texte, tout devint clair pour Augustin, « les ténèbres de l'hésitation se dissipèrent. » Il se convertit définitivement à la religion catholique, devenant le *servus Dei* (le serviteur) du Seigneur Jésus-Christ. Il annonce alors sa conversion à Ambroise, démissionne de son poste de rhéteur et quelques mois plus tard, au début du carême de 387, s'inscrit officiellement au catéchuménat.

Pendant les quelques mois précédant son inscription, lors d'un séjour à Cassiciacum, en banlieue de Milan, et suivant les conseils d'Ambroise, Augustin entreprend pour la première fois la lecture du prophète Isaïe. Mais sa première lecture le déçoit, et sa lecture d'un verset important du prophète Isaïe, qui marquera plus tard son imagination et sa pensée, devra attendre encore un peu, retard dans son éducation biblique dont il se désolera plus tard, dans ses Révisions⁹⁷. « Mais ce sont vos fautes [*Peccata vestra*] qui ont creusé un abîme entre vous et votre Dieu. Vos péchés ont fait qu'il vous cache sa face et refuse de vous entendre » écrit Isaïe.⁹⁸ Or, si le péché entraîne, selon le prophète, la séparation entre Dieu et l'homme (*separant inter vos et Deum*), de même, Augustin montrera plus tard que le mal lui-même doit être conçu comme la séparation ou le détournement de l'homme à l'égard de Dieu, ce qui s'oppose radicalement à la doctrine manichéenne qui attribue au mal une positivité, qu'Augustin rejette. C'est également à Cassiciacum enfin, qu'Augustin se familiarise avec les Psaumes de David, dont il dira plus tard avoir retenu l'idée de la crainte de rester en deçà d'une reconnaissance éperdue envers la

⁹⁵ Saint Augustin, *Traité sur St-Jean*, XXIX, 6, in *Œuvres de Saint Augustin* 72, traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard, Paris, Desclée de Brouwer, 1977, p. 607.

⁹⁶ Saint Paul, *Épître aux Romains*, 13, 13-14, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 1642.

⁹⁷ Voir Saint Augustin, *Les révisions*, I, 5, 2-3, in *Œuvres de Saint Augustin* 1, *Op. Cit.*, pp. 295-297.

⁹⁸ *Isaïe*, 59, 2, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 1151.

miséricorde de Dieu. À la même époque enfin, nous le disions tout à l’heure, Augustin s’imprègne des Épîtres de Paul, qui deviennent sa lecture préférée. Un verset de *l’Épître aux Corinthiens* traversera d’ailleurs toute son œuvre, celui où Paul décrète que le Christ est « puissance et sagesse de Dieu », deux caractéristiques qui décrivent la séparation radicale entre l’homme et Dieu, mais où, compte tenu de sa double nature à la fois divine et humaine, Jésus-Christ apparaît comme seul médiateur possible entre l’homme et le Dieu créateur.⁹⁹

Vient enfin le printemps 387, où Augustin revient à Milan pour y entreprendre la dernière étape de son catéchuménat, le Carême des *competentes*, consacré notamment à l’étude des sources de la foi, avant la réception officielle du Baptême. Augustin y approfondit son étude des grandes pages prophétiques de l’Ancien Testament, qui contribuent à fixer en lui la certitude de l’harmonie entre les deux Testaments, et poursuit par ailleurs son étude du Nouveau Testament, grâce auquel s’imprègne en lui le sens de l’exhortation paulinienne, découverte au Jardin de Milan, qu’un jeune garçon le somme de lire¹⁰⁰, dans laquelle l’homme pécheur est invité à se « revêtir de Jésus-Christ », Rédempteur des hommes. Augustin est donc arrivé à destination. L’enfant perdu est enfin revenu à la maison du Père, grâce au chemin qu’est le Rédempteur.¹⁰¹

En 388, alors qu’il quitte l’Italie pour de bon pour rentrer en Afrique, la culture biblique d’Augustin est certes encore incomplète, mais ce qu’il aura appris jusque là est inscrit solidement en lui. Mais, plus important encore que la simple étendue de ses connaissances, son séjour à Milan le familiarise avec les méthodes d’interprétation des Écritures saintes et avec l’exégèse biblique, ce qui lui donne accès à une meilleure compréhension de l’Ancien Testament, qu’il peut maintenant mettre en relation significative avec les textes du Nouveau Testament. Enfin, le futur évêque d’Hippone aura appris le rôle essentiel de l’Église qui, dans la liturgie, est appelée à donner aux baptisés le sens de la parole de Dieu transmise par les Écritures, parole qui, au-delà de la connaissance qu’on peut en acquérir, ne se révèle jamais pleinement qu’aux croyants.¹⁰²

⁹⁹ Saint Paul, *Première Épître aux Corinthiens*, I, 24-25, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 1648.

¹⁰⁰ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre VIII, XII, 29, in *Œuvres de Saint Augustin* 14, traduction par E. Tréhorel, introduction et notes par Aimé Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, pp. 65-67.

¹⁰¹ Anne-Marie la Bonnardière, *Op. Cit.*, p. 46.

¹⁰² Anne-Marie la Bonnardière, *Op. Cit.*, p. 47.

Chapitre 2 : Du Père et de ses fils

C'est vers 800 avant notre ère (c'est-à-dire à peu près au moment où débute, un peu plus à l'est, en Palestine, la rédaction des premiers livres de la Genèse), sur le flanc abrupt des contreforts méridionaux du Parnasse surplombé par les hautes falaises rosées des Phédriades, que s'amorce la construction du grand temple d'Apollon, principal édifice de ce qui sera bientôt le sanctuaire panhellénique de Delphes¹⁰³, que les Grecs souhaitaient ériger précisément au centre géographique du monde. Dès que sa construction fut terminée, une de ses salles, celle où repose dans une fosse oraculaire sacrée l'Omphalos (pierre de forme conique que les Grecs avaient surnommé le « nombril du monde »), est fréquentée à intervalles réguliers par la Pythie¹⁰⁴, jeune vierge¹⁰⁵ dotée d'une âme pure, scrupuleusement choisie par les prêtres de Delphes. Les « consultants » de la Pythie sont d'abord des Delphiens, mais on voit également défiler des représentants de diverses cités, de même que d'autres personnages éminents. Les oracles sont à l'origine rendus une fois l'an, le 7 du mois de *Bysios* (février-mars), jour de naissance présumé d'Apollon, puis, à l'époque classique, plus fréquemment, soit le septième jour de chaque mois (sauf l'hiver, période pendant laquelle Apollon séjournait chez les Hyperboréens). C'est à la volonté divine que l'on espère avoir accès grâce à l'oracle, révélations que l'on reçoit en interrogeant le dieu par l'intermédiaire de la Pythie. Dans une atmosphère de trances quelque peu hypnotiques, la Pythie verbalise les oracles par le moyen de mots inarticulés et de cris généralement incompréhensibles, signes qui sont alors interprétés et transcrits en vers par les prêtres spécialisés de Delphes (les prophètes), puis rendus aux consultants, qui tenteront à leur

¹⁰³ Bernard Holtzmann, Giulia Sissa, « Delphes », in *Encyclopædia Universalis*, Corpus 7, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., pp. 135-137.

¹⁰⁴ De *Pythô*, nom archaïque de la ville de Delphes où, selon la tradition, habitait Python, gardien original de l'oracle, serpent monstrueux qui, depuis les grottes avoisinant le mont Parnasse, terrorisait la population locale. Or, après que le dieu Apollon eût réussi à tuer l'horrible créature, un temple voué à son culte fut construit, le temple d'Apollon. Chez les Grecs de l'Antiquité, Apollon, le dieu archer, symbolisait l'Esprit en liberté, mais il était également connu comme le dieu de la théorie et le dieu soleil, qui enseignait la prédication, la guérison, l'équité et l'harmonie, vertus capables d'élever en l'homme la part la plus sublime de lui-même. Voir Robert Davreu, « Apollon, mythologie grecque », in *Encyclopædia Universalis*, Thesaurus - Index, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 1993, p. 187.

¹⁰⁵ Jeunes filles chastes et innocentes qu'elles étaient à l'origine, le viol de l'une d'elle par le Thessalien Echécrate aurait convaincu les prêtres de Delphes de faire appel, préventivement, pendant un certain temps du moins, à des femmes âgées, qui avaient elles aussi réputation dans la collectivité d'être honnêtes et respectables, mais qui, une fois choisie, devaient abandonner mari et enfants afin de se consacrer à leur nouvelle fonction.

tour de résoudre l'ambiguïté de la prophétie reçue. Quelques éléments de contextualisation méritent que nous nous attardions un peu ici.

Chez les Grecs, les rapports tendus entre le père et ses fils constituent un thème littéraire, religieux et plus généralement juridique (si l'on inclut l'influence que ces rapports exercent sur la structure des rapports sociaux) important. Déjà, le dieu Ouranos (le Ciel), premier père dans la *Théogonie* d'Hésiode (poète grec, v. fin VIII^e siècle à v. milieu VII^e siècle avant J.-C.), hait ses « terribles fils » dès leur naissance¹⁰⁶, et les emprisonne à peine nés dans les profondeurs de Terre, leur mère, la déesse Gaia (qui est également la mère du père de ses enfants, qu'elle conçut à l'origine comme « être égal à elle-même »), en raison de l'horreur qu'ils inspirent, de leurs cœurs violents et parce qu'ils sont « pleins d'orgueil »¹⁰⁷. Excédée par la cruauté d'Ouranos, Gaia imagine et organise un stratagème cruel : la castration du père. « Elle [Gaia] imagine alors une ruse perfide et cruelle. Vite, elle crée le blanc métal acier ; elle en fait une grande serpe, puis s'adresse à ses enfants, et, pour exciter leur courage, leur dit, le cœur indigné : “Fils issus de moi et d'un furieux, si vous voulez m'en croire, nous châtierons l'outrage criminel d'un père, tout votre père qu'il soit, puisqu'il a le premier conçu œuvres infâmes”. »¹⁰⁸ Rapports familiaux difficiles, manifestement. Parmi les six fils qu'Ouranos eut avec Gaia, ce sera le plus jeune et le plus terrible du groupe, Cronos (le Temps) qui, détestant son père, trouvera le courage et l'audace de se porter volontaire à l'appel maternel. « Seul, sans trembler, le grand Cronos aux pensers fourbes réplique en ces termes à sa noble mère : “ C'est moi, mère, je t'en donne ma foi, qui ferai la besogne. D'un père abominable je n'ai point de souci, tout notre père qu'il soit, puisqu'il a le premier conçu œuvres infâmes.” »¹⁰⁹ Cronos, qui avait déjà « prit en haine son père florissant », cristallise alors sa colère contre son père , mais seulement contre lui, car bien qu'il

¹⁰⁶ Timothy Gantz, *Mythes de la Grèce archaïque*, traduction par Danièle Auger et Bernadette Leclercq-Neveu, Paris, Éditions Belin, 2004, p. 31.

¹⁰⁷ Ce qu'enfante Ouranos sans répit sont en effet des monstres de toutes formes. « Car c'étaient de terribles fils que ceux qui étaient nés de Terre et de Ciel, et leur père les avait en haine depuis le premier jour. À peine étaient-ils nés qu'au lieu de les laisser monter à la lumière, il les cachait tous dans le sein de Terre, et, tandis que Ciel se complaisait à cette œuvre mauvaise, l'énorme Terre en ses profondeurs gémissait, étouffant. ». Voir Hésiode, *Théogonie*, 136-160, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Société d'édition « Les belles lettres », 1986, pp. 37-38.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 160-166, p. 38.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 169-172, p. 38.

ait été lui-même conçu par ses deux parents, seul son père semble ici constituer le principe actif de l'acte créateur dont il est issu (sa mère n'étant apparemment pas tenue responsable de l'horreur qu'inspirent ses fils), d'où il s'ensuit que seul Ouranos, le père mérite la vengeance du fils¹¹⁰. Ainsi, la nuit venue, alors qu'Ouranos venait de s'allonger auprès de sa femme, le fils s'avance et châtie son père, le privant ainsi de sa puissance créatrice (ce qui, d'une certaine manière, équivaut à la mise à mort de ce qui représente l'essence, l'être même du père, la capacité de créer des êtres créés). Or, en réaction à cette cruelle et condamnable transgression de l'ordre ontologique commise par le fils, le père infligera un châtiment qui affectera l'ensemble de ses fils. « Mais le père, le vaste Ciel, les prenant à parti, aux fils qu'il avait enfantés donnait le nom de Titans : à tendre trop haut le bras, ils avaient, disait-il, commis dans leur folie un horrible forfait, et l'avenir en saurait tirer vengeance. »¹¹¹ Cronos était en effet allé trop loin, en tentant de s'approprier, dans un fol élan de démesure (*hybris*) outrancière, une qualité, voire un statut dans l'ordre des êtres qui n'était pas le sien, car le fils (l'être créé) devait accepter qu'il ne sera jamais lui-même son propre père (l'être créateur l'ayant créé), et doit admettre sa propre réalité ontologique et accepter les implications morales liées à la nature relative de son propre être à l'égard de celui son père.

Lorsqu'il atteint l'âge de la maturité, Cronos se lie à sa sœur Rhéa, la cadette de sa fratrie. Naissent de cette union six enfants, Hestia, Déméter, Héra, Hadès, Poséidon et Zeus. Or, Cronos était hanté par la crainte « qu'un autre des altiers petits-fils de Ciel n'obtiennent l'honneur parmi les Immortels »¹¹², soit, pour le dire autrement, qu'un des ses orgueilleux fils ne forme le désir puis la volonté de transgresser les limites imposées par la relativité de son statut ontologique (celui, encore ici, de l'être créé par rapport à l'être créateur) et d'usurper le pouvoir du père qu'il est devenu. Alimentant sa crainte, Cronos fut averti dans une prophétie, par ses parents Gaia et Ouranos, que son destin (prérogative des Moires, divinités du Destin) allait l'amener un jour à succomber à la rébellion d'un de ses propres fils. Aussi, de manière préventive, alors que Rhéa portait encore en elle le dernier de ses fils (Zeus), Cronos décida-t-il subitement d'avaler tous ses

¹¹⁰ Ce qui est reproché à Ouranos est sa fécondité désordonnée et stérile, cause des souffrances de Gaia, sorte de force mystérieuse dérégulée et irréfrenée qui engendre la vie mais cherche à la détruire aussitôt. Voir *Ibid.*, Notice, p.28

¹¹¹ *Ibid.*, 207-211, p. 39.

¹¹² *Ibid.*, 461-464, p. 48.

enfants. Or, le jour venu où elle allait mettre au monde Zeus, Rhéa, craintive que celui-ci ne subisse le même sort que le reste de sa progéniture, imagina (avec l'aide des mêmes Gaia et Ouranos), un projet qui allait lui permettre d'enfanter son fils en cachette, à l'abri du père filiphage. « Eux, écoutant et exauçant leur fille [...] la menèrent à Lyctos, au gras pays de Crète, le jour où elle devait enfanter le dernier de ses fils, le grand Zeus ; et ce fut l'énorme Terre qui lui reçut son enfant, pour le nourrir et le soigner dans la vaste Crète. L'emportant donc à la faveur des ombres de la nuit rapide, elle atteignit les premières hauteurs du Dictos, et, de ses mains, le cacha au creux d'un antre inaccessible, dans les profondeurs secrètes de la terre divine, aux flancs du mont Egéon, que recouvrent des bois épais. Puis, entourant de langes une grosse pierre, elle la remit au puissant seigneur [Cronos], fils de Ciel [Ouranos], premier roi des dieux, qui la saisit de ses mains et l'engloutit dans son ventre, le malheureux ! sans que son cœur se doutât que, pour plus tard, à la place de cette pierre, c'était son fils, invincible et impassible, qui conserverait la vie et qui devrait bientôt, par sa force et ses bras, triompher de lui, le chasser de son trône et régner à son tour parmi les Immortels. Puis, rapidement croissaient ensemble la fougue et les membres glorieux du jeune prince, et, avec le cours des années, le grand Cronos aux pensées fourbes recracha tous ses enfants, vaincu par l'adresse et la force de son fils, et il vomit d'abord la pierre par lui dévorée la dernière. Et Zeus la fixa sur la terre aux larges routes dans Pythô la divine, au bas des flancs de Parnasse, monument durable à jamais, émerveillement des hommes mortels. Ensuite de leurs liens maudits il délivra les frères de son père, les fils de Ciel, qu'avait liés leur père en son égarement. »¹¹³ Lorsqu'il atteint l'âge adulte, Zeus réussit en effet à détronner son père, au terme d'un événement considérablement violent, la guerre entre les Olympiens et les Titans, conflit pendant lequel Cronos, subissant le courroux de son fils, est jeté dans le vaste Tartare : « Un tremblement incoercible commençait : Hadès frémissait, le souverain des morts dans les enfers, et aussi les Titans, dans le fond de Tartare autour de Cronos, ébranlés par l'incoercible fracas et la funeste rencontre. Et Zeus, rassemblant sa fougue et saisissant ses armes, tonnerre, éclair et foudre flamboyante, se dressa du haut de l'Olympe et frappa [...]. »¹¹⁴ Victorieux, ayant réussi à régler par la force leur conflit d'honneur avec les Titans, les Olympiens pressèrent Zeus de prendre le pouvoir et le trône des Immortels, ce qu'il fit.

¹¹³ *Ibid.*, 474-503, pp. 49-50.

¹¹⁴ *Ibid.*, 849-855, p. 62.

Revenons à Delphes. Cette pierre que Rhéa fait avaler à Cronos, dont le mythe fait le symbole de la victoire du fils (Zeus) ayant défié et réussi à vaincre la volonté destructrice du père, qui avait pris l'habitude d'avalier ses enfants et menaçait finalement l'existence du dernier de ses fils, correspondrait précisément, selon une tradition, à l'Omphalos du Temple d'Apollon¹¹⁵, que nous évoquions tantôt, bétyle¹¹⁶ symbolisant l'ombilic du monde, c'est-à-dire son centre géographique et spirituel. L'Omphalos représentait en quelque sorte le lien ombilical entre le dieu (Apollon) et la Pythie (l'intermédiaire humaine) à travers laquelle les mortels (les consultants, des hommes) pouvaient questionner la volonté divine « en temps réel » (comme il est coutume de dire à notre époque) et obtenir des éclaircissements prophétiques sur différentes questions. Cet accès présumé au dieu confère à l'oracle de Delphes une autorité considérable dans les domaines religieux et législatif, certains États n'hésitant pas, par exemple, à lui demander de sanctionner certaines de leurs décisions¹¹⁷.

Enfin, à propos du sanctuaire de Delphes, notons encore ceci : à leur arrivée dans la région montagneuse du mont Parnasse, les consultants faisant leur entrée au temple d'Apollon étaient accueillis par une inscription laconique, devenue depuis une maxime célèbre : Γνῶθι σεαυτόν (*gnôthi séauton*), « Connais-toi toi-même ». Pour les Grecs, qui ignoraient la subjectivité, cette maxime ne renvoyait pas à la singularité du moi (ce qui aurait pu donner, comme les Modernes l'ont cru, le sens de « cherche en toi-même pour découvrir qui tu es »), mais cherchait plutôt à affirmer la nature universelle de l'homme, nature qui se distingue radicalement de celle des dieux. « Toi qui entre ici, sache que tu n'est pas un dieu, mais un homme », aurait-on pu lire¹¹⁸. Or, s'il existe entre l'homme et le dieu une relativité ontologique qui détermine et règle

¹¹⁵ Bernard Holtzmann, *Op. Cit.*

¹¹⁶ Bétyle : pierre sacrée (du grec *baitulos*) symbolisant dans le judaïsme la maison de Dieu (de l'hébreu *Bêth-El*), faisant parfois l'objet d'un culte, pratique qui sera par ailleurs interdite dans l'Ancien Testament. « Vous ne vous ferez pas d'idoles, vous ne vous dresserez ni statue ni stèle, vous ne mettrez pas dans votre pays des pierres peintes pour vous prosterner devant elles, car je suis Yahvé votre Dieu. » Voir *Le Lévitique*, 26, 2, in *La bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 156.

¹¹⁷ Anne Jacquemin, « Delphes », in *Dictionnaire de l'antiquité*, Jean Leclant (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 645.

¹¹⁸ Christian Godin, *À quoi pensent les Philosophes, Ces grands concepts qui ont marqué notre monde*, Paris, Ellipse Édition Marketing, 2015, p. 33.

l'organisation hiérarchique des rapports possibles entre l'un et l'autre, ce même type d'organisation existe également entre les dieux, de même qu'entre les hommes.

Comme nous le disions, Apollon est certes capable d'élever en l'homme la part la plus sublime de lui-même, mais cette élévation n'est possible qu'à l'intérieur des limites qu'impose à l'homme sa propre nature (par exemple, contrairement à celui des dieux, le monde des hommes est celui de la matière, ce qui fait de l'homme un être changeant, corruptible et mortel), limites que l'homme se doit de connaître et auxquelles il est sommé de se conformer. Mais telles sont aussi les exigences faites à Apollon lui-même, tout dieu qu'il est, à qui il n'est pas permis d'aller plus loin ou plus haut que les limites imposées par son rang relatif, exigence qu'il transgresse, par exemple, lorsqu'il décide d'usurper les prérogatives appartenant pourtant exclusivement à son père Zeus. L'ivresse excessive de sa liberté qui le conduit à s'affranchir du destin imposé par Ananké, la Nécessité¹¹⁹, sera punie sévèrement, car l'orgueil et la démesure que celle-ci engendre est une faute grave, qui expose le fautif à des châtiments sévères, parfois terribles¹²⁰, de la simple humiliation à la mise à mort, ou provoque la dégénérescence du transgresseur, de sa nature, ou pire encore, entraîne celle de sa race.

Tel peut donc être entendu le sens du « *Gnôthi séauton* »¹²¹. Suivant l'argument de *Critias* dans le *Charmide* de Platon, la sagesse [*sōphrosúnē*], tant dans son sens intellectuel que dans son

¹¹⁹ Robert Davreu, *Op. Cit.*

¹²⁰ « Apollon – Ô palais d'Admète, où j'ai dû me contenter d'une nourriture d'esclave, tout dieu que je suis ! Zeus l'a voulu. Il avait tué mon fils Asclèpios, en le frappant au cœur de ses traits enflammés. Irrité, je tue les Cyclopes qui forgeaient sa foudre. Pour me punir, mon père m'a condamné à servir un mortel. » ; Fils d'Apollon, Asclèpios fut tué par Zeus parce qu'il passait pour ramener les morts à la vie. Or, Zeus ne lui pardonne pas de soustraire les hommes à la loi de leur condition mortelle. Voir Euripide, *Alceste*, in *Théâtre et fragments*, traduction par Gustave Hinstin, Paris, Librairie Hachette, 1896, p. 7, dont note 1.

¹²¹ Certains auteurs attribuent à Thalès de Milet (v. 625 à v. 547 avant J.-C., astronome, ingénieur militaire et commercial, philosophe) la maxime fameuse « Connais-toi toi-même ». « Eh bien, maintenant comme jadis, il y a des gens pour comprendre que laconiser [activité pratiquée par les Lacédémoniens, qui habitent l'ancienne ville grecque de Lacédémone, située dans la plaine de *Laconie*] consiste bien plus dans l'amour du savoir que dans l'amour de la gymnastique, parce qu'ils savent qu'il faut avoir reçu une parfaite éducation pour être capable de prononcer de telles formules. Parmi eux il y a Thalès de Milet [...]. Tous étaient des partisans fervents, des amoureux et des disciples de l'éducation lacédémonienne ; et l'on se rend vite bien compte que leur savoir est de cet ordre, si l'on se rappelle les formules brèves, mémorables, prononcées par chacun d'eux lorsqu'ils se réunirent ensemble pour offrir à Apollon dans son temple de Delphes les prémices de leur savoir, et qu'ils écrivirent ces mots que tous

acceptation éthique, résulte de (ou équivaut à) la connaissance de soi-même, et suppose tout à la fois la connaissance de ce que l'on sait (notamment à propos de soi-même, plus particulièrement à l'égard de sa place relative dans l'économie des êtres) et celle de ce que l'on ne sait pas (relativement à ces êtres que nous ne sommes pas, mais avec lesquels notre être entretient un lien essentiellement relatif et à l'égard desquels nous devons réguler nos actions). « J'affirme en effet que c'est en gros cela la sagesse, se connaître soi-même, et je suis sur ce point d'accord avec celui qui a fait graver cette inscription à Delphes. [...] C'est ainsi que le dieu s'adresse à ceux qui pénètrent dans son temple, se distinguant en cela des hommes, comme l'avait déjà compris, à mon avis, celui qui a gravé l'inscription. À tout homme qui pénètre dans son temple, le dieu ne dit pas autre chose que “ sois sage ”. »¹²² « C'est donc en cela que consistent le fait d'être sage, la sagesse et se connaître soi-même : savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas. »¹²³

Se connaître soi-même, soit. Mais comme nous le disions tantôt, les Grecs se sont, en fait, peu intéressés à la subjectivité telle qu'elle sera conçue à partir d'Augustin (et encore moins à l'intimité), notamment parce que celle-ci avait trait selon eux à un sujet particulier, un individu (« Raphaël est souffrant », ce qui en soi fournit une information d'intérêt secondaire à propos de Raphaël, car la première chose qui vient alors à l'esprit est le désir de connaître la cause de cette souffrance qui, elle, est beaucoup plus révélatrice de l'être de Raphaël : « Mais de quoi souffre-t-il? »). Or, la pensée grecque se représente l'individu humain comme le lieu de confluence de forces extérieures à lui (« Raphaël est bien éduqué », ce qui suppose qu'il a bénéficié de bons

reprentent : “ Connais-toi toi-même ” et “ Rien de trop ”. » Voir Platon, *Protagoras*, 343 a-b, traduction par Frédérique Ildefonse, in *Platon, Œuvres complètes*, direction de Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2008, pp. 1464-1466 ; « Le sage Thalès contemplant les jeux de la lutte, lorsque tu l'enlevas du milieu du stade, Jupiter, dieu de la lumière ! Je te rends grâce de l'avoir rapproché des cieux ; car, vieux comme il était, il ne pouvait plus de la terre observer les astres. C'est de lui qu'est la maxime : “ Connais-toi toi-même ”, maxime qu'Antisthène, dans la Succession des philosophes, attribue à Phémonoé, en accusant Chilon de se l'être appropriée. » Voir Diogène Laërte, *Thalès*, in *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, Livre premier, traduction par Charles Zévort, Paris, Charpentier Libraire-Éditeur, 1847 ; voir « <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/laerce/thales1.htm> ».

¹²² Platon, *Charmide*, 164d, traduction par Louis-André Dorion, Paris, Éditions Flammarion, 2004, p. 95 ; L.-A. Dorion note que dans le grec classique, le sens du terme grec *sōphrosúnē*, dont fait l'objet le *Charmide*, oscille entre deux pôles qui ne s'excluent pas nécessairement, l'un intellectuel (sagesse, saine disposition intellectuelle permettant à l'homme de juger droitement) et l'autre éthique (tempérance, modération, maîtrise de soi, mais aussi, sagesse) ; voir Platon, *Ibid.*, p. 17-18.

¹²³ Platon, *Charmide*, 167a, *Ibid.*, p. 98.

éducateurs, qu'il a probablement grandi dans une famille qui valorisait les œuvres des grands auteurs, etc), forces qui, agissant sur l'individu comme le font les causes relativement aux effets qu'elles produisent, le déterminent (« Raphaël est le fils de Giovanni », et c'est Giovanni qui explique l'être de Raphaël, car sans Giovanni, Raphaël n'existerait pas, alors que l'inverse est faux, bien que Giovanni lui-même dépend de Perezollo, son père, etc.). Aussi, la sagesse, dont la philosophie grecque, par définition, constitue la quête, s'intéresse en tout premier lieu aux causes dont dépend ultimement tout ce qui existe, c'est-à-dire aux présupposés universels, ce qu'Aristote appelle les principes premiers, et dont il fait de sa philosophie première le principal objet. Ces présupposés universels peuvent être compris à la fois comme **a**) principe d'être, c'est-à-dire la cause première de tout ce qui est, et **b**) comme principe de connaissance, c'est-à-dire les hypothèses qui permettent l'intelligibilité de ce qui est.¹²⁴ Ainsi donc, l'homme singulier (qui n'a comme extension que lui-même), en tant qu'être créé appartenant au monde matériel (changeant et corruptible), intéresse peu, alors que l'humanité (qui a comme extension la totalité des êtres humains), intéresse considérablement plus la pensée grecque. Il s'ensuit, croyons-nous, que lorsqu'un dieu (grec) invite les hommes (tous les hommes, universellement) à se connaître eux-mêmes, son invitation consiste à les amener à reconnaître ce qu'il y a d'universel à propos d'eux-mêmes : **a**) que la substance qui les constitue (qui explique universellement leur être) diffère radicalement de la substance (divine) dont l'être des dieux est constitué, **b**) que cette différence implique l'existence d'une hiérarchie ontologique structurant les rapports entre l'être du dieu (supérieur, absolu) et celui de l'homme (inférieur, relatif), et enfin **c**) qu'aux échelons supérieurs (divins) de cette hiérarchie sont associées certaines prérogatives qui définissent des limites dont la transgression est interdite aux individus des échelons inférieurs, du moins sans que ceux-ci s'exposent au risque de se voir retirer, en guise de punition, un attribut de l'être (la force ou la fertilité, par exemple, si ce n'est le droit pur et simple d'exister), punition qui peut être individuelle (affectant uniquement Raphaël), ou plus générale (affectant quelques-uns ou la plupart des membres de sa famille) ou universelle (affectant toute sa famille vivante et l'ensemble de ses descendants).

¹²⁴ Richard Bodéüs, *Aristote, Une philosophie en quête de savoir*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, p.217-18.

Gardant en tête ces dernières considérations, tentons à présent de schématiser les différents éléments de la culture grecque que nous avons évoqués plus haut. De plus, puisque nous retournerons dans quelques instants au texte de la Genèse, tâchons de garder deux questions importantes à l'horizon : en quoi l'homme qu'avaient en tête les Grecs de l'ancien monde différait-il de celui qu'avaient en tête les auteurs juifs des textes de la Genèse, et plus tard, de celui qu'a tenté de comprendre l'évêque d'Hippone ? Notamment, l'homme pouvait-il même être conçu, dans les différents contextes que nous examinons, indépendamment de son rapport, ou de sa relativité à la divinité ?

À partir de notre petite balade en territoire delphique et du bref aperçu des récits théogoniques que nous venons de proposer, il nous est déjà possible de faire les constats suivants : **a)** il existe chez les Grecs une séparation radicale entre les dieux et les hommes, car les uns et les autres ne partagent pas la même nature, n'ont pas les mêmes capacités et ne vivent pas dans le même monde ; **b)** l'homme, en tant qu'être créé, est ontologiquement inférieur au divin, et par conséquent les dieux, en tant que principes créateurs du monde¹²⁵, sont ontologiquement supérieurs aux hommes. Or, cette hiérarchie dans l'économie des êtres repose sur la relativité des êtres, c'est-à-dire des rapports existentiels qu'ils entretiennent les uns par rapport aux autres ; **c)** aussi, à chaque échelon hiérarchique des êtres (l'homme, le dieu, le roi des dieux) se trouve associé un certain nombre de prérogatives (de capacités, d'obligations, etc.) qui ont pour effet d'imposer des limites précises (ayant force de loi) aux actions permises, voire possibles, des êtres appartenant aux échelons inférieurs ; **d)** or, dans la limite de ce que permet la liberté des êtres sur leurs volonté et leurs actions propres, la transgression des prérogatives hiérarchiques des uns et des autres semble faire l'objet d'une tentation permanente, presque naturelle, chez les êtres de tous les niveaux à l'égard de ceux des échelons supérieurs. Un exemple prototypique de cette réalité peut être décelé dans les rapports tendus entre les pères (les êtres créateurs en acte, jaloux

¹²⁵ Dans la théogonie d'Hésiode, quatre dieux primordiaux apparaissent, au commencement, être incréés : *Chaos* (le « vide »), *Gaia* (« la Terre »), *Tartare* (les ténèbres brumeuses situés dans les replis de la terre) et *Éros* (qui rompt les membres et dompte les cœurs des mortels et des dieux). Voir Timothy Gantz, *Op. Cit.*, p. 19. Mais à partir de la seule déesse qu'est Gaia, se construit une longue suite de lignées divines (*Ibid.*, pp. 1375-1393), de dieux créés mais immortels qui, bien que créés, resteront ontologiquement séparés des mortels que sont les hommes. Or, comme nous le mentionnions plus haut, une structure hiérarchique semblable à celle structurant les rapports entre la divinité et l'humanité s'établira entre les dieux de l'Olympe eux-mêmes, même si elle sera appliquée avec plus ou moins de rigueur.

de leurs prérogatives) et leurs fils (les êtres créés ET créateurs en puissance, jaloux des prérogatives de leur père) ; e) la volonté divine, lorsqu'elle peut être connue parmi les hommes, a force de loi, mais ne pourra par eux être connue que par le truchement d'une révélation faite par le dieu à un humain ayant le statut de médiateur, révélation qui, pour être comprise, devra être interprétée par une élite savante, humaine elle aussi, possédant une science occulte.

Le Père juste et bon

Nous avons souligné plus tôt l'émergence en Palestine, au cours du Xe siècle avant notre ère, de deux traditions littéraires juives, les traditions élohiste et yahviste, désignées ainsi en raison du nom choisi dans l'une et l'autre tradition pour désigner Dieu. Rappelons-nous, la tradition élohiste est associée au *Récit des six jours de la Création*, alors que c'est grâce à la tradition yahviste que s'est perpétué le *Second récit de la Création*. Mais en quoi se distinguent ces deux traditions ?

Dans le premier récit, celui des six jours de la Création, « 'LHYM » (*Élohim*) est le nom hébreu donné à Dieu lorsque celui-ci se présente dans son attribut de Justice – pluriel du terme signifiant la plénitude que constituent la force et la puissance divine¹²⁶, qualités nécessaires notamment dans les fonctions proprement divines de Législateur et de Juge de tout ce qui est. C'est ainsi 'LHYM qui crée l'univers (« le ciel et la terre », c'est-à-dire la réalité dans son ensemble), suivant un modèle rationnel (fruit de sa Sagesse divine, c'est-à-dire son Omniscience) à la fois ordonné (les créatures, par exemple, apparaissent dans l'ordre croissant de leur dignité ontologique et leurs rapports réciproques sont organisés conséquemment) et juste (dans l'économie des êtres, chaque créature se voit accordée sa juste part relativement à l'ensemble de la création, ce que l'auteur du premier récit confirme à maintes reprises : « Et Dieu vit que cela était bon. »¹²⁷). Ce récit se termine, nous le savons, par la création de l'homme, créature ultime, couronnement de l'œuvre créatrice, engendré non pas d'un simple commandement (comme l'ont été les animaux, créés chacun selon leur espèce), mais en vertu d'une résolution prise au terme d'une

¹²⁶ *La Sainte Bible, Op. Cit.*, p. 104, note 1.

¹²⁷ *Genèse*, I 10, I 12, I 18, I 21, I 25, I 31 ; in *Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, pp. 31-32.

délibération¹²⁸ : l'homme est créé à l'image de Dieu afin de dominer le monde. Faisant suite au premier, le Second récit, plus ancien et moins abstrait que le premier, s'ouvre quant à lui sur le modelage de l'homme par « YHWH », nom utilisé dans le judaïsme pour désigner Dieu dans son attribut de Miséricorde. Il faudra attendre l'époque rabbinique pour que le nom divin de YHWH soit interdit de prononciation à l'extérieur des services religieux du Temple, et pour que lui soit substitué l'expression Tétragramme (du grec τετραγραμμα, « mot formé de quatre lettres »). C'est dans le Second récit qu'est proposée une version plus détaillée de la création de l'homme, puis de celle de la femme, de leur installation dans le Jardin d'Éden, de l'énonciation du commandement divin relativement à l'Arbre de la Connaissance du bien et du mal, de sa transgression par l'homme et la femme, de la chute de ces derniers, puis de leur expulsion d'Éden.

Deux représentations de Dieu sont ainsi à l'œuvre dans cette genèse du monde, que l'on reconnaît par leur façon de nommer (c'est-à-dire de connaître) le Dieu créateur, l'une et l'autre faisant ressortir un attribut divin distinctif permettant au lecteur de se faire une idée de la nature des principes, d'abord, présidant à la création du monde, puis explicitant la volonté divine relativement à l'ordonnement de même qu'aux règles auxquelles le monde créé doit se conformer. Or, à première vue, le lien entre les noms divins et les récits qui leur sont associés peut paraître paradoxal : pourquoi est-ce YHWH, le Dieu-Miséricorde dont le nom est sémantiquement associé à la clémence et au pardon, celui qui dans le Second récit est amené à punir l'homme, à la suite de sa désobéissance (notamment en le chassant du Jardin d'Éden et en mettant fin à son immortalité), plutôt qu' LHYM, le Dieu-Justice, dont le nom connote pourtant la loi, l'ordre, la rectitude, voire la fermeté, et semblerait par conséquent mieux convenir au verdict de la punition imposée aux premiers hommes ? Le paradoxe fait sourciller depuis longtemps. Cherchant à résoudre cette difficulté, une tradition rabbinique explique que Dieu (le Dieu Justice, celui du premier récit), savait déjà que l'homme n'allait pas pouvoir survivre très longtemps sous le régime strict de Justice dont le premier récit décrit l'instauration, et que c'est pour cette raison qu'il associe au second récit le nom divin connotant la Miséricorde, afin de faire savoir à la postérité des hommes que la stricte justice, en ce qui a trait aux jugements devant être prononcés à l'égard des actes humains, devra être tempérée grâce à la compassion, comme

¹²⁸ *La Sainte Bible, Op. Cit.*, p. 111.

Dieu lui-même en a donné l'exemple à la fin du Second récit. Ainsi, c'est grâce à un mélange de justice et de miséricorde que le premier couple est « seulement » expulsé du Jardin d'Éden, Dieu permettant que son existence se poursuive tout de même, ce qui constitue une punition somme toute relativement clémente lorsqu'on la compare à celle qu'aurait été la mort, dont le premier couple avait pourtant été déclaré passible, par Dieu lui-même, dans l'énoncé de son tout premier commandement négatif, en cas de transgression de l'interdit touchant l'Arbre de la connaissance du Bien et du Mal.¹²⁹

L'attribution, somme toute assez récente, des récits de la création aux traditions yahviste et sacerdotale n'était pas connue d'Augustin, celui-ci étant persuadé que la Genèse toute entière avait été rédigée par un seul et même auteur. Malgré cela, les discordances entre les deux récits n'ont tout de même pas échappé à l'œil de notre Évêque, à qui il a semblé utile d'en expliquer la cohérence. Selon Augustin, les deux récits évoquent en effet deux aspects d'une unique création.¹³⁰ Alors que le premier récit raconte la création du monde où la totalité des êtres est créée en même temps, mais idéalement, en leurs causes¹³¹, acte de création qui résulte de la volonté divine (où les six jours de la création que relate le récit représentent les étapes logiques d'un plan d'ensemble de la création), le second récit, qui peut être vu comme une sorte de coupe horizontale dans ce déroulement logique, raconte quant à lui la création de l'homme (à qui Dieu donne l'existence, après avoir décidé mystérieusement de le créer¹³²) dans le cadre des œuvres qui l'entourent (notamment le jardin d'Éden et la création de la femme) et des événements qui s'ensuivent (le commandement, la transgression et la chute), création qui apparaît au temps fixé par la volonté divine. Bien entendu, pour en saisir toutes les subtilités, le problème de la cohérence, à la fois ontologique, logique et temporelle de l'acte de la création nécessiterait de nombreuses nuances supplémentaires, que nous explorerons peut-être dans un autre travail.

¹²⁹ *Le houmach, La Torah, Op. Cit.*, p. 3 note 1, et p. 11 note 4.

¹³⁰ Saint Augustin, *La genèse au sens littéral en douze livres (I-VII)*, Introduction générale, *Op. Cit.*, p. 21.

¹³¹ « C'est donc sous forme de raison causale que la terre, d'après le récit de l'Écriture, produisit les herbes et les arbres, c'est-à-dire reçut la puissance de les produire. En elle déjà comme dans les racines des temps, si je puis dire, étaient faits les êtres qui étaient à venir dans le décours des temps. » Voir Saint Augustin, *La genèse au sens littéral*, Livre 5, IV, 10-11, *Op. Cit.*, pp. 387-391.

¹³² Saint Augustin, *La genèse au sens littéral en douze livres (I-VII)*, Introduction générale, *Op. Cit.*, pp. 44-45.

Contentons-nous ici de faire la remarque suivante : selon Augustin, un seul Dieu, « intellige » un seul plan rationnel de création, que sa seule volonté met en œuvre dans un acte unique de création. Or, les attributs divins suggérés par les récits d'origine, soit ceux de la justice et de la miséricorde, ne peuvent être compris, croyons-nous, qu'à la lumière de cette unicité divine absolue, qui ne saurait concevoir le monde et se mettre en rapport avec lui que de manière parfaitement cohérente. Aussi, justice et miséricorde apparaissent-ils comme deux aspects d'un même acte divin, ce qui est manifeste à la fois lorsque Dieu annonce la première règle (explicite) régissant le rapport de l'homme à Dieu (l'obéissance)¹³³, et lorsqu'après la première transgression à l'égard de cette règle, Dieu annonce à sa création (serpent, femme, terre et homme) ce qu'en seront les conséquences, tant négatives (ce en quoi Dieu est sur le point de dégrader l'existence de ses créatures)¹³⁴ que positives (mais non-explicites)¹³⁵. Par ailleurs, il nous apparaîtrait incohérent de concevoir que la volonté du Dieu créateur serait telle qu'elle ne dérogerait jamais, à l'égard de ses créatures, de l'exigence d'une application stricte des lois divines qui leur sont imposées. Dans l'ordre des êtres, Dieu, suprême, unique et incréé, est le créateur de l'être de toutes choses, autres que lui-même (puisque'il est incréé). Dieu serait par conséquent le seul être pouvant être conçu à la fois comme incorruptible¹³⁶ (n'étant pas créé, son être ne peut donc se corrompre, comme c'est le cas des être créés, qui tendent à retourner à leur état originel, celui du néant), inviolable (sa substance étant unique, Dieu ne peut être soumis à aucune nécessité¹³⁷) et immuable (les changements n'ont de réalité que pour les êtres créés, tant

¹³³ « Yahvé Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder. Et Yahvé Dieu fit à l'homme ce commandement : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu deviendras passible de mort. » *Genèse*, 2, 16-17, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 33.

¹³⁴ « À la femme, il dit : « Je multiplierai les peines de tes grossesses, dans la peine tu enfanteras des fils. Ta convoitise te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi. » » [...] « À l'homme, il dit : « Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais interdit de manger, maudit soit le sol à cause de toi ! À force de peines tu en tireras subsistance tous les jours de ta vie. Il produira pour toi épines et chardons et tu mangeras l'herbe des champs. À la sueur de ton visage tu mangeras ton pain, jusqu'à ce que tu retournes au sol, puisque tu en es tiré. Car tu es glaise et tu retourneras à la glaise. » » *Genèse*, 3, 16-19, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 34.

¹³⁵ Par exemple, chassé de l'Éden, le premier couple perd certes son accès à l'Arbre de vie, donc à l'immortalité, mais Dieu consent tout de même au maintien de son existence.

¹³⁶ « Que tu sois incorruptible, inviolable et immuable, de tout mon être intime je le croyais [...] » Voir Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre VII, I, 1, *Op. Cit.*, p. 577.

¹³⁷ Voir Saint Augustin, *Actes ou débat avec le manichéen Fortunat*, 6-11, in *Œuvres de Saint Augustin* 17, traduction, introduction et notes par R. Jolivet et M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, 1961, pp. 139-147.

au moment de leur création, qu'au cours de leur existence évolutive¹³⁸). L'homme quant à lui, contrairement à Dieu, est, dans son ensemble, corruptible, vulnérable et soumis aux changements. Il semble n'en avoir pour lui jamais été autrement. C'est du moins ce que laisse entendre la transgression humaine du Jardin d'Éden, qui se produit au moment où l'humanité est soumise à sa toute première tentation. En d'autres termes, Dieu est logiquement le seul être dont la perfection interdit toute action qui ne serait absolument bonne. L'homme, l'être créé, semble au contraire tout disposé, à tout le moins dans une perspective diachronique, aux actions imparfaitement bonnes. Qui plus est, l'homme à qui Dieu accorde la liberté d'éprouver des sensations, de se souvenir, de désirer, de penser, de vouloir et d'agir, ne saurait échapper éternellement à la spécificité de son imperfection ontologique, celle qui rend impossible l'application parfaite de la loi d'un Créateur parfait, si simple puisse être cette loi. Pour ces raisons, la sagesse divine, si elle a pour projet de maintenir dans le temps l'existence de sa création, doit logiquement intégrer les deux attributs de justice et de miséricorde dans le principe divin qui établit les lois, autant que dans celui qui prononce les verdicts à la suite des fautes commises par les hommes, verdicts qui prennent alors la forme d'un juste équilibre de punition et de pardon.¹³⁹

Qui plus est, ce même équilibre entre justice et miséricorde qui préside au rapport entre Dieu et le premier homme (le premier couple) du Jardin d'Éden, s'avèrera une caractéristique fondamentale du rapport que Dieu tâchera d'établir avec l'humanité dans son ensemble. Un peu plus loin dans la Genèse, par exemple, lorsqu'il est raconté que Dieu (YHWH), qui venait de distinguer Abraham comme étant celui qui allait devoir assurer la perpétuation de la loi divine auprès de ses fils et de toute sa descendance (« en accomplissant la justice et le droit »), se rendit avec lui à Sodome, ville où les hommes avaient réputation d'avoir péché gravement, afin de vérifier le fondement de la rumeur et d'appliquer, le cas échéant, la punition prévue par la loi.

¹³⁸ F.-J. Thonnard, Notes complémentaires, Livre XXI, in Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, sous la direction de Lucien Jerphagnon, in *Œuvres de Saint Augustin* 35, Paris, Éditions Gallimard, 2000, p. 799.

¹³⁹ Déjà, l'auteur du *Psaume* 85 de l'Ancien Testament se représentait l'époque messianique comme le rendez-vous sur terre de tous les attributs divins, venus instaurer le règne de Dieu sur terre, mais aussi dans le cœur des hommes : « La bonté et la vérité [*Misericordia* et *veritas*] s'y donnent rendez-vous, pendant que s'y embrassent la justice et la paix. Ici-bas germera la fidélité, tandis que la justice s'inclinera du haut du ciel. » *Psaume* 85, 11-12, in *La Sainte Bible, Tome V, Les Psaumes*, texte latin, direction par Louis Pirot et Albert Clamer, Letouzey et Ané, Éditeurs, Paris, 1950, pp. 466-467 ; voir aussi *Ibid.*, note 11-14, p. 467.

Mais Abraham, qui cherchait à connaître où se situait le point d'équilibre souhaitable entre justice (au sens strict : condamnation collective du peuple pour les fautes commises par la majorité) et miséricorde (pareillement au sens strict : pardon accordé individuellement aux justes minoritaires, voire au peuple dans son ensemble si le nombre de justes le justifie), questionna YHWH : « Vas-tu vraiment supprimer le juste avec le pécheur ? Peut-être y a-t-il cinquante justes dans la ville. Vas-tu vraiment les supprimer et ne pardonneras-tu pas à la cité pour les cinquante justes qui sont dans son sein ? »¹⁴⁰ À cette question, de même qu'aux autres de même nature qui suivront, YHWH répondit ultimement que, s'il réussissait à trouver ne serait-ce que dix justes à Sodome (c'est-à-dire une infime minorité, non représentative de la majorité), il déciderait d'épargner de la destruction l'ensemble de la population. Or, finalement, Dieu n'épargna que Lot, le seul juste qu'il y trouva, de même que sa famille. Ainsi, afin d'être considéré juste aux yeux de Dieu, l'homme doit répondre à deux critères correspondant aux deux mêmes attributs divins de justice et de miséricorde : ses actions doivent être justes (il ne doit commettre aucun mal : principe actif) et ses passions doivent être miséricordieuses (il doit répondre au mal subi par le pardon : principe passif). Enfin, la satisfaction de ces deux critères constitue la condition du pardon divin à l'égard de l'homme pécheur.

Par ailleurs, alors que dans ce modèle, le pardon est distribué de haut en bas, du supérieur à l'inférieur, conformément à une stratégie de pression (ou « *push strategy* » : Dieu parfait → homme pécheur, ou homme juste à qui un autre doit → homme injuste qui lui est endetté – où « → » représente le pardon accordé), il est également possible pour l'individu d'un échelon inférieur d'implorer la grâce d'un individu d'un niveau supérieur, afin de se voir consentir par lui un quelconque pardon, dans quel cas l'acquittement (ou la clémence) sera distribué suivant une stratégie d'attraction (ou « *pull strategy* » : si homme pécheur → homme injuste, alors Dieu → homme pécheur). En fait, une systématisation cohérente de cette dernière version du modèle fera l'objet d'un enseignement spécifique de la part de Jésus Christ lui-même. Soucieux d'initier ses disciples à la manière de demander grâce à Dieu, par le moyen de la récitation d'une formule qui lui est adressée directement, Jésus leur apprend ce qui est convenu d'appeler le *Notre Père*, dans lequel le priant appelle de ses vœux la même structure hologigogne du pardon (où le pardon est accordé semblablement aux deux échelles, Dieu-hommes, hommes-hommes). Le voici d'abord

¹⁴⁰ Genèse, 18, 20-32, in *Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, pp. 47-48.

chez Luc, en deux versions, question d'en faire ressortir certaines nuances : « Père, que ton Nom soit sanctifié [« Père, fais connaître à tous qui tu es »], [...] et remets-nous nos péchés [« pardonne-nous nos péchés »], car nous-mêmes remettons à quiconque nous doit [« car nous-mêmes nous pardonnons à tous ceux qui ont des torts envers nous »] ». ¹⁴¹ Examinons maintenant le Pater de Matthieu qui, quant à lui, formule sept demandes (chiffre cher à Matthieu) : « Notre père céleste ! Que la sainteté de ton nom soit respectée » [« Notre Père qui es aux cieux, fais connaître à tous qui tu es »], [...] pardonne-nous nos offenses [« pardonne-nous nos torts envers toi »] comme nous aussi pardonnons à ceux qui nous ont offensés [« comme nous-mêmes nous avons pardonné à ceux qui avaient des torts envers nous »]. » ¹⁴² Selon certains commentateurs, l'enjeu principal des propos de Jésus rapportés ici par Luc et Matthieu consistait à encourager le remplacement de la loi du talion en vigueur à cette époque (loi qui visait une juste réciprocité du crime et de la peine en vertu de laquelle toute dette ou offense requérait remboursement ou réparation, sous peine de sanctions) par une règle de « surabondance du don » en vertu de laquelle devient alors possible l'existence d'un Dieu qui fait grâce. Selon cette formule, la faute d'un homme (une offense, un péché) commise envers Dieu, pourra éventuellement bénéficier d'une grâce divine (où le « Dieu de grâce » accordera son pardon au responsable de la faute : le pardon reçu), mais à la condition inévitable ¹⁴³ que le coupable ait lui-même d'abord accordé son propre pardon à ceux ayant commis des fautes à son égard (le pardon donné), à défaut de quoi l'homme pourrait alors se voir confronté à un « Dieu de

¹⁴¹ Pour les deux versions proposées ici, voir d'abord *L'Évangile selon Saint Luc*, 11, 2-4 in *Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, p. 1499 (premières occurrences), puis Camille Focant et Daniel Marguerat (dir.), *Le Nouveau Testament commenté*, Texte intégral de la traduction œcuménique de la Bible, Montrouge/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2012, p. 320 (secondes occurrences).

¹⁴² Voir *L'Évangile selon Saint Matthieu*, 6, 7-13, in *La Bible, Segond 21*, Société Biblique de Genève, Genève, 2007, pp. 620-621 (premières occurrences) et in Camille Focant et Daniel Marguerat, *Op. Cit.*, p. 44 (secondes occurrences).

¹⁴³ « Aussi nous avons dans la prière le moyen de nous purifier chaque jour, d'obtenir chaque jour la rémission de nos péchés, mais à la condition d'accomplir ce qui suit : “ Comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. ” [...] Lorsque quelqu'un vous a offensés, vous a manqué, s'il vient à vous et avoue sa faute, s'il vous demande pardon, pardonnez-lui aussitôt et pardonnez-lui du fond du cœur, afin de ne pas éloigner de vous le pardon que Dieu même vous envoie. Car si vous ne pardonnez pas, il ne vous pardonnera pas non plus ; et si nous faisons cette demande en cette vie, c'est qu'ici l'on peut pardonner, puisqu'ici peuvent se commettre des péchés ; tandis que dans l'autre monde on ne pardonne pas, puisque les péchés ne s'y commettent pas. » Saint Augustin, *Sermon 59, 7*, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, *Op. Cit.*, lu à l'adresse « <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/sermons/serm59.htm> ».

rétribution » qui ne lui accorderait aucun pardon, mais veillerait plutôt au maintien et à l'équilibre d'un système d'indemnisation conforme à la loi du talion.¹⁴⁴

Or, cette structure séquentielle du pardon est fonctionnelle dans la mesure où la propagation linéaire demeure possible (A pardonne à B, puisque B a pardonné à C, puisque C a pardonné à D, etc.). En revanche, dès que la structure sociale, où cette propagation doit se produire, devient plus complexe (par exemple suite au prolongement des générations et à l'ajout plus ou moins nombreux d'embranchements familiaux), les séquences linéaires finissent par se rompre. Les possibilités de pardon deviennent alors au mieux fragmentaires, si ce n'est improbables, et le système finit par s'écrouler sur lui-même. Le processus doit alors être redémarré depuis le début. Autrement dit, si le pardon divin demeure conditionnel au pardon des hommes entre eux, le modèle par propagation linéaire se fragmente et après un moment, il ne reste plus qu'une petite partie de l'humanité susceptible de mériter la grâce de Dieu, tellement infime, en fait, qu'au bout du compte, il pourrait ne se trouver qu'un seul individu qui en soit digne, voire aucun.¹⁴⁵

Comment, alors, est-il possible de se sortir de cette impasse ? Comment l'équilibre entre la justice et la miséricorde peut-il être rétabli ? La solution se trouve dans une idée fort ancienne, celle qui consiste à réaliser le transfert symboliquement sur un seul individu, normalement un animal, de la totalité des fautes commises par une communauté humaine, un peuple, lequel animal sera par la suite sacrifié afin que s'accomplisse l'expiation des fautes de la multitude qu'on lui fait porter. Contrairement au modèle linéaire de propagation du pardon (si $b \rightarrow c$, alors $a \rightarrow b$), la démarche consiste ici à transférer les fautes de tous les individus sur un seul (plutôt que de favoriser des instances individuelles de pardon), d'un seul coup (plutôt qu'au fur et à mesure que les fautes sont commises), suivant un modèle de transfert en étoile (... $d \rightarrow a$, $c \rightarrow a$, $b \rightarrow a \Rightarrow$ « a » $\Leftarrow a \leftarrow e$, $a \leftarrow f$, $a \leftarrow g$...). Dans l'Antiquité, jusqu'à la destruction du second Temple de Jérusalem, cette pratique fait l'objet d'un rituel religieux annuel se distinguant par sa grande solennité, célébré lors du *Yom Kippour*, la fête de l'Expiation des péchés. C'est le rite du « Bouc émissaire » (du latin *capere emissarius*, du grec ἀποπομπᾶτος τράγος, « bouc retiré », de l'hébreu

¹⁴⁴ Camille Focant et Daniel Marguerat, *Op. Cit.*, note [v. 12.14-15], p. 45.

¹⁴⁵ C'est précisément ce que montre dans la Genèse l'épisode du déluge. « Yahvé vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre et que son cœur ne formait que de mauvais desseins à longueur de journée. [...] Mais Noé avait trouvé grâce aux yeux de Yahvé [...] “ car je t'ai vu seul juste à mes yeux parmi cette génération ” ». *Genèse*, 6, 5 à 7, 1, in *Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 37.

« bouc à Azazel », vallée désertique hostile où l'animal sacrifié était abandonné, voué ainsi à une mort certaine). Parallèlement à ce rituel, les Juifs de Jérusalem étaient invités à se confesser entre eux leurs péchés, afin que puisse être à la fois donné et obtenu mutuellement le pardon, condition reconnue nécessaire à l'obtention souhaitée du pardon divin.¹⁴⁶ « Il immolera alors le bouc destiné au sacrifice pour le péché du peuple et il en portera le sang derrière le rideau. Il procédera avec ce sang comme celui du taureau, en faisant des aspersion sur le propitiatoire et devant celui-ci. Il fera ainsi le rite d'expiation sur le sanctuaire pour les impuretés des Israélites, pour leurs transgressions et pour tous leurs péchés. [...] Aaron lui posera les deux mains sur la tête et confessera à sa charge toutes les fautes des Israélites, toutes les transgressions et tous leurs péchés. Après en avoir ainsi chargé la tête du bouc, il l'enverra au désert [à Azazel] sous la conduite d'un homme qui se tiendra prêt, et le bouc emportera sur lui toutes leurs fautes en un lieu aride. »¹⁴⁷ Lorsque furent abandonnés les rituels de sacrifices animaux, à la suite de la destruction du Second Temple de Jérusalem (vers 70 après Jésus-Christ), le rite du bouc émissaire est abandonné, et la liturgie du Yom Kippour déplacée dans les synagogues, mais elle sera, dorénavant, représentée symboliquement.

L'idée de transférer sur un seul individu (bon, juste et sans fautes) les péchés de la multitude des hommes (péchés dont le poids entraîne d'atroces souffrances, que le juste ne mérite pas, mais que celui-ci accepte tout de même en tant que sacrifice expiatoire), avait déjà fait l'objet d'une prophétie chez Isaïe (v. 766-701), important prophète d'Israël et figure emblématique de l'Ancien Testament. « [...] sans beauté ni éclat pour attirer nos regards, et sans apparence qui nous eût séduits ; objet de mépris, abandonné des hommes, homme de douleur, familier de la souffrance, comme quelqu'un devant qui on se voile la face, méprisé, nous n'en faisons aucun cas. Or ce sont nos souffrances qu'il portait et nos douleurs dont il était chargé. Et nous, nous le considérons comme puni, frappé par Dieu et humilié. Mais lui, il a été transpercé à cause de nos crimes, écrasé à cause de nos fautes. Le châtement qui nous rend la paix est sur lui, et dans ses blessures nous trouvons la guérison. Tous, comme des moutons, nous étions errants, chacun suivant son propre chemin, et Yahvé a fait retomber sur lui nos fautes à tous. Maltraité, il

¹⁴⁶ Richard Goulet, « Yom Kippūr », in *Encyclopædia Universalis*, Thesaurus - Index, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 1993, p. 3748.

¹⁴⁷ *Le Lévitique*, 16, 15-16 et 21-22, in *Bible de Jérusalem*, Op. Cit., pp. 145-146.

s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche, comme l'agneau qui se laisse mener à l'abattoir, comme devant les tondeurs une brebis muette, il n'ouvrait pas la bouche. [...] Yahvé a voulu l'écraser par la souffrance ; s'il offre sa vie en sacrifice expiatoire, il verra une postérité, il prolongera ses jours, et par lui la volonté de Yahvé s'accomplira. À la suite de l'épreuve endurée par son âme, il verra la lumière et sera comblé. Par sa connaissance, le juste, mon serviteur, justifiera les multitudes en s'accablant lui-même de leurs fautes. C'est pourquoi il aura sa part parmi les multitudes, et avec les puissants il partagera le butin, parce qu'il s'est livré lui-même à la mort et qu'il a été compté parmi les criminels, alors qu'il portait le péché des multitudes et qu'il intercédait pour les criminels. »¹⁴⁸

La ressemblance du « Serviteur » d'Isaïe, homme juste portant le péché des hommes en guise de souffrance expiatrice, avec Jésus-Christ, n'a évidemment pas échappé aux premiers penseurs chrétiens. Cette figure du Christ où se trouve amalgamée en une seule réalité l'image du « Serviteur » d'Isaïe portant le péché des hommes et s'offrant en « agneau expiatoire » avec celle que révèle le rite de l'agneau pascal, symbole de la rédemption d'Israël, est un des symboles majeurs de la christologie johannique : « Le lendemain, il voit Jésus venir vers lui et il dit : « voici l'agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde. »¹⁴⁹ Le commentaire que fait Jérôme est éloquent : « Il était davantage un Évangéliste qu'un Prophète, parce qu'en décrivant tous les Mystères de l'Église du Christ d'une manière aussi saisissante, on a l'impression qu'au lieu de prophétiser sur l'avenir, Isaïe a plutôt composé une histoire d'événements passés. »¹⁵⁰

Augustin, encouragé par Ambroise à lire Isaïe, étudie les Psaumes avec un enthousiasme parfois débordant¹⁵¹. Il y a là un modèle essentiel, qui prendra du temps à mûrir dans son esprit. Si la vanité et le mensonge, sources de la transgression compulsive des hommes (les fils) à l'égard de Dieu (le Père), n'ont cessé de se propager dans l'humanité¹⁵², à l'image d'Adam le premier

¹⁴⁸ *Isaïe*, 53, in *Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, pp. 1146-1147.

¹⁴⁹ *L'évangile selon Saint Jean*, 1, 29, in *Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, p. 1530.

¹⁵⁰ Holy Apostles Convent, *The Lives of the Holy Prophets: The Major and Minor Prophets of the Old Testament*, Buena Vista, Holy Apostles Convent Pubns, 1998, p. 101 (notre traduction).

¹⁵¹ Gustave Bardy, *Saint Augustin, L'homme et l'œuvre*, Bibliothèque augustinienne, Paris, Desclée de Brouwer, 1940, pp. 106-107.

¹⁵² Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre IX, 4, 9, *Op. Cit.*, p. 87.

homme, qui a pu bénéficier du juste pardon de son Créateur même après s'en être éloigné, tous les hommes ont désormais un Rédempteur sur les épaules duquel peut désormais être déposé le poids de tous leurs péchés. Jésus-Christ, fils unique de Dieu venu proposer à l'humanité de briser le cycle sans fin du mal, la tendance viscérale, mais librement consentie, à l'éloignement des êtres créés (à partir de rien) à l'égard de l'Être même, principe même de leur création. « Et j'ai cherché ce qu'était le péché, et j'ai trouvé, non une substance, mais détournée de la suprême substance, de toi, ô Dieu, la perversité d'une volonté qui se tourne vers les choses inférieures, rejette ses biens intérieurs, et s'enfle au-dehors. »¹⁵³

¹⁵³ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre VII, 16, 22, *Op. Cit.*, p. 627.

Chapitre 3 : Des fils et de leur Père

Le créateur du créé

« *In principio creavit Deus caelum et terram.* »¹⁵⁴

En un acte unique, dont il est l'unique cause, Dieu créé la totalité de l'univers, et avec elle, conjointement, le temps. Puis, graduellement (suivant une gradation qui, du point de vue de Dieu, est logique et ontologique et, du point de vue de l'homme, chronologique, puisque celui-ci est dès sa création complètement enveloppé dans l'ordre du temps) il donne l'existence aux différentes parties de l'univers. L'homme, dont Dieu installe l'être simultanément dans le monde et dans le temps, constitue une des parties du monde créé, la dernière, la plus achevée. Or, si accompli soit-il, l'être de l'homme est malgré tout un être reçu, qui a d'abord été créé, causé, par son créateur, Dieu, qui le donne à l'homme, par son acte de création, et que ce dernier, par conséquent, dès qu'il est créé, possède. Or, dès lors qu'il possède l'être, l'homme, en tant que créature causée, peut certes à son tour se faire cause de quelque chose, mais pas de n'importe quoi. Par exemple, parce que son être est reçu, l'être de l'homme est forcément contingent : le don qu'il reçoit du Créateur qui l'a causé, aurait pu ne jamais se produire, puisque sa création n'obéissait, dans l'ordre de l'être, à aucune nécessité. L'être que l'homme « a », mais qu'il « n'est » pas, il l'a par participation de l'être – l'être de la cause qui l'a causé¹⁵⁵. Or, un être contingent ne peut être cause de son propre être, et à plus forte raison de l'être tout court ; seul un être nécessaire le peut. Et cet être nécessaire ne peut être que l'être qui, non pas possède son être (par participation), mais « est » son propre être. Cet être unique, dans la Genèse, correspond

¹⁵⁴ *Biblia Sacra, Juxta Vulgatam Clementinam, Op. Cit.*, p. 1.

¹⁵⁵ « Car l'essence souveraine donne à **tout être** l'existence, *esse*, d'où essence. La mort, au contraire, fait que tout être qui meurt ne meurt pas tout entier, sinon, c'est évident, il atteindrait au néant : il meurt dans la mesure où il a moins part à l'essence, autrement dit, en plus bref : il meurt d'autant plus qu'il est moins. » Saint Augustin, *La vraie religion*, XII, 22, in *Œuvres de Saint Augustin* 8, traduction, introduction et notes par J. Pegon, s. j., Paris, Desclée de Brouwer, 1951, p. 55.

à Dieu, l'Être même, principe premier, cause suprême elle-même incausée de tout être causé, réel et en puissance, que le premier verset de la Genèse englobe totalement¹⁵⁶.

L'homme, quant à lui, avec son être reçu et contingent, il lui est impossible de produire lui-même ce qu'il n'est pas (l'être véritable, *uerum esse*¹⁵⁷), ni non plus de dépasser dans l'ordre de la causalité le rang qu'il occupe dans l'ordre de l'être. La création est donc l'action causale propre de Dieu.¹⁵⁸ Toute action causale possible pour l'homme se limitera donc à la transmission et à l'altération de modes d'être, le sien, certes, mais aussi celui des sujets sur lesquels il agira, mais dont l'être, dans tous les cas, aura déjà été créé.

C'est parce que son être est un être créé (*factum esse*, un être-fait), causé par la Cause incausée, que l'homme est naturellement sujet à la corruption (sa participation à l'être tend à s'amoindrir), qu'il est vulnérable (ses modes d'être peuvent être altérés tant par lui-même que par un agent extérieur) et qu'il est mutable (ses modes d'être sont sujet au changement). En dehors de sa capacité à transmettre et altérer des modes d'être, qui constitue la limite stricte de ce dont il peut se faire cause, l'homme doit tout ce qu'il est à l'être qu'il a reçu. « C'est de toi que l'artisan tient le corps que tu lui as façonné, de toi l'esprit qui commande à ses membres, de toi la matière dont il façonne quelque objet, de toi le talent qui lui permet de posséder son art et de voir au-dedans ce qu'il fait au-dehors, de toi les sens corporels par l'entremise desquels il fait passer son esprit dans la matière de ce qu'il réalise, et fait à son esprit le rapport de ce qu'il a réalisé, afin que cet esprit consulte au-dedans la vérité qui préside en lui-même, pour savoir si c'est bien réalisé. Oui, c'est toi que louent toutes ces choses comme créateur de toutes choses. »¹⁵⁹ Par ailleurs,

¹⁵⁶ « Voici que le ciel et la terre sont ; ils crient qu'ils ont été faits, car ils changent et ils varient. Or, tout être qui n'a pas été fait et qui pourtant est, il n'est pas question d'avoir en lui quelque chose qui n'y était pas auparavant, c'est-à-dire de changer et de varier. Ils crient aussi qu'il ne se sont pas faits eux-mêmes : “ Si nous sommes, c'est parce que nous avons été faits. Nous n'étions donc pas, avant d'être, pour pouvoir nous faire nous-mêmes.” Et la voix de ces êtres qui parlent, c'est leur évidence même. » Voir Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre XI, 4, 6, *Op. Cit.*, p. 281.

¹⁵⁷ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre XI, Note complémentaire 1, *Op. Cit.*, p. 573.

¹⁵⁸ Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1944, pp. 90-91 ; Voir aussi Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003, p. 247.

¹⁵⁹ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre XI, 6, 7, *Op. Cit.*, p. 283.

corruption, vulnérabilité et mutabilité mettent en évidence « l'incomplétude » essentielle de l'être de l'homme, qui se distingue en cela radicalement du Créateur.

Dans le récit fameux du buisson ardent¹⁶⁰, que plusieurs estiment être un des sommets de l'Ancien Testament, à Moïse qui demande à Dieu ce qu'il devra répondre aux Israélites lorsque ceux-ci chercheront à savoir le nom de leur Dieu, celui-ci lui répond : « Je suis l'Être ; c'est l'Être qui m'a envoyé vers vous. »¹⁶¹ Dans un sermon, Augustin approfondit l'analyse : Dieu est l'être même, nécessaire, parfait et éternel. « L'Être est le nom de l'immuabilité ; car tout ce qui change cesse d'être ce qu'il était et commence à être ce qu'il n'était pas. L'Être vrai, l'Être pur, l'Être réel ne peut appartenir qu'à celui qui ne change pas, celui qui est éternel. »

Comprendre dignement, poursuit Augustin, c'est comprendre à la lumière de l'essence véritable ce que c'est que l'Être proprement dit, et cela suppose que nous nous voyions nous-mêmes, en tant qu'êtres humains, bien différents, bien éloignés et bien au-dessous de l'Être. Dans les Psaumes, par exemple, il est raconté que David, dans un transport d'esprit, vit quelque chose de très élevé au-dessus de lui. C'était l'Être véritable. « Je t'exalte, Yahvé, qui m'as relevé. » Qu'a-t-il dit ? « Je suis ôté loin de tes yeux ! »¹⁶² De même Moïse, lors de sa rencontre avec Dieu, apprend-on dans le *Livre de l'Exode*, se sentit-il bien au-dessous de l'Être, non de ce qu'il voyait, mais de ce qu'il entendait, incapable en quelque sorte de saisir l'Être-même qui en était la

¹⁶⁰ *L'exode*, 3, 13, in *La Bible de Jérusalem*, Op. Cit., pp. 87-88.

¹⁶¹ C'est ainsi que, dans son *Sermon VII, 7*, Augustin rapporte l'épisode de la révélation du Nom divin. Vu son importance, ce récit a suscité au fil des siècles un océan de commentaires. En deux mots (en admettant que cela soit même possible), le récit pose deux grandes catégories de problèmes : **a)** d'abord philologique, relativement à l'étymologie du nom « Yahvé » qui, selon diverses racines hébraïques, correspondrait à une forme archaïque du verbe « être », certains y voyant une forme simple de ce verbe, « il est », d'autres y reconnaissant une forme plus élaborée, « il fait être », « il amène à l'existence » ; **b)** puis, plus proprement exégétique et théologique, relativement au sens à donner à l'expression אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (*'ehyeh 'asher 'ehéh*) selon laquelle, selon les uns, Dieu, parlant de lui-même, le fait à la première personne, « Je suis », alors que d'autres préfèrent s'en tenir à une certaine traduction littérale de l'hébreu, « Je suis ce que je suis », ou alors « Je suis celui qui suis », ou encore « Je suis celui qui est », alors que d'autres encore (dont les traducteurs de la Septante) privilégient « Je suis l'existant », Dieu étant compris dans ce cas comme le seul vraiment existant, c'est-à-dire celui dont l'existence transcende le monde des hommes, éternellement, et se trouve ainsi capable d'agir sur l'humanité et diriger son histoire vers une fin. Voir *La Bible de Jérusalem*, Op. Cit., note k, pp. 87-88.

¹⁶² *Psaume*, 31, 23 ; pour la citation précédente : *Psaume* 30, 2. Voir *La Bible de Jérusalem*, Op. Cit., p. 743 et p. 745.

cause. Enflammé alors du désir de le voir, il dit à Dieu : « Fais-moi de grâce voir ta gloire. »¹⁶³ Cependant, saisi par sa trop grande différence relativement à cette suprême nature, Moïse désespérait de pouvoir l'atteindre. Mais Dieu, qui voyait Moïse pénétré de sa crainte, put mesurer son courage, répondit¹⁶⁴ à son espoir en se révélant à lui, comme s'il lui eut parlé de la manière suivante : Parce que je t'ai dit : « Je suis l'Être » et encore, « c'est l'Être qui m'a envoyé, » tu as compris ce que l'Être est et tu as désespéré de pouvoir t'élever jusqu'à lui ; courage donc ! « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; » je suis ce que je suis, je suis l'Être même, et je suis avec l'Être, mais sans vouloir m'éloigner des hommes. Si nous pouvons de quelque manière chercher le Seigneur et découvrir qu'il est l'Être, [mais sentir en le saisissant] qu'il n'est pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes, louons [alors] avec transport sa nature et chérissons sa miséricorde.¹⁶⁵

¹⁶³ *L'exode*, 33, 18, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 121. La gloire de Dieu que Moïse cherche à voir correspond dans la tradition sacerdotale à la manifestation de la présence divine, qui se révélera à Moïse par l'apparition d'une sorte de feu, d'une lumière éclatante, qui exprime la majesté inaccessible et redoutable de Dieu, lumière qui rappelle le tout premier être créé qui, suite au commandement divin, fait irruption dans l'existence, au premier jour de la Création, dont Dieu constate la bonté aussitôt. Voir *L'Exode*, 16, note i, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 110 et *Genèse*, 1, 3, *Ibid.*, p. 31.

¹⁶⁴ Dans le livre de l'Exode, à l'imploration de Moïse qui souhaite voir la gloire de Dieu, Yahvé répondra : « Je ferai passer devant toi toute ma beauté et je prononcerai devant toi le nom de Yahvé. Je fais grâce à qui je fais grâce et j'ai pitié de qui j'ai pitié. » Voir *L'Exode*, 33, 19, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 121. Ainsi, le Créateur se présente à la fois comme absolument supérieur à l'homme, sa création (attribut divin de justice, déjà discuté), mais laisse également savoir que malgré sa supériorité il demeure proche de l'homme, proximité grâce à laquelle Dieu peut, s'il le veut, non point se conformer aux implorations humaines qui visent à se faire accorder tel ou tel bien éphémère prétendument mérité, mais bien plutôt consentir librement sa grâce divine aux hommes (attribut divin de miséricorde), guidé par sa volonté libre (bien que parfois difficile à comprendre) qui, elle, s'accomplit invariablement dans une perspective diachronique en vertu de laquelle le bien recherché est celui qui se trouve dans le passage dynamique (donc temporel) des êtres créés. « C'est pourquoi tous les êtres temporels, dont la place dans l'ordre actuel des choses est telle que, s'ils ne disparaissent pas, les êtres futurs ne pourraient succéder aux autres passés, afin que se déploie toute entière la beauté spécifique des temps, ce serait la dernière des absurdités de dire qu'ils ne doivent pas disparaître. Autant, en effet, ils ont reçu, autant ils agissent, et autant aussi ils rendent à celui à qui ils sont redevables d'être, dans la mesure où ils sont. » Voir Saint Augustin, *Le libre arbitre*, 3, 15, 42, in *Œuvres de Saint Augustin* 6, traduction, introduction et notes par Goulven Madec, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1999, p. 465.

¹⁶⁵ Saint Augustin, *Sermon VII*, 7, Sermons détachés sur l'Ancien Testament, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, traduites en français sous la direction de M. l'abbé Raulx, tome VIème, Bar-Le-Duc, 1866, lu à l'adresse « <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/sermons/serm7.htm> ».

La création

« Mais toi, comment les fais-tu ? Comment as-tu fait, ô Dieu, le ciel et la terre ? [...] Ce n'est pas dans l'univers que tu as fait l'univers, car il n' "était" pas en tant que lieu où il pût être fait, avant qu'il ne fût fait de façon à "être". »¹⁶⁶ La question de l'origine du monde est fondamentale, bien que difficile à appréhender à l'échelle humaine. L'homme, comme l'avait suggéré Antoine Lavoisier (1743-1794, chimiste et philosophe français) et bien avant lui Anaxagore (v. 500 - v. 420 avant Jésus-Christ, philosophe grec présocratique), appartenant au monde physique, peut difficilement se représenter la création d'une chose à partir du vide¹⁶⁷. D'où alors, et surtout de quoi, se demande Augustin, a bien pu provenir l'être que le Créateur insuffle aux créatures du monde lors de la Création ? Dieu, tel un suprême artisan, a-t-il donné forme à une matière préexistante à l'acte de création ? Or, si nous admettions que cette hypothèse était fondée, et puisque rien encore n'existait à l'extérieur de Dieu lui-même, cette matière pouvait-elle être la substance divine elle-même ? Non, répond Augustin, il n'en saurait être ainsi.

Comme nous venons de le voir, la souveraineté que Dieu exerce sur la Création découle précisément du fait qu'il en est lui-même le Créateur, souveraineté qui se trouve ainsi justifiée sur les plans ontologique, causal, logique et chronologique. Être véritable, nécessité absolue, existant de toute éternité, Dieu est par essence parfait et ne nécessite, par conséquent, aucun changement et plus généralement, aucun mouvement. Cette manière de concevoir Dieu rejoint celle que se fait Platon (v. 427 – v. 347 avant Jésus-Christ) de ce qui permet de discerner ce qui « est » vraiment de ce qui n'est pas vraiment, l'être réellement existant, toujours immuable en son identité, que Platon identifie à l'Idée, réalité objective jouissant d'un état de fixité permettant à l'homme de l'appréhender par la pensée. « La connaissance de ce qui est, de ce qui est réellement est par nature toujours parfaitement identique à soi, voilà la connaissance que tous

¹⁶⁶ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre XI, 6, 7, *Op. Cit.*, p. 283.

¹⁶⁷ « Anaxagore dit clairement au premier livre de sa Physique que génération et mort ne sont que composition et discrimination. Les Grecs ne conçoivent pas correctement la génération et la mort. En effet nul être n'est ni engendré, ni détruit, mais tout se trouve composé et discriminé à partir des choses qui existent. Ainsi conviendrait-il de désigner plus correctement la génération par le terme de composition et la mort par celui de discrimination. » *Simplicius, fragment XVII*, Commentaire sur la Physique d'Aristote, 163, 18, in Jean-Paul Dumont, *Op. Cit.*, p. 656.

ceux qui possèdent ne serait-ce qu'un peu de raison estiment être la plus vraie. ».¹⁶⁸ Par ailleurs, l'hypothèse de l'immutabilité de l'être véritable, Platon l'avait déjà retrouvée chez Parménide d'Élée (v. fin du VI^e siècle – v. milieu du 5^e siècle avant Jésus-Christ, philosophe grec présocratique), son vénérable et redoutable ancêtre, chez qui l'Être constitue le fond primitif de toutes choses (Parménide soutient que ce à quoi réfère l'expression « cela est un » découle ontologiquement de l'affirmation « cela est »), certitude qui allait conduire l'école éléate à rejeter l'idée que l'être véritable puisse se trouver dans le monde physique (en changement perpétuel) et, par conséquent, puisse faire l'objet de mouvement (tant le mouvement spatio-temporel, que le changement et la corruption). Aussi, à la question « Qu'est-ce que la réalité ? », la pensée parménidienne privilégiera la réponse que fournit la raison (étant donnée sa capacité à saisir l'essence même des choses) à celle que donnent les sens (qui ne perçoivent que les manifestations instables du monde physique).¹⁶⁹

A l'échelle de l'existence humaine, la distinction la plus immédiatement apparente entre l'homme et Dieu est sans doute l'immutabilité du Créateur : à la différence de Dieu, les êtres créés reçoivent la vie, progressent puis régressent en elle dans une suite ininterrompue de changements successifs, changements qui aboutissent à l'irréversible dégénérescence de leur être, puis, inexorablement, à leur sortie de l'existence. Ainsi, contrairement à l'immutabilité du Créateur, les choses créées sont en constante transformation. Cette hypothèse rejoint une pensée clé soutenue par le philosophe grec présocratique Héraclite (v. 535 - v. 475 avant J.-C.) et dont Platon, dans son *Cratyle*, allait assurer la perpétuité : « Les choses froides se réchauffent, le chaud se refroidit, l'humide s'assèche, le desséché se mouille. »¹⁷⁰ Or, contrairement à Augustin, Héraclite ne confine pas au monde des hommes le changement perpétuel, mais croyait l'ordre des Dieux également soumis au même principe, ce qui l'amène d'ailleurs à nier la possibilité

¹⁶⁸ Platon, *Philèbe*, traduction par Jean-François Pradeau, in *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, p. 1354. Voir aussi Maurice Corvez, « Le Dieu de Platon », in *Revue Philosophique de Louvain*, Volume 65, Numéro 85, Louvain, 1967, pp. 8-9.

¹⁶⁹ W. K. Guthrie, *The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, A History of the Greek Philosophy, Volume 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, pp. 4-5.

¹⁷⁰ Platon, *Cratyle*, 402a, in *Platon, Œuvres complètes, Op. Cit.*, p. 216.

d'une cosmogonie.¹⁷¹ « Socrate – Héraclite dit, n'est-ce pas, que “ tout passe ” et que “ rien ne demeure ” et, comparant les êtres au courant d'un fleuve, il dit qu' “ on ne pourrait entrer deux fois dans le même fleuve. ” »¹⁷²

En lui-même et par lui-même, l'être de l'homme est incapable de se perpétuer dans le temps et dans l'espace, hormis à travers les traces qu'il peut laisser, mais de manière contingente, dans la mémoire vive et l'hérédité de sa progéniture, à qui il ne lui est possible de léguer que des manières d'être, mais non pas l'être comme tel, don qui demeure, comme nous l'avons vu ci-haut, la prérogative du Créateur. Or, contrairement à l'homme, Dieu ne souffre pas de telles limites : son être précède celui de tout être créé, puis succède à leur sortie de l'existence. Entre l'homme et Dieu, la séparation est radicale : l'être nécessaire et immuable de Dieu est unique, il ne dépend d'aucun être autre que le sien propre, alors que l'être contingent et susceptible au changement de l'homme, doit son être entièrement à celui de Dieu, dont il est relatif¹⁷³.

¹⁷¹ Jonathan Barnes, « Les penseurs préplatoniciens », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 29.

¹⁷² Héraclite, rapporté par Jean Tzétzes, *Scolie à l'Illiade*, in Jean-Paul Dumont, *Op. Cit.*, p. 94.

¹⁷³ Comprise en vertu de la deuxième définition qu'avait donné Aristote du relatif, la relativité de l'homme à l'égard de Dieu et à plus forte raison la « corrélativité » de Dieu à l'égard de l'homme, s'avère considérablement complexe. Dans les *Catégories*, traité qu'Augustin découvre vers l'âge de vingt ans (voir Augustin, *Les Confessions*, IV, XVI, 28, *Op. Cit.*, p. 455), Aristote soumet l'idée qu'il est possible qu'une substance soit admise au nombre des relatifs, dès lors qu'on ne se contente pas qu'une chose soit simplement « dite » relative, mais qu'on accepte comme vrai que si « les relatifs sont les choses dont l'être se réduit à être dans une certaine relation avec quelque chose, peut-être pourra-t-on en un sens parler de relatifs à leur égard. » Voir Aristote, *Catégories*, traduction par Richard Bodéüs, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 37. Or, l'attribution à un fils de sa relativité à l'égard de son père et celle de la « corrélativité » de ce dernier à l'égard de son fils, peut-elle pareillement être soutenue lorsqu'il s'agit de Dieu (le père inengendré) et de l'homme (le fils engendré)? Dans son débat avec les Ariens, Augustin tente de dénouer cette question. Les Ariens soutenaient que tout ce qui se dit de Dieu (tout prédicat) se dit selon la substance (plutôt que selon l'accident). Or, le statut substantiel de tout prédicat divin vise, chez les Ariens, à montrer que la différence entre le Père et le Fils est elle-même une différence substantielle : si deux prédicats *différents* sont attribués substantiellement au Père et au Fils, c'est que le Père et le Fils sont eux-mêmes deux substances différentes. Or, dans la réponse qu'il adresse aux Ariens, Augustin substitue à la structure « substance–accident » l'alternative « substance–relation » : « Mais en Dieu point d'attribution au titre de l'accident parce qu'en lui il n'y a rien de mobile. Il ne s'ensuit pas, toutefois, que toute attribution ait un sens substantiel. Il y a en effet la relation, par exemple, le Père est relatif au Fils et le Fils relatif au Père, qui n'est pas un accident. » Or ici, le relatif (*ad aliquid*) ne constitue un accident que dans la mesure où il réfère à une chose créée (un homme peut ou peut ne pas être père), mais non lorsqu'on se réfère à l'être increé qu'est Dieu, dont la relation avec le Fils est éternelle, puisque c'est de toute éternité que le Fils est engendré. Bien entendu, ces quelques commentaires mériteraient d'infinies nuances. Voir Augustin, *La Trinité*, V, V, 6, in *Œuvres de Saint Augustin* 15, traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, pp. 433-435 ; voir aussi Laurent Villevieille, « La critique

Mais d'où, encore une fois, peut bien venir le monde créé ? Pour Augustin, il n'y a d'être, avant la création du monde, que l'Être même qu'est Dieu. Une seule substance, la substance divine. Substance que nous savons immuable, donc indivisible. Aussi, aux yeux d'Augustin, le monde ne peut avoir qu'une seule origine : le vide, rien, l'absence de substance, le néant. Ainsi, en réaction au matérialisme radical que professaient les manichéens, en vertu duquel Dieu était « un corps brillant et immense », et l'homme « un morceau de ce corps », Augustin enseignera la création ex nihilo. Il n'en peut d'ailleurs être autrement, car affirmer que le monde a été créé à partir de la substance même de Dieu, c'est admettre qu'une partie de la substance divine puisse devenir, comme l'est le monde créé, finie, muable et corruptible, ce qui contredirait tout ce qu'il estime être vrai de l'essence divine. Alors qu'aucune matière n'existait encore, Dieu a voulu que le monde fût, et le monde fut.¹⁷⁴

Le fils rebelle

« Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu deviendras passible de mort. [...] Mais] la femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir, et qu'il était, cet arbre, désirable pour acquérir le discernement. Elle prit de son fruit et mangea. Elle en donna aussi à son mari, qui était avec elle, et il mangea. »¹⁷⁵

Mais alors se pose le problème du mal, dont Dieu lui-même paraît avoir prévu le surgissement dans le monde qu'il vient de créer, notamment lorsqu'il adresse à l'homme ce qui constitue le premier (et le seul) avertissement lancé à une de ses créatures, dans la foulée de leur création. Dieu crée l'homme et la femme, il les crée à son image, leur ordonne d'être fécond et de se multiplier, déclare qu'ils auront autorité sur les règnes minéral, végétal et animal, leur fait connaître (en leur faisant nommer) l'ensemble des animaux, puis leur aménage un magnifique jardin, apparemment paisible et agréable, et les y installe, jardin où leurs jours heureux pourront se poursuivre librement, sans connaître l'effort, la douleur, l'hostilité, la domination, la

augustinienne des Catégories d'Aristote », in *Revista Filosófica de Coimbra*, n° 43, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2013, pp. 160-161.

¹⁷⁴ Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, *Op. Cit.*, p. 247.

¹⁷⁵ *Genèse*, 2, 17 et *Genèse*, 3, 6, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, pp. 33-34.

dégénérescence et la mort. Mais Dieu pose une condition : le premier couple doit obéir au commandement de Dieu de ne point manger les fruits d'un arbre, un seul, que Dieu a placé au centre même du jardin, et qu'il prend la peine de nommer l'Arbre de la connaissance du bien et du mal. Or, il y a là plusieurs questions difficiles. Pourquoi avoir imposé cette limite à l'action de l'homme, pourquoi avoir fait de cet arbre-là l'objet d'une telle limite, pourquoi fallait-il même informer l'homme qu'il avait la capacité de désobéir au commandement divin, pourquoi avoir annoncé à l'homme, à l'avance, quel allait être son châtement s'il s'avisait d'exercer cette capacité, et pourquoi, enfin, avoir choisi ce châtement là ? Tentons de comprendre.

Lorsqu'il adhérait encore au manichéisme, Augustin accordait volontiers à Dieu les attributs du Bien suprême, soit ceux de l'incorruptibilité, de l'inviolabilité et de l'immuabilité : « [...] je voyais et j'étais certain que ce qui peut se corrompre est inférieur à ce qui ne le peut ; ce qui ne peut subir de violence, je le mettais sans hésiter au-dessus de ce qui est sujet à la violence ; ce qui ne souffre aucun changement, je l'estimais supérieur à ce qui peut changer. »¹⁷⁶ Or, un simple regard en lui et autour de lui suffisait sans doute à cette époque pour convaincre Augustin de l'existence concrète d'un autre Principe tout aussi formidable, celui du Mal, qu'il imaginait alors engagé dans un affrontement permanent et éternel avec le principe opposé, celui du Bien, c'est-à-dire Dieu. Le monde créé avait été conçu de telle sorte qu'il constituait le point de convergence de ces deux principes antinomiques, et il semblait en avoir été pareillement depuis le commencement du monde. Les récits de la Création de la Genèse sont éloquentes à cet égard : si le bien est au rendez-vous à toutes les étapes de la Création¹⁷⁷, le mal, quant à lui, ne tarde toutefois pas à se manifester dans le monde. En effet, on se rend vite compte dans le Second récit de la Création que le mal est d'abord **a**) produit par les êtres physiques, animés ou non, dotés d'une âme ou non et ce, en raison semble-t-il de leurs limites et de leurs défauts naturels (la terre produit des épines et des chardons, le serpent est de mauvaise foi et trompe ses victimes, l'homme et la femme sont envieux et désobéissants, etc.) et, d'autre part, le mal est **b**) subi par les êtres créés (la terre devient moins fertile, le serpent est subitement maudit entre tous les bestiaux, l'homme et la femme perdent leur immortalité, etc.). Qui plus est, ce qui contribue à

¹⁷⁶ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre VII, I,1, *Op. Cit.*, pp. 577-579.

¹⁷⁷ *Genèse*, I 10, I 12, I 18, I 21, I 25, I 31 ; in *Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, pp. 31-32.

renforcer l'hypothèse manichéenne d'un équilibre des forces entre les deux principes corporels du Bien et du Mal (c'est-à-dire des principes de lumière et d'obscurité ayant une qualité physique) est l'idée qu'il n'est, somme toute, pas incohérent dans la pensée manichéenne d'attribuer au Principe du mal les mêmes qualités d'incorruptibilité, d'invulnérabilité et d'immuabilité accordées par ailleurs au Principe divin du Bien. L'un et l'autre principes, alors, occuperaient les extrémités opposées de l'ordre moral.¹⁷⁸ Ainsi, Augustin était-il convaincu à cette époque d'avoir trouvé une sorte de proto-théodicée susceptible de résoudre le paradoxe de la coexistence persistante du bien et du mal, dans un monde pourtant créé par un Dieu à la fois tout puissant et parfaitement bon.

Or, dans la foulée de sa conversion au christianisme, Augustin comprend vite qu'il lui fallait trouver une solution différente à ce paradoxe fondamental. Augustin abandonne d'abord l'idée que l'essence divine puisse être corporelle, et adopte plutôt celle que sa nature, au contraire, devait être spirituelle (étant donnée, pour le dire simplement, la supériorité des êtres spirituels relativement aux êtres corporels). Par conséquent, Augustin en vient à réfuter le modèle manichéen en vertu duquel deux forces antagonistes structurent un monde essentiellement matériel, pour lui préférer l'idée d'un monde créé constitué d'esprit et de matière, essentiellement bon, bonté qui s'explique par le fait que le monde est l'œuvre du Bien suprême, Dieu, Principe spirituel immuable.¹⁷⁹ Mais cette première évolution, qui l'amène à se représenter le monde comme dualité « esprit-matière », ne suffit pourtant pas à elle seule à exclure la possibilité de l'existence réelle, positive, d'un Principe du Mal qui serait incorruptible, inviolable et immuable. Il lui faudra, si l'on peut dire, une seconde évolution pour s'en convaincre, celle dont l'idée de la Souveraineté divine sera le point de départ. Plus précisément,

¹⁷⁸ William Mann, « Augustine on evil and original sin », in *The Cambridge Companion to Augustine*, Eleonore Stump et Norman Kretzmann (Editeurs), Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 40.

¹⁷⁹ « Comme donc tous les biens, grands ou petits, parmi tous les degrés des choses, ne peuvent être sinon par Dieu, et que toute nature, en tant que nature, est un bien, aucune nature ne peut être sinon par le souverain et vrai Dieu : car tous les biens, même non souverains mais proches du souverain bien, et encore tous les biens même les plus petits, qui sont loin du souverain bien, ne peuvent être sinon par le souverain bien lui-même. Ainsi, tout esprit muable et tout corps est par Dieu. Et cela est toute la nature créée, car toute nature est esprit ou corps. L'esprit immuable, c'est Dieu. L'esprit muable, c'est une nature créée mais meilleure que le corps. Le corps n'est pas esprit, mis à part le vent appelé aussi *spiritus*, parce que, bien qu'invisible, sa force est bien sensible. » Saint Augustin, *La nature du bien*, I, 1, in *Œuvres de Saint Augustin* 1, traduction, introduction et notes par B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, p. 441.

lorsque le monde est compris comme devant son être à l'acte créateur d'un Dieu Souverain (l'Être suprêmement souverain, souverainement bon, juste et immuable)¹⁸⁰, il devient difficile, sur les plans logique, ontologique et causal, d'imaginer la possibilité qu'un principe autre puisse exercer sur lui une quelconque domination. La souveraineté divine constitue donc une des clés du problème du mal. Or, comme nous l'écrivions plus haut, Dieu tire sa souveraineté du fait qu'il est le Créateur de toutes choses, l'Être nécessaire duquel toute chose créée a reçu son être contingent.

Bref, après sa conversion, l'idée qu'Augustin se fait de Dieu change considérablement, et il en vient à comprendre que toute solution cohérente (et définitive) au problème du mal doit nécessairement comporter trois éléments : **a**) Dieu doit être suprêmement souverain (il ne doit être assujéti à aucun être ou principe autre que lui-même), **b**) tout ce que Dieu crée doit être bon (c'est-à-dire que, parce qu'il est lui-même suprêmement bon, il serait inconséquent qu'il puisse créer quoi que ce soit qui ne le serait pas), et **c**) le monde qu'il crée doit avoir été tiré du néant (puisque, de tout temps, le monde s'est laissé corrompre par le mal, comme le montre déjà le *Second récit de la création*, le monde ne peut avoir été créé à partir d'une partie de la substance divine, puisque celle-ci est incorruptible, inviolable et immuable, alors que le monde ne l'est pas). Par conséquent, si avant de créer le monde, Dieu n'avait encore donné l'être à rien, et que seul son propre être était, alors, dans l'acte de création du monde, Dieu se doit d'avoir donné non seulement l'être aux créatures appelées à peupler le monde (animées ou non, dotées d'une âme ou non, etc.), mais leur a aussi donné, et en même temps, la matière même avec laquelle les créatures ont été créées, matière qu'il informe grâce à l'acte créateur. « Car c'est du néant, non de toi qu'elles ont été faites par toi, non de quelque matière qui ne fût pas tienne ou qui eût été auparavant, mais d'une matière « concrétée », c'est-à-dire d'une matière créée par toi en même temps, parce que tu as donné à cette informité, sans aucun intervalle de temps, sa forme. »¹⁸¹

¹⁸⁰ Saint Augustin, *La nature du Bien*, Chapitres I, VI, XII, XIX, in *Œuvres de Saint Augustin* 1, traduction, introduction et notes par B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée de Brouwer, 1949. pp. 441, 445-447, 451 et 457.

¹⁸¹ Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre XIII, XXXIII, 48, *Op. Cit.*, p. 517. Plus tôt, au Livre XII des *Confessions*, Augustin note également : « [...] Seigneur Dieu tout-puissant, c'est toi, dans le principe qui est de toi, dans ta sagesse qui est née de ta substance, qui a fait quelque chose, et du néant. Oui, tu as fait le ciel et la terre, sans les faire de toi ; sinon il y aurait quelque chose d'égal à ton fils unique et par le fait à toi aussi, et il ne conviendrait absolument pas qu'il y eût quelque chose d'égal à toi qui ne fût pas issu de toi ; et, hormis toi, il n'y avait rien d'autre dont tu aurais pu les faire, ô Dieu, Trinité une et Unité trine. Voilà pourquoi c'est du néant que tu as fait le

Ainsi, s'il est possible pour Dieu de créer un être « semblable » à lui¹⁸², il lui est toutefois strictement impossible de créer un être « égal » à lui.¹⁸³ Toute chose créée est susceptible de changement précisément parce qu'elle tire son origine du néant. Mais une fois sorti du néant, l'être que Dieu décide de donner à ses créatures, s'il n'est pas maintenu dans l'existence par Dieu lui-même, sera appelé à s'effriter, graduellement mais inexorablement, et après un moment relativement court, celui de la vie d'un individu, à retourner d'où il vient¹⁸⁴, dans le néant.

Mais alors, si Dieu est le seul être véritablement nécessaire, et s'il ne lui est possible de créer qu'un monde qui lui soit radicalement inférieur, pour quelle raison, peut-on se demander, a-t-il bien pu vouloir créer un tel monde ? Autant demander, répond Augustin, pourquoi Dieu veut-il ? Pour répondre à cette question, Augustin reprend l'argument de la supériorité du Créateur (l'Être incréé) relativement à sa création (l'être créé), c'est-à-dire l'idée qu'il existe une structure hiérarchique universelle qui organise les rapports entre la cause (l'être relativement supérieur à son effet) et l'effet produit par celle-ci (l'être relativement inférieur à sa cause) ou, pour le dire autrement, entre le père et son fils. « Si donc ils disent : “ Pourquoi Dieu a-t-il décidé de faire le ciel et la terre ? ”, il faut leur répondre qu'ils doivent d'abord comprendre la puissance de la volonté humaine, s'il désirent connaître la volonté de Dieu : en effet, ils cherchent à connaître les causes de la volonté de Dieu, alors que c'est précisément la volonté de Dieu qui est la cause de tout ce qui est. Car, si la volonté de Dieu a une cause, c'est qu'il y a quelque chose qui précède la volonté de Dieu, ce qu'il est interdit de croire. Si donc quelqu'un dit : “ Pourquoi Dieu a-t-il fait le ciel et la terre ? ”, c'est qu'il cherche quelque chose de supérieur à la volonté de Dieu : or on ne peut rien trouver qui lui soit supérieur. Que la témérité humaine se modère donc et qu'elle ne

ciel et la terre, une grande chose et une petite chose, puisque tu es tout-puissant et bon pour faire toutes choses bonnes, le grand ciel et la petite terre. Toi, tu étais, et le reste, c'était le néant, d'où tu as fait le ciel et la terre deux sortes d'êtres [...] » Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre XII, VII, 7, *Op. Cit.*, pp. 353-355.

¹⁸² « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. » *Genèse* 1, 27, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 32.

¹⁸³ Remarquons toutefois que, dans l'Éden, Ève se fait en quelque sorte suggérer le contraire : « Le serpent répliqua à la femme : “ Pas du tout ! Vous ne mourrez pas ! Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal. ” » *Genèse* 3, 4, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 33.

¹⁸⁴ Notons que le premier péché retire à l'homme son accès à l'arbre de vie, dont les fruits lui permettaient de conserver la force de vie. L'homme n'a donc pas été créé immortel et son maintien en vie a toujours été du ressort de son Créateur. Voir Jean-Jacques Von Allmen (direction), *Vocabulaire biblique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1956, p. 224.

cherche pas ce qui n'est pas, de peur de ne pas trouver ce qui est. »¹⁸⁵ Éviter de chercher ce qui n'est pas... rien, en effet, dans l'esprit d'Augustin, ne porte à croire qu'il existerait une sorte d'obligation pour Dieu de créer le monde.¹⁸⁶

Par ailleurs, si l'on prend en compte les limites considérables à l'intérieur desquelles le monde semble être enfermé, dans quelle mesure pouvons-nous raisonnablement qualifier ce monde de « bon » ? À cela, Augustin juge utile de faire accorder la sémantique à l'ontologie : « “ Pourquoi Dieu a-t-il décidé de faire le ciel et la terre ? ” – car nous ne disons pas que ce monde est le contemporain de Dieu, puisque ce monde ne relève pas de la même éternité que l'éternité de Dieu : de fait, le monde a été fait par Dieu, et c'est avec cette création faite par Dieu que les temps ont commencé à exister ; et c'est pourquoi ils sont appelés “ temps éternels ”. Mais ces temps ne sont pas éternels comme Dieu est éternel, car Dieu existe avant les temps, lui qui est l'artisan des temps ; de même que tout ce que Dieu a fait est très bon, mais n'est pas bon de la même manière dont Dieu est bon, car lui, il les a faites, tandis qu'elles, elles ont été faites ; et il ne les a pas engendrées en les tirant de lui-même, en sorte qu'elles soient ce qu'il est lui-même, mais il les a faites de rien, si bien qu'elles ne sont égales ni à celui par qui elles ont été faites, ni à son Fils, par l'intermédiaire de qui elles ont été faites ; cela est juste en effet. »¹⁸⁷ Mais la position plus générale d'Augustin sur le lien entre la Bonté divine et la bonté du monde créé s'avère parfois plus difficile à saisir. De manière cohérente avec l'absence d'obligation divine à même créer un monde, quel qu'il soit, Augustin soutient que le ciel et la terre, la matière corporelle et « l'ébauche de la création spirituelle » n'ont absolument aucun « mérite » à l'égard de leur Créateur, c'est-à-dire que, même si les être créés, du moins certains d'entre eux, s'avéraient de piètre qualité (« invisible, inorganisée [...] semblable à l'abîme », etc.), le simple fait pour eux de posséder l'existence devrait en quelque sorte suffire à leur bonheur (ontologique) et annuler chez eux tout désir de réclamer auprès de Dieu une plus grande perfection, qu'elle fût corporelle, spirituelle, voire même existentielle (car aucun être potentiel n'est en droit de reprocher à Dieu de ne pas avoir été créé). « De même en effet que, pour un

¹⁸⁵ Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les manichéens*, Livre I, II, 4, traduction par P. Monat, in *Œuvres de Saint Augustin* 50, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004, p. 167.

¹⁸⁶ William Mann, *Op. Cit.*, p. 43.

¹⁸⁷ Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les manichéens*, Livre I, II, 4, traduction par P. Monat, in *Œuvres de Saint Augustin* 50, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004, pp. 165-167.

corps, être n'est pas la même chose qu'être beau, sans quoi il ne pourrait être difforme ; de même aussi, pour un esprit créé, vivre n'est pas la même chose que vivre sagement, sans quoi il serait immuablement sage. »¹⁸⁸ La position d'Augustin là-dessus est limpide. Par contre, ailleurs, Augustin note que si le monde, ou plus généralement, « Tout ce que Dieu a fait est très bon »¹⁸⁹, c'est parce que pour Dieu la bonté constitue une condition *sine qua non* de la création divine d'une chose : « Dieu certes n'a pas attendu d'avoir achevé cette œuvre pour savoir qu'elle était bonne : bien plus, aucun être n'aurait été fait, s'il lui était resté inconnu. Pour lui donc, voir que son œuvre est bonne – et s'il ne l'avait pas vu avant de la créer, il ne l'aurait pas faite – ce n'est pas l'apprendre, c'est nous l'enseigner. »¹⁹⁰ Si Dieu « sait » ses créatures bonnes, cette bonté des choses ne résulte toutefois pas de la volonté divine de corriger une quelconque imperfection dont il serait la cause. En somme, il nous apparaît qu'Augustin partage l'analyse que fait Platon qu'« un Dieu bon crée [nécessairement] ce qui est bon »¹⁹¹, mais ne va pas jusqu'à soutenir, comme le fait Platon, que tout ce que Dieu crée est nécessairement toujours le « meilleur », c'est-à-dire possédant le plus haut degré possible de bonté. Non. Dieu n'en a d'ailleurs ni l'obligation, ni le projet, et un rapide coup d'œil sur le monde créé suffit pour s'en convaincre. Ce qu'il faut retenir, par contre, insiste Augustin, est l'idée simple que, le fait qu'une créature se soit fait donner l'être constitue en soi une bonne raison d'estimer bonne cette créature.

Comment, alors, expliquer l'existence du mal ? Pour démystifier cette question, il nous serait utile de voir, dans un premier temps, que même si l'on accepte l'idée que toute chose soit bonne, il faut reconnaître en même temps que toute chose ne possède pas toujours le même degré de bonté. Ainsi, si les choses sont toutes (plus ou moins) bonnes, c'est parce qu'elles ont été créées avec plus ou moins de beauté, de grandeur, de force (ou d'ordre), du moins lorsqu'on les compare à leur Créateur. Dieu, explique Augustin, constitue le modèle même de ce qu'est le

¹⁸⁸ Augustin, *Les Confessions*, Livre XII, II, 3, *Op. Cit.*, p. 429.

¹⁸⁹ Saint Augustin, *Sur la genèse au sens littéral, livre inachevé*, Livre I, 3, in *Œuvres de Saint Augustin* 50, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004, p. 399.

¹⁹⁰ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XI, XXI, *Op. Cit.*, p. 93.

¹⁹¹ Voir Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XI, XXI, *Op. Cit.*, p. 95, où Augustin fait référence à un passage du *Timée* de Platon : « Aussi, chaque fois qu'un démiurge fabrique quelque chose en posant les yeux sur ce qui toujours reste identique [...] tout ce qu'il réalise en procédant ainsi est nécessairement beau. » Voir Platon, *Timée*, 28a, traduction par Luc Brisson, in *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011, p. 1989.

mode d'un être, sa beauté et l'ordre dont il est constitué¹⁹². Aussi, Dieu est-il par nature infiniment supérieur à toute créature quant à ces trois attributs. Or, chez les être créés, le degré de bonté, qui n'est d'ailleurs jamais nul (car si c'était le cas, ils n'existeraient tout simplement pas, ou auraient cessé d'exister), peut être mesuré précisément sur la base des trois attributs de la mesure, du nombre et de l'ordre : la densité ontologique des trois attributs serait alors directement proportionnelle à celle du degré de bonté.¹⁹³ Dit plus simplement, toute chose est d'une certaine manière bonne, mais certaines le sont plus que d'autres. « Car le secret même de cette utilité est une épreuve pour notre humilité ou une mortification pour notre orgueil, puisqu'une nature n'est jamais un mal et que ce mot ne désigne qu'une privation de bien. Mais de la terre jusqu'au ciel, du visible jusqu'à l'invisible, il est des biens supérieurs à d'autres : et ils devaient être inégaux pour exister tous. »¹⁹⁴ Mais s'il est possible, dans le monde créé, de mesurer le degré de bonté des différentes créatures, il serait par conséquent possible de positionner les créatures sur une sorte d'échelle hiérarchique montrant leur importance ontologique relative : l'on verrait alors qu'un être matériel est inférieur à un être spirituel, un être animé supérieur à un être inanimé, un être spirituel rationnel supérieur à un être spirituel qui ne l'est pas, ainsi de suite. Par ailleurs, l'utilisation des trois attributs que sont la mesure, le nombre et l'ordre, suggère que le degré de bonté est lié, fondamentalement, au degré d'intégrité et de complexité structurelle des êtres. Mais ce critère cache une subtilité importante : **a**) pour les êtres purement matériels, une structure plus complexe (celle d'une protéine, par exemple) annonce un plus haut degré de bonté que celui d'êtres qui seraient dotés d'une structure moins complexe (celle d'un acide aminé, par exemple), tandis que **b**) pour les être spirituels, le rapport est inversé – l'unité du concept du cheval, pour prendre cet exemple, est à la fois plus simple et ontologiquement supérieure (puisque ce concept résume avec une économie de moyens une plus grande quantité de réalité) à la multitude que serait l'énumération de chaque individu vivant de cette espèce à un moment donné. Suivant ce raisonnement, l'Être suprêmement bon qu'est Dieu,

¹⁹² Beauté, grandeur, force, ordre, mode... les termes utilisés pour exprimer ces trois attributs varient selon les traductions. Ailleurs, Augustin parlera de « mesure, de nombre et d'ordre ». Voir Saint Augustin, *Le libre arbitre*, II, 20, 54, in *Œuvres de Saint Augustin* 6, traduction, introduction et notes par Goulven Madec, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1999, p. 377.

¹⁹³ « En effet, plus les êtres ont de mode, de forme et d'ordre, meilleurs ils sont. Moins ils ont de mode, de forme et d'ordre, moins ils sont bons. » Saint Augustin, *La nature du bien*, III, 3, in *Œuvres de Saint Augustin* 1, traduction, introduction et notes par B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, p. 443.

¹⁹⁴ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XI, XXII, *Op. Cit.*, p. 99.

ne peut être que suprêmement simple (il est l'Un) et suprêmement intègre (il est absolument immuable). Cependant, la juste évaluation du degré de bonté des choses n'est pas immédiatement à la portée de tous, car pour Augustin, un des problèmes liés à l'évaluation que font les êtres humains du degré de bonté des êtres spirituels est que le modèle dont ils se servent pour cette évaluation est construit à partir des critères propres aux êtres matériels.¹⁹⁵

Bref, dès lors qu'il est possible de déceler chez une créature ne serait-ce qu'un degré infime de mesure, de nombre et d'ordre (et il est possible d'en déceler dans la totalité des êtres créés existants), la créature ainsi mesurée peut alors être considérée comme bonne (bien que parfois, à un degré infinitésimal). Ainsi, si l'on accepte l'idée qu'un être ne peut être bon et mauvais concurremment (au même moment et relativement au même objet), et que l'on cautionne également l'analyse selon laquelle tout être est (plus ou moins) bon, alors nous sommes en droit de conclure que le mal, chez les être créés, n'existe tout simplement pas. Et si telle est la réalité, ce qui distinguerait une créature dite un peu mauvaise d'une créature ayant la réputation d'être considérablement mauvaise, est le niveau de privation du bien observé chez l'une et l'autre créature (et non plus de l'abondance relative de mal). « Ces questions me troublaient dans mon ignorance, et alors que je m'éloignais de la vérité, je croyais aller vers elle, parce que je ne savais pas que le mal n'est que la privation du bien, à la limite du pur néant. »¹⁹⁶

Pour Augustin, cette nouvelle façon de comprendre le mal impliquait l'abandon de sa solution manichéenne au paradoxe de la coexistence persistante du bien, du mal et d'un Dieu tout puissant et parfaitement bon. La nouvelle solution qu'Augustin propose, qu'il souhaite constituer une réponse satisfaisante pour ceux qui se demandent comment Dieu en vient à rendre possible une telle privation de bien dans l'être de ses créatures, comporte deux volets. D'une part, puisque toute la création a initialement été tirée du néant, la raison pour laquelle les êtres créés sont corruptibles, vulnérables et soumis aux changements, s'explique par le fait qu'ils se caractérisent par une propension naturellement à se déformer puis à retourner à leur état substantiel (ou à leur matière) initial, le néant. D'autre part, il faut considérer le problème (que nous avons évoqué plus haut lorsque nous discutons de l'enjeu divin présumé motivant le consentement libre de sa grâce

¹⁹⁵ William Mann, *Op. Cit.*, p. 44.

¹⁹⁶ Augustin, *Les Confessions*, Livre III, VII, 12, *Op. Cit.*, p. 385.

aux hommes) de la subjectivité humaine, en vertu de laquelle l'homme peine à évaluer correctement (c'est-à-dire à adopter la perspective de Dieu, ce qui n'a rien d'étonnant) la valeur, voire même le bien-fondé des privations de bien dont les êtres font l'objet, surtout lorsque la raison d'être de ces privations vise « un bien » qui se situe à une échelle autre que celle à laquelle se trouve la personne individuelle qui déplore ces privations (les êtres créés étant enfermés, nous l'avons vu, dans un segment de temps et d'espace restreint). Tristement, remarque Augustin, cette limite liée à la subjectivité prive souvent l'être humain de la sagacité qui lui est nécessaire pour mieux évaluer le bien des choses, notamment lorsque celui-ci se situe sur un horizon temporel qui dépasse les limites de sa propre existence (difficile à comprendre, par exemple, pour la femme de Perezollo Santi, grand-père du peintre italien Raphaël, le jour où son mari meurt, que sa perte était en soi bonne, pour la raison qu'elle constituait un événement nécessaire dans l'ordre naturel des choses, ordre dans lequel l'enchaînement naturel des êtres allait conduire, des années plus tard, à une « abondance de bien », par exemple le jour où son petit-fils Raphaël peignit son *École d'Athènes*, ou cet autre jour où il termina ses *Trois Grâces*). Il en résulte, plus généralement, une méprise chez l'homme quant à la structure de l'univers, voire à la nature même des choses, méprise dont l'homme n'a souvent pas conscience, aveuglé qu'il est dans l'orgueil et la démesure. Si l'homme pleure, par exemple, la disparition de ses proches ou déplore la disparité des degrés de bien observables entre les individus, c'est souvent parce que l'homme a du mal à concevoir le bien que rend possible l'enchaînement temporel ordonné des choses et l'agencement hiérarchique des êtres vivants. Si les êtres humains viennent à l'existence puis qu'ils en repartent, et s'ils diffèrent les uns des autres, peut-être contribuent-ils ainsi, souvent sans le savoir (puisque pour le savoir il leur faudrait pouvoir se représenter sur une échelle temporelle plus grande que celle sur laquelle se déroule leur propre existence), au développement des grandes civilisations.¹⁹⁷

¹⁹⁷ « Si l'on venait à dire : “ il n'était pourtant ni difficile ni pénible pour le Dieu tout-puissant de ménager à toutes œuvres ce qui leur convient en leur ordre, de telle façon qu'aucune créature n'aboutisse au malheur ; car ce n'était un cas ni d'incapacité de sa toute-puissance ni de malveillance de sa bonté ” ; je répondrais que l'ordre des créatures, de la plus élevée à la plus basse, descend en degrés si bien ajustée que c'est malveillant de dire : “ celle-ci aurait dû exister ”, et malveillant de dire : “ celle-ci n'aurait pas dû exister ”, et malveillant encore de dire : “ celle-ci aurait dû être de telle façon. ” [En disant cela,] ou bien on veut ajouter à la perfection de la créature supérieure, et c'est exagération et injustice, ou on veut supprimer l'inférieur, et c'est méchanceté et malveillance. » Saint Augustin, *Le libre arbitre*, III, 9, 24, *Op. Cit.*, p. 429.

La damnation des fils

Subjectivité, orgueil, aveuglement, démesure... le mal n'affecte pas seulement la structure de l'être, mais influence ou même détermine la qualité morale des choix et des actions que permet le libre arbitre dont les êtres de raison sont dotés, principalement l'être humain. Les fautes que nous commettons résultent précisément des actions où nous engage notre volonté libre. Mais la définition du mal comme privation du bien nous oblige à modifier notre façon d'envisager les différentes formes que prennent, chez l'être humain, l'actualisation du mal, ou si l'on préfère, l'acte de pécher. Pour Augustin, l'action mauvaise issue de la volonté d'un homme, ne résulte pas du désir éprouvé à l'égard d'une chose mauvaise en soi (une chose qui incarnerait le mal), mais bien plutôt de l'abandon (du désintérêt, du mépris, de la suppression) d'une chose dotée d'un degré relativement plus élevé de bien (une chose « bien » meilleure), pour une autre qui en possède un degré relativement moins élevé (une chose « bien » pire). Lorsqu'un homme commet un péché, dit Augustin, il se saisit puis abuse d'une chose essentiellement bonne (toute chose est bonne, rappelons-nous) afin d'en faire un usage mauvais¹⁹⁸. « Comme je l'ai dit, le péché n'est pas un désir tourné vers une mauvaise nature mais un renoncement à une nature meilleure. Voilà pourquoi c'est l'acte qui est mauvais, et non pas la nature dont use mal celui qui pêche. Ainsi le mal c'est d'user mal d'un bien. »¹⁹⁹ Et c'est précisément ce qui se produit dans le Jardin d'Éden : « Pour ma part, à mesure que j'y réfléchis davantage, je ne puis dire comment me plaît l'opinion de ceux qui pensent que le fruit de cet arbre²⁰⁰ n'était aucunement nocif – car celui qui a fait toutes choses très bonnes n'avait pas créé quelque chose de mauvais dans le paradis, – mais que le mal vint pour l'homme de la transgression du précepte. »²⁰¹ Lorsque le premier couple, après se l'être fait interdire par le Créateur, choisit tout de même, grâce au libre mouvement de sa volonté (liberté en soi bonne, parce que sans elle, notre couple édénique ne saurait faire la différence entre agir correctement ou agir incorrectement), de prendre un fruit de l'arbre et de le manger, ce qu'il fait essentiellement, nous dit Augustin, est de se détourner d'un Bien immuable

¹⁹⁸ « Le péché [...] réside non dans les choses elles-mêmes, mais dans leur usage illégitime. » Saint Augustin, *Sur la genèse au sens littéral, livre inachevé*, Livre I, 3, *Op. Cit.*, p. 399.

¹⁹⁹ Saint Augustin, *La nature du Bien*, Chapitre XXXVI, *Op. Cit.*, p. 479.

²⁰⁰ L'arbre de la connaissance du bien et du mal, voir *Genèse 2, 17*, in *La Bible de Jérusalem*, *Op. Cit.*, p. 33.

²⁰¹ Saint Augustin, *La genèse au sens littéral*, Livre VIII, VI, 12, *Op. Cit.*, p. 29.

(Dieu, sa volonté), de l'abandonner, puis de se tourner vers un Bien muable (et inférieur, le fruit, certes, mais aussi l'homme lui-même), qu'il substitue au premier. L'homme et la femme abandonnent un Bien ontologiquement supérieur pour le remplacer par un bien ontologiquement inférieur. Voilà ce qu'Augustin entend par le mal. Voilà leur péché. Le premier. Le plus déterminant, pour un monde qui vient tout juste de faire son entrée dans l'existence.

« Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas [...] »

Le fruit, dont la consommation a fait l'objet d'une interdiction divine, devient pour cette raison un objet de désir pour l'homme et la femme. Dieu n'explique pas les raisons de son interdiction. Mais il fournit à l'homme toute l'information qu'il lui faut pour lui permettre de comprendre qu'il lui serait possible de manger les fruits de l'arbre, ce qui revient à faire à l'homme le don (divin) du libre arbitre. L'homme apprend en effet **a**) que le fruit existe, **b**) qu'il peut être mangé, **c**) qu'il est physiquement accessible à l'homme (Dieu va même jusqu'à faciliter l'accès à l'arbre en le plaçant au centre même du jardin), **d**) qu'il est bon à manger (Ève ne tarde pas à le remarquer), **e**) séduisant à voir et, du moins en partie à cause de l'interdiction dont il fait l'objet, **f**) désirable. L'homme fait apparemment l'objet d'une tentation double : il est à la fois incité, par Dieu, d'une part à une action (manger du fruit), ce qu'il fait en éveillant en lui un désir²⁰² (c'est-à-dire en l'informant de la désirabilité et de l'accessibilité du fruit) puis, d'autre part, à une non-action (une inhibition d'action, ne pas manger du fruit) en éveillant en lui une crainte qu'il souhaite inhibitrice (ici, en le menaçant de perdre son immortalité, s'il décidait de rompre le lien de confiance avec Dieu et de se rebeller contre sa volonté, en laissant libre cours à son désir de consommer le fruit). La tentation est double, parce qu'elle s'adresse aux deux parties constitutives de l'être humain, son corps sensible et son esprit. Homme et femme sont chacun

²⁰² Mais le désir, en soi, ne constitue pas encore le péché, car l'être désirant peut encore refuser de donner son consentement à l'intention d'agir pour satisfaire son désir ou, du moins, peut faire ce qui est nécessaire pour supprimer la source ponctuelle du désir. « Avant que la main ou telle partie du corps ait agi, l'acte est déjà accompli par le fait seul que la résolution a été prise de l'accomplir. Rien n'est encore venu frapper les sens extérieurs, et cependant la violation des lois divines est consommée ; le cœur seul s'est prononcé, le corps n'y a pris aucune part. Jamais l'homme n'agit par l'un de ses membres pour agir extérieurement, si déjà le principe de l'acte n'a été posé par la parole intérieure. » Saint Augustin, *De la continence*, II, 3, traduction par M. l'abbé Burleraux, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, lu à l'adresse « <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/continence/index.htm> ».

obligés de choisir entre un plaisir et une souffrance, relativement aux deux dimensions de leur être : **a**) par rapport à leur corps sensible, homme et femme doivent choisir entre le plaisir sensuel de manger le fruit ou la souffrance de n'en pas manger, et **b**) par rapport à leur esprit, ils doivent choisir entre le plaisir spirituel d'obéir à Dieu et la souffrance de perdre sa confiance en lui désobéissant. Comme cela est vrai du bien et de la privation du bien, le plaisir et la souffrance ne sont pas l'apanage de la seule dimension corporelle de l'être humain. L'esprit, autant que le corps, peut aussi désirer et vouloir éprouver du plaisir (tension positive en direction de l'objet désiré), mais aussi craindre et chercher à fuir la souffrance (tension négative en direction opposée de l'objet non désiré). Dans les deux cas, l'être est soumis à une force semblable, mais qui s'exerce dans des directions opposées, force qui le pousse à se mouvoir dans un sens ou dans l'autre. Le dilemme posé au premier couple est donc formidable. Mais, sans cette double tentation, la valeur morale de l'homme, que révèle l'exercice de sa liberté, aurait pu difficilement être mesurée. Parce que l'esprit est ontologiquement supérieur et devrait donc en principe dominer le corps sensible, avoir une plus grande valeur morale aurait dû signifier pour le premier couple sa préférence et sa volonté de faire prévaloir le plaisir de son esprit (en obéissant à Dieu pour le simple bonheur de le faire) ou du moins, sa tentative d'éviter la souffrance de son esprit (de ne pas désobéir à Dieu par crainte de perdre leur degré de bien existentiel déjà acquis). Hélas, Augustin le remarque comme nous, ils ne firent ni l'un ni l'autre.²⁰³

²⁰³ Par ailleurs, bien que, prenant ainsi le contre-pied d'une longue tradition herméneutique (« C'est par la femme que le péché a commencé et c'est à cause d'elle que tous nous mourrons. » *L'Ecclésiastique*, 25, 24, in *Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, p. 1025 ; voir aussi *L'Ecclésiaste*, 7, 26, in *Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, p. 940), nous ne soyons pas d'avis qu'il faille attribuer à Ève une plus grande responsabilité que celle d'Adam pour la première transgression, il demeure intéressant, croyons-nous, d'examiner les particularités de leurs processus décisionnels respectifs. Ainsi, si l'on acceptait l'idée que les parties corporelle et spirituelle de l'être humain possèdent chacune un degré plus ou moins égal de bonté, il nous serait alors possible de soutenir que le texte de la Genèse suggère une distribution égale, entre l'homme et la femme, de la responsabilité du premier péché. Ainsi, à notre avis **a**) la femme semble accorder un poids supérieur aux attraits sensuels (fondés sur les sens) de l'arbre et de ses fruits, mais accorde un poids inférieur à l'attrait moral (fondé sur l'esprit) de l'obéissance due à Dieu, alors que **b**) l'homme semble accorder un poids inférieur à l'attrait moral (spirituel) de l'obéissance due à Dieu, alors qu'il accorde un poids supérieur à l'attrait moral (également spirituel) de sa solidarité relationnelle à l'égard de sa compagne Ève. En vertu d'un tel modèle, nous pourrions de plus ajouter que **a**) la femme, dans son processus décisionnel, se sert d'une approche additive (accordant une plus grande importance aux biens pouvant être ajoutés à l'être – la femme, après tout, est celle à qui Dieu a confié la production des êtres humains), alors que **b**) l'homme utilise une approche soustractive (accordant plus d'importance au bien pouvant être enlevé de l'être – l'homme, quant à lui, n'est-il pas le protecteur, le défenseur des êtres humains). Ces quelques remarques gagneraient, bien entendu, à être approfondies.

Or, comme l'explique Augustin, forcée de choisir, en toute liberté, entre un plaisir spirituel (un bien) et un plaisir corporel (même lorsque celui-ci suppose la privation d'un bien spirituel), la volonté humaine a tendance à renoncer au plaisir spirituel, que sa raison aurait pourtant dû privilégier. Pourquoi ? Si, comme nous le disions plus haut, les objets corporels sont à la fois naturellement bons et peuvent faire l'objet d'un usage mauvais, mais ne sont pas en soi nécessaires pour mener une existence moralement correcte (le fruit défendu, par exemple), certains objets spirituels, au contraire, ne peuvent faire l'objet d'un usage mauvais et sont nécessaires pour mener une existence moralement correcte (l'obéissance, mais aussi les vertus que sont la sagacité, la tempérance et la sagesse, font partie de ceux-là).²⁰⁴ Mais par ailleurs, il existe une catégorie d'objets en quelque sorte intermédiaire, qui ne sont ni objets corporels, ni vertus, mais qui sont à la fois **a**) spirituels, **b**) nécessaires pour mener une existence moralement correcte, mais **c**) peuvent faire l'objet d'un usage mauvais : ce sont les facultés de la volonté, de la raison et de la mémoire. Or, ces facultés sont mobilisées par le libre arbitre, qui s'en sert pour choisir entre les actions correctes (obéir au commandement et renoncer au fruit) ou les actions incorrectes (désobéir et manger le fruit). Le libre arbitre est donc capable de diriger l'action dans un sens comme dans l'autre, vers le bien ou vers le mal, car sans cette capacité permettant de choisir librement, l'homme ne saurait mesurer (ou l'on ne saurait mesurer à son égard) la qualité morale de ses actions. « Ainsi donc la volonté obtient, en s'unissant au bien immuable et commun, les premiers et grands biens de l'homme, tout en n'étant elle-même qu'un bien moyen. En revanche, la volonté pêche si elle se détourne du bien immuable et commun et se tourne vers son bien propre ou un bien extérieur ou un bien inférieur. Elle se tourne vers son bien propre, quand elle veut être son propre maître ; [...] vers un bien inférieur, quand elle aime le plaisir du corps. Ainsi l'homme, devenu orgueilleux, curieux, sensuel, est saisi par une mort ; elle reste néanmoins régie par le gouvernement de la providence divine, qui range toutes choses aux places convenables et rend à chacun selon ses mérites. »²⁰⁵ C'est précisément ce qui se produit dans le jardin d'Éden. L'essence du mal se révèle dans la toute première faute que commet l'homme et cette faute, dans la toute première décision à caractère moral qu'il est appelé à prendre.

²⁰⁴ Saint Augustin, *Le libre arbitre*, II, XIX, 50, *Op. Cit.*, p. 371 ; Voir aussi William Mann, *Op. Cit.*, p. 46.

²⁰⁵ Saint Augustin, *Le libre arbitre*, II, XIX, 53, *Op. Cit.*, p. 375.

L'homme, gonflé d'orgueil (*superbia*²⁰⁶), refuse de se reconnaître dans sa relativité à Dieu, refuse de s'identifier, par l'obéissance, à la volonté divine (c'est-à-dire, refuse de s'y conformer avant d'en connaître les raisons plutôt qu'après), mais souhaite au contraire s'en soustraire, s'en détourner, préférant se replier sur sa subjectivité. L'interdiction divine touchant les fruits de l'Arbre du bien et du mal vise, pour Dieu, mais aussi pour l'homme lui-même (l'océan de commentaires à cet effet en fait foi), à mesurer la qualité morale de l'être humain, en l'obligeant à choisir librement entre deux façons de connaître le bien et le mal : soit par le biais de sa dimension rationnelle (où l'esprit se tourne vers le haut et, se conformant à la volonté objective de Dieu, se contente de connaître le mal par l'intelligence du bien), soit à travers sa dimension corporelle (où l'esprit se tourne vers le bas et, se conformant à la volonté subjective des sens, entreprend de connaître le bien par l'expérience du mal). « Par l'intelligence du bien, le mal est connu, encore qu'il ne soit pas senti ; on s'en tient fermement au bien, de crainte, en le perdant, de faire l'expérience du mal. De même, par l'expérience du mal, le bien est connu : car il sent ce qu'il a perdu, celui qui se trouve mal d'avoir perdu le bien. »²⁰⁷ Aussi, le forçant pour la première fois à choisir entre deux éventualités, le commandement divin provoque chez l'homme à la fois l'éveil de sa réflexion et l'appel de sa liberté. Cependant, puisque la liberté humaine constitue un don consenti aux hommes par Dieu, cette liberté-là n'est pas indépendante de Dieu, mais au contraire relative à Dieu, et le commandement divin fait à l'homme est le signe évident de cette relativité. Or, en exerçant leur liberté comme ils l'ont fait, le premier homme et la première femme ont eux-mêmes provoqué leur « chute », celle qui les fait passer d'un état où ils faisaient une expérience du bien dans laquelle le mal était perçu négativement, à un état où ils

²⁰⁶ « D'aucuns disent en effet qu'il [le démon des saintes Écritures] a été précipité des demeures célestes, parce qu'il a porté envie à l'homme fait à l'image de Dieu. Mais l'envie suit l'orgueil, ne le précède pas : car l'envie n'est pas raison de s'enorgueillir, mais l'orgueil, raison d'envier. Puisque l'orgueil est l'amour de sa propre excellence, que par contre l'envie est la haine de la félicité d'autrui, on voit assez laquelle naît de l'autre. Car celui qui aime sa propre excellence porte envie ou à ses pairs, parce qu'ils lui sont égaux ; ou à ses inférieurs, pour qu'ils ne lui soient pas égaux, ou à ses supérieurs, parce qu'il ne leur est pas égal. » Saint Augustin, *La genèse au sens littéral*, Livre XI, XIV, 18, *Op. Cit.*, p. 259. « Or quel a pu être le commencement de la volonté mauvaise sinon l'orgueil ? Le commencement, en effet, de tout péché est l'orgueil. Mais qu'est-ce que l'orgueil, sinon le désir d'une fausse grandeur ? Perversion de la grandeur, en effet, que d'abandonner le principe auquel l'âme doit s'attacher pour se faire en quelque manière son principe à elle-même ! » Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XIV, XIII, *Op. Cit.*, p. 411.

²⁰⁷ Saint Augustin, *La genèse au sens littéral*, Livre VII, XIV, 32, *Op. Cit.*, p. 59.

sont dorénavant condamnés, et condamnent l'ensemble de l'humanité à venir, à faire une expérience du mal dans laquelle le bien est perçu comme un bonheur perdu.²⁰⁸

...

²⁰⁸ P. Agaësse et A. Soullignac, note complémentaire 3, in Saint Augustin, *La genèse au sens littéral*, Livre VIII, *Op. Cit.*, pp. 509-510.

Conclusion

« Et moi pour la juger que suis-je
Pauvres bonheurs pauvres vertiges
Il s'est tant perdu de prodiges
Que je ne m'y reconnais plus
Rencontres Partances hâtives
Est-ce ainsi que les hommes vivent
Et leurs baisers au loin les suivent
Comme des soleils révolus. »
- Louis Aragon ²⁰⁹

Pour le premier homme et la première femme, l'âge de la félicité dans ce monde aura en somme été d'assez courte durée. L'humanité, qu'ils portaient en eux, ne le connaîtra jamais. Mais l'homme se souviendra longtemps de ce déclin tragique, qui se logera en lui tel un remords dévorant. Sa vie sur terre en prendra aussi un peu la forme, celle d'une chute, d'un éloignement, d'une descente du supérieur à l'inférieur, jusqu'au jour ultime où, passé l'horizon, la lumière disparaîtra. « Comment l'homme serait-il pur, resterait-il juste, l'enfant de la femme ? À ses saints même Dieu ne fait pas confiance, et les Cieux ne sont pas purs à ses yeux. Combien moins cet être abominable et corrompu, l'homme, qui boit l'iniquité comme l'eau. »²¹⁰ Après leur chute, le déclin d'Adam et Ève devient celui, universel et perpétuel, de toute l'humanité : « Il n'est pas d'homme assez juste sur terre pour faire le bien sans jamais pécher. »²¹¹ Et puisque c'est « par la génération » que l'être humain perpétue son existence dans le temps, ce sera également par ce truchement que sa nature transformée se communiquera à l'ensemble de ses descendants : « Vois : mauvais je suis né, pécheur ma mère m'a conçu. »²¹² Plus qu'un simple événement ponctuel, le péché originel entraîne une transformation de l'être de l'homme et de

²⁰⁹ Louis Aragon, « Bierstube Magie allemande » (extrait), in *Le roman inachevé, poèmes*, Paris, Éditions Gallimard, 1967, pp. 68-71.

²¹⁰ *Job*, 15, 14-16, in *La Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, p. 670.

²¹¹ *L'Ecclésiaste*, 7, 20, in *La Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, p. 940.

²¹² *Psaume* 51, 3-7, in *La Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, p. 769.

celui du monde²¹³. Le Créateur, à certains moments, cache mal son exaspération à l'égard de sa créature humaine²¹⁴, mais il n'ira jamais jusqu'à faire table rase du projet divin d'une humanité juste et bonne. L'homme est, après tout, tel qu'il est, ou tel qu'il est devenu, nous dit Augustin ; il ne réussira jamais vraiment à se défaire des contraintes que lui impose sa propre nature. Loin de l'abandonner à son triste sort, Dieu au contraire fournira à l'homme de bonnes raisons de croire, d'espérer et d'aimer (agapè)²¹⁵. Il soutiendra sa créature rebelle d'abord en lui donnant sa Loi, puis en lui donnant les Prophètes (Loi et Prophètes constituant la base scripturaire de l'Ancien Testament), afin de guider l'homme sur « le chemin de Dieu »²¹⁶. Mais Dieu ira encore plus loin, et donnera en outre à l'homme, selon le christianisme, le don du Fils de Dieu lui-même, le Second Adam, celui d'avant la chute, qui fournit à ce titre un exemplaire idéal de l'humanité, Jésus Christ. « Si, par la faute d'un seul, la multitude est morte, combien plus la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus Christ, se sont-ils répandus à profusion sur la multitude. Et il n'en va pas du don comme des conséquences du péché d'un

²¹³ « De même, celui en qui meurent tous les hommes [Adam], n'a pas donné seulement un triste exemple à suivre à ceux qui se font volontairement les transgresseurs de la loi de Dieu ; mais, par la souillure cachée de sa concupiscence charnelle, il a infecté en lui-même tous ceux qui sortent de sa souche corrompue. C'est ce fait, et ce fait seul, qui a dicté l'oracle de l'Apôtre: « Par un seul homme le péché est entré dans le monde ; et par le péché, la mort, qui ainsi a passé dans tous les hommes, parce qu'en lui tous ont péché. » Saint Augustin, *Du mérite et de la rémission des péchés et du baptême des petits enfants*, IX, 10, traduction de M. l'abbé Collery, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, lu à l'adresse

« <http://www.abbaye-champagne.com/themes/textes/augustin/patrologie/44/merite.htm> ».

²¹⁴ Voir *Genèse* 6, 5 – 9, 17, *La Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, pp. 37-39 ; voir aussi *Genèse*, 19, 1-29, in *Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, pp. 48-49. L'idée d'un cataclysme d'origine divine visant l'humanité est ancienne, on la retrouve déjà dans certains récits de l'époque paléobabylonienne : « Utanapišti s'adresse donc là lui, Gilgameš : “ Gilgameš, Je vais te révéler un mystère, Te confier Un secret des dieux ! Tu connais La Ville de Surupak, Sise [Au bord de] l'Euphrate, Vieille cité, Hantée par les dieux. C'est là que l'envie prit aux (plus) grands dieux [De] provoquer le Déluge. [...] Et Ninurta se mit À faire déborder les battages (d'en haut), Tandis que les Dieux infernaux, Brandissant des torches, Incendiaient, de leur embrassement, Le pays (tout entier). Adad déploya dans le ciel Sou silence-de-mort, Réduisant en ténèbres [Tout c]e qui avait été lumineux. [] Bri[èrent] la terre comme un po[t]. Le premier jour Que [souffla la tem]pête, Si furieuse elle souffla, Que [] : Et l'[Anathème pas]sa Sur les h[ommes], comme la Guerre. Personne Ne voyait plus personne : Du ciel, les multitudes n'étaient plus discernables, Parmi ces trombes d'eau. Les dieux Étaient épouvantés par ce Déluge : Prenant la fuite, Ils grimpèrent jusqu'au plus haut du ciel, [...]” » Voir *L'épopée de Gilgameš, Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Tablette XI, 8-14, traduction et présentation par Jean Bottéro, Paris, Édition Gallimard, 1992, pp. 182-184.

²¹⁵ Saint Paul, *Première Épître aux Corinthiens*, 12, 31 – 13,13, in *La Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, pp. 1659-1660.

²¹⁶ « Consolez, consolez mon peuple, dit votre Dieu, parlez au cœur de Jérusalem, et criez-lui que son service est accompli, que sa faute est expiée, qu'elle a reçu de la main de Yahvé double punition pour tous ses péchés. Une voix crie : “ Dans le désert, frayez le chemin de Yahvé ; dans la steppe, aplanissez une route pour notre Dieu. » *Isaïe*, 40, 1-3, in *La Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, p. 1130.

seul : le jugement venant après un seul péché aboutit à une condamnation, l'œuvre de grâce à la suite d'un grand nombre de fautes aboutit à une justification. Si, en effet, par la faute d'un seul, la mort a régné du fait de ce seul homme, combien plus ceux qui reçoivent avec profusion la grâce et le don de la justice régneront-ils dans la vie par le seul Jésus Christ. [...] Comme en effet par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheresse, ainsi par l'obéissance d'un seul la multitude sera-t-elle constituée juste. »²¹⁷ Enfin, de son vivant, Jésus lui-même annonce le don ultime de Dieu, en promettant la venue dans notre monde de l'Esprit, censé éclairer l'homme et l'aider à comprendre le sens de la parole et des gestes du Christ, compréhension qui permettra à celui qui adopte par la foi le christianisme et se fait baptiser, de devenir ce que Paul appelle « l'homme nouveau ». « Mais vous, ce n'est pas ainsi que vous avez appris le Christ, si du moins vous l'avez reçu dans une prédication et un enseignement conformes à la vérité qui est en Jésus, à savoir qu'il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme, qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes, pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement et revêtir l'Homme Nouveau, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité. »²¹⁸

Lorsqu'il entreprend d'expliquer la faute originelle de l'homme, Augustin dispose d'une réflexion riche et féconde, déjà très ancienne. Mais il sera le premier à employer l'expression « péché originel »²¹⁹ et jouera un rôle décisif dans la formulation classique de cette doctrine. Sur le plan historique, on peut se faire une idée de l'édification de la doctrine du péché originel en examinant quatre grands moments : **1)** d'abord, celui du récit biblique de la chute d'Adam et Ève, attribué par les exégètes à la tradition yahviste et ayant reçu sa forme définitive vers mille ans avant notre ère ; **2)** puis, l'Épître aux Romains dans lequel, au premier siècle, Paul entreprend de réécrire le récit de la chute dans une perspective chrétienne et en profite pour décrire le rôle salvifique (ayant le pouvoir de sauver l'humanité du mal) du Christ, que Paul

²¹⁷ Saint Paul, *Épître aux Romains*, 5, 12-21, in *La Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, pp. 1631-1632.

²¹⁸ Saint Paul, *Épître aux Éphésiens*, 4,20-24, in *La Bible de Jérusalem, Op. Cit.*, pp. 1691. Voir aussi Saint Paul, *Épître aux Colossiens*, 3, 9-10, *Ibid.*, p. 1704.

²¹⁹ « Et voici que j'y suis accueilli par le fouet de la maladie corporelle ; et je m'en allais déjà aux enfers, chargé de tous les péchés que j'avais commis et contre toi et contre moi et contre les autres, péchés nombreux et lourds ajoutés au *péché originel* [*originalis peccati*] qui nous enchaîne et nous fait tous mourir en Adam. » Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre V, IX, 16, *Op. Cit.*, pp. 491-493.

oppose à Adam, celui d'après la chute ; **3)** vient ensuite le Ve siècle, pendant lequel Augustin donne sa forme la plus explicite et la plus claire à la doctrine²²⁰. Le concile de Carthage (418) et plus tard celui d'Orange (529) confirmeront l'essentiel de la doctrine augustinienne du péché originel, ce qui facilitera son inscription au patrimoine commun de l'Église d'Occident ; **4)** puis enfin, au Moyen-âge où, au milieu de divergences entre les théologiens de la scolastique, la doctrine fera, au XVIe siècle, l'objet de controverses doctrinales importantes qui obligeront l'Église à prendre position, ce qu'elle fit au concile de Trente, au terme duquel fut enfin réaffirmée solennellement la doctrine d'Augustin.²²¹

Au moment de conclure notre relativement courte exploration, que savons-nous avec certitude, en fin de compte, de la propension humaine à vouloir dépasser les limites de sa propre nature ? À cette question nous sommes tentés de répondre, avant tout, qu'il s'agit-là d'un problème encore plus ardu que nous l'avons envisagé, ayant fait l'objet de nombreuses disputes, et dont un examen plus exhaustif exigerait, pour en mieux saisir les nombreuses nuances, que nous nous y attardions plus longuement. Mais si la certitude est souvent un objectif trop ambitieux, la fréquentation d'Augustin offre le réconfort de ne jamais laisser le lecteur attentif partir les mains

²²⁰ Notamment ici, en commentant Paul : « Car je sais, dit-il, que ce n'est pas le bien qui habite en moi, c'est-à-dire dans ma chair » (Rom., VII, 18). Selon la connaissance il est d'accord, avec la loi, mais en pratique il obéit au péché. 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 [*mortalitatis*] et par la persistance de la sensualité [*voluptatis*] ? 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. » Saint Augustin, *Les deux livres à Simplicien sur diverses questions*, I, 1, 10, in *Œuvres de Saint Augustin* 10, traduction, introduction et notes par G. Bardy, J.-A. Beckaert et J. Boutet, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, pp. 425-427. « Il [Dieu] ne fait pas miséricorde à ceux auxquels il juge, par une justice toute de mystère et entièrement à part des jugements humains, que miséricorde ne doit pas être faite. Insondable, en effet, sont ses jugements, et impénétrables ses voies (Rom., XI, 33). Et cependant, c'est à juste raison qu'il se plaint des pécheurs, comme d'individus que lui-même ne force pas à pécher. Ainsi bien se plaint-il, afin qu'en même temps ceux auxquels il fait miséricorde reconnaissent aussi cet appel ; pour que, tandis que Dieu se plaint des pécheurs, les appelés soient contrits en leur cœur, et se convertissent à sa grâce. Dieu se plaint donc avec justice, en même temps qu'avec miséricorde. » Saint Augustin, *Les deux livres à Simplicien sur diverses questions*, I, 2, 16, *Op. Cit.*, p. 483.

²²¹ A. Vanneste, *Le dogme du péché originel*, traduction par A. Freund, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1971, pp. 6-8.

vides. À vrai dire, Augustin donne accès, à quiconque accepte de s'ouvrir un peu à sa manière d'aborder les choses, voire même, à ceux qui se sentent la force d'imiter son audace à lui, de la remettre en question, à de nombreuses pistes de réflexion permettant d'envisager la nature humaine dans une perspective plus vaste que celle qui se trouve dans les Écritures, perspective qu'Augustin ouvre largement en lui ajoutant la structure et la profondeur de la philosophie grecque. Prenons par exemple l'idée qu'il se fait du mal : Augustin nie au mal une existence positive (le mal n'existe pas en tant que tel) et définit le mal en l'opposant au bien, réalité à laquelle il accorde, au contraire, une existence positive. Plus précisément, Augustin soutient que, ce que l'on dit être le mal, réfère en réalité à un certain état d'un être qui ne possède ou ne possède plus qu'un certain degré de bien, état qui résulte d'une privation plus ou moins importante du Bien en soi, Dieu. Ainsi, en vertu de cette conception, il existerait entre le Bien suprême (le Bien en soi, l'Être même, Dieu) et l'absence totale de bien (le non-être du Bien, c'est-à-dire le non-Être, le néant), une gradation de degrés de bien sur laquelle « tout » être créé pourrait être positionné. Y compris, pourrait-on dire, les êtres les plus abjects qui soient.

Or, cette manière de procéder nous apparaît à la fois utile et problématique. D'abord parce qu'elle n'est pas sans rappeler la méthode dichotomique de division de l'être discutée chez Platon²²², méthode qui consiste, en gros, à définir ou classer une chose en tentant de la cerner à l'intérieur des groupes d'êtres auxquels la chose peut être associée, chaque groupe étant délimité de part et d'autre par un certain attribut et son contraire (l'attribut x et l'attribut non-x). Or, pour mieux évaluer l'utilité de cette façon de procéder, nous pourrions par exemple tenter de reformuler les éléments principaux des récits de la création de la Genèse : **a)** l'Être est Dieu et le non-Être n'est pas Dieu, **b)** Dieu est non-créé et le monde est créé, **c)** une créature peut être soit du ciel ou soit de la terre, **d)** une créature peut être conçue à l'image de Dieu (et posséder un haut degré de bien), ou non à l'image de Dieu (et posséder un haut degré de non-bien), **e)** un être créé à l'image de Dieu peut décider d'accomplir une action comportant un haut degré de bien, ou peut au contraire décider d'en accomplir une comportant un haut degré de non-bien. Enfin, utilisant cette méthode pour tenter de définir le premier péché, nous pourrions dire qu'Adam :

²²² Voir Platon, *Le Sophiste*, 218c-223c, traduction par Nestor L. Cordero, in *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, pp. 1814-1821 ; *Le Politique*, 262b-263b, traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *Ibid.*, pp. 1375-1376, *Gorgias*, 450c, traduction Monique Canto-Sperber, *Ibid.*, p. 420, *Phèdre*, 265b-265c, traduction par Luc Brisson, *Ibid.*, p. 1282.

a) a commis une action comportant un haut degré de non-bien, et **b)** a, ce faisant, choisi de se comporter comme une créature conçue non à l'image de Dieu, puis **c)** s'est, par son action, condamné à un rapport difficile avec le non-ciel qu'est la terre et, **d)** ayant préféré obéir au non-bien de son propre être non-divin, plutôt qu'à l'Être du Créateur non-créé, **e)** s'est condamné, lui et toute sa descendance, à un retour forcé et assez rapide au non-Être dont il est issu.

Bref, il nous apparaît malaisé de décrire l'être des choses en se servant du vide. En d'autres termes, le genre des choses peut difficilement être délimité, d'une part, par un attribut (ici, le Bien) et d'autre part, par le contraire de cet attribut (le non-bien), car lorsque l'on définit cet attribut contraire comme étant l'absence de l'attribut de référence (le non-bien = la privation de bien), on a l'impression d'accorder au non-être (le non-bien) une existence réelle, ce qui paraît contradictoire, car une chose qui n'est pas, n'est pas. Qui plus est, la privation de bien dont souffrirait une chose, ne saurait correspondre selon notre analyse qu'à l'absence plus ou moins grande de bien dans cette chose, mais peut difficilement être entendue comme étant égale à la « production » de mal dont cette chose pourrait se faire l'actrice. Car le non-être du bien n'est pas égal à la production du mal. Par exemple, si nous posons que ce qui correspond au bien d'un certain mécène est qu'il donne un peu de sa fortune à un certain orchestre symphonique, le non-bien de ce mécène correspondrait alors à sa décision de priver l'orchestre des bienfaits de sa fortune. Car après tout, le non-être du don est le non-don. Or, si notre mécène, au lendemain d'un concert désastreux, formait le projet de punir le malheureux orchestre en vidant frauduleusement son compte en banque, cette action se situerait, nous semble-t-il, bien au-delà des limites de la simple absence de bien dont nous venons de parler (le non-don). Certes, voler n'est pas bien, mais peut difficilement être apparenté au fait de ne pas donner. En somme, l'idée qu'Augustin se fait du mal, gagnerait à être scrutée encore davantage.

Enfin, notre recherche ne nous a pas permis d'approfondir autant que nous l'avions souhaité le problème de la présumée transformation de la nature humaine, causée par l'homme lui-même, selon Augustin. Assurément, nous avons pu identifier certains des facteurs contributifs de cette transformation (l'orgueil, le libre arbitre, la désobéissance, le péché, etc.). Mais que savons-nous

de la nature des êtres créés, et particulièrement de celle de l'être humain, qui puisse nous aider à comprendre la capacité même que celle-ci est censée posséder de se transformer elle-même ? Et si nous admettions qu'une telle transformation a véritablement eu lieu, a-t-elle été possible, notamment, parce que la nature humaine « nouvelle » (celle d'après la chute) existait déjà en puissance dans l'être humain ? Et si c'était le cas, l'homme avait-il déjà, dès sa création, la capacité, seul, de l'actualiser, ou a-t-il fallu que Dieu intervienne d'une quelconque manière dans cette actualisation ? Qui plus est, puisqu'il est l'Être même du Bien, et par conséquent omniscient, omnipotent et suprêmement bon, est-il possible de réfuter rationnellement, et si oui, sur quelle base, que Dieu savait que cette transformation de la nature humaine allait avoir lieu, voire qu'il le savait dès sa création, ou même, en conformité avec ce que rend logiquement possible sa toute puissance, qu'il l'a voulue ? Ces questions sont évidemment difficiles.

Dieu crée, à l'extérieur de lui, à partir du non-être de son être, une créature, puis ordonne à cette créature de demeurer essentiellement liée à lui, en conformant son être créé à l'être qu'elle n'est pas, c'est-à-dire la substance radicalement séparée de l'Être même, Dieu ; mais Dieu formule cette demande seulement après avoir donné à l'être créé les moyens physiques et cognitifs

- a)** d'acquérir et d'analyser des connaissances (sur lui-même, le monde et son Créateur),
- b)** de désirer des choses connaissables par les sens ou par l'intellect, **c)** de se former une volonté propre, **d)** d'user librement de cette volonté, **e)** et de faire passer de la puissance à l'acte certaines actions voulues.

Ainsi, Dieu donne à l'homme une configuration assez complexe de qualités et de capacités qui, ensemble, pourrait-on dire, forment sa nature. De plus, l'homme devrait, en principe, parce qu'il est un être vivant, avoir tendance à vouloir accroître (intensifier, densifier, etc) l'être même de ces qualités et capacités qui le constituent. Mais c'est pourtant ce à quoi, selon une certaine lecture qu'on peut faire d'Augustin, Dieu demande à l'homme de renoncer, lorsqu'il exige de lui de limiter son rapport au monde à la relativité de son lien avec Dieu. Il nous apparaît donc peu étonnant que l'homme n'ait pu résister à l'appel de sa propre nature, mais étonné, nous le serions, s'il pouvait être démontré que Dieu l'ait lui-même été à l'égard du premier homme et de la première femme. Car la décision humaine qui cause une si essentielle réorganisation du monde résulte, croyons-nous, d'une double tentation, d'origine divine, ayant pour objet la satisfaction de deux désirs divergents, enracinés profondément et définitivement en l'homme, soit : **a)** le désir de s'abandonner à l'être créateur, afin d'assurer le maintien passif

(l'immobilité) de la totalité de son existence relative, en privilégiant la jouissance de la plénitude « du » Bien (supérieur et universel, mais permettant une représentation moins distincte de son individualité) que permet l'état fusionnel primitif de l'être créé avec son Créateur. Cette alternative suppose que l'homme interprète et accepte la liberté qu'il reçoit de Dieu comme un don comportant certaines conditions, dont celle correspondant à l'obligation de restreindre l'actualisation d'une part essentielle de son humanité, que l'homme doit maintenir largement en puissance, confinée à l'intérieur des limites strictes de sa relativité au Créateur. Suivant cette alternative encore, l'homme accepte de restreindre sa connaissance de ce qu'est la privation du bien (connaissance qu'il est pourtant incapable d'imaginer, puisque cette privation ne s'est, au moment du commandement, jamais encore produite en acte et qu'il est donc impossible à l'homme de puiser dans sa mémoire pour s'en représenter l'éventualité) à une certaine conception que Dieu invite l'homme à se faire du non-être du bien (le « non-bien », l'absence du bien, de la vie, de l'être, de Dieu) et dont Dieu fournit le signe, en annonçant l'éventualité de la mort si l'homme s'avisait de transgresser son commandement. Ainsi, en conservant sa place dans l'Éden, où se trouve l'Arbre de vie, l'homme est invité à protéger le bien dont il est l'héritier et à maintenir stable sa manière d'être dans un monde pourtant en perpétuel changement ; bref, d'une certaine manière, l'homme est invité à subsister ; **b**) le désir d'abandonner l'être créateur, afin que devienne possible l'expansion active (le mouvement) d'une partie de son existence propre, en privilégiant la production humaine « de » bien (inférieur et particulier certes, mais permettant une représentation plus claire et plus distincte de son individualité) par le moyen d'une émancipation à l'égard de la fusion primitive avec le Créateur. Cette alternative suppose que l'homme soit déjà capable d'interpréter la liberté qu'il reçoit de Dieu comme étant indépendante de Dieu, donnée à l'homme en guise de moteur de l'actualisation d'une part essentielle de son humanité, que l'homme pourra faire surgir plus librement dans l'existence, et qui lui permettra de se mouvoir à l'intérieur des limites certes plus floues de l'être créé qu'il est, mais être qui sera ainsi plus positivement en devenir. Suivant cette alternative, l'homme choisit d'étendre sa connaissance du bien, mais en la fondant dans l'expérience individuelle de sa privation (expérience dont il résultera la connaissance du bien relatif, c'est-à-dire les degrés de bien). Enfin, en perdant sa place dans l'Éden et son accès à l'Arbre de vie, l'homme, paradoxalement, se contraint lui-même à découvrir le monde dans son ensemble, et à travers lui, à se découvrir lui-même dans toute la diversité possible de son être propre, encore en puissance. Se faisant,

certes, l'homme met en péril l'être et le bien qu'il a reçu, mais en même temps, se trouve à prendre lui-même en main – bien que, sous l'œil bienveillant de son Créateur – la production « compensatoire » du bien qu'il a perdu, et dont il devient, en quelque sorte, le créateur. Suivant cette alternative enfin, l'homme est appelé à harmoniser sa manière d'être avec l'ensemble du monde créé, soumis comme lui au changement. Bref, l'homme est appelé à vivre et à devenir avec le monde dont il est issu.

Sur le plan de l'être et sur celui du bien, ces deux alternatives supposent pareillement un certain abandon. Ou bien le fils choisit le Père et s'abandonne lui-même un peu, ou bien il se choisit lui-même et abandonne un peu son Père. Selon cette manière d'envisager les choses, quelle qu'eût été l'alternative choisie par l'homme suite au premier commandement divin, il en aurait résulté pour lui un éloignement et une perte... Mais en annonçant à toute la Création que l'homme allait être créé à Son image (déclaration qui ne tarda pas à provoquer la discorde, la jalousie, la colère et la révolte parmi la hiérarchie céleste des anges, désordre qui allait, d'ailleurs, se répercuter jusqu'au jardin d'Éden), Dieu laisse peut-être ainsi entendre qu'il sait déjà que chez l'homme, lorsque le libre arbitre en vient à mobiliser les facultés de la volonté, la raison et la mémoire, facultés qui reposent elles-mêmes sur un substrat corporel qui tend spontanément à faire rejaillir sur le monde son trop-plein de mouvement (d'émotion), que cette mobilisation a tendance à se mettre au service de la part créative de l'homme, que Dieu a lui-même constitué en lui semblable à la sienne, c'est-à-dire sa tendance naturelle à vouloir lui-même recréer en permanence le monde, et ainsi lui-même émerger, à chaque génération, en homme nouveau.

... ..

Bibliographie

1. Sources premières

AUGUSTIN (Saint), *Actes ou débat avec le manichéen Fortunat*, in *Œuvres de Saint Augustin* 17, traduction, introduction et notes par R. Jolivet et M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, 1961

_____. *Conférences entre saint Augustin et le manichéen Fortunat*, traduction par M. l'abbé Burleraux, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, lu à l'adresse

« <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/polemiques/manicheens/fortunat1.htm> »

_____. *Contre Fauste, le Manichéin*, traduction par M. l'abbé Devoille, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, lu à l'adresse « http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/polemiques/manicheens/fauste/fauste20.htm#_Toc28867867 »

_____. *Contre l'Épître de Mani dite du fondement*, in *Œuvres de Saint Augustin* 17, Six traités anti-manichéens, traduction, introduction et notes par R. Jolivet et M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, 1961, pp. 391-507

_____. *De la continence*, traduction par M. l'abbé Burleraux, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, lu à l'adresse « <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/continence/index.htm> »

_____. *Des deux âmes*, in *Œuvres de Saint Augustin* 17, Six traités anti-manichéens, traduction, introduction et notes par R. Jolivet et M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, 1961

_____. *Du mérite et de la rémission des péchés et du baptême des petits enfants*, traduction de M. l'abbé Collery, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, lu à l'adresse « <http://www.abbaye-champagne.com/themes/textes/augustin/patrologie/44/merite.htm> »

_____. *L'utilité de croire*, in *Œuvres de Saint Augustin* 8, traduction, introduction et notes par J. Pegon, s. j., Paris, Desclée de Brouwer, 1951

_____. *La Cité de Dieu*, sous la direction de Lucien Jerphagnon, Paris, Éditions Gallimard, 2000

_____. *La genèse au sens littéral en douze livres (I-VII)* in *Œuvres de Saint Augustin* 48, traduction, introduction et notes de P. Agaesse et Aimé Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1972

_____. *La genèse au sens littéral en douze livres (VIII-XII)* in *Œuvres de Saint Augustin* 49, traduction, introduction et notes de Aimé Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1970-72

- _____. *La doctrine chrétienne*, in *Œuvres de Saint Augustin* 11, traduction, introduction et notes de M. le chan. G. Combès et M. l'abbé Farges, Paris, Desclée de Brouwer, 1949
- _____. *La nature du bien*, in *Œuvres de Saint Augustin* 1, traduction, introduction et notes par B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée de Brouwer, 1949
- _____. *La Trinité*, in *Œuvres de Saint Augustin* 15, traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997
- _____. *La vraie religion*, in *Œuvres de Saint Augustin* 8, traduction, introduction et notes par J. Pegon, s. j., Paris, Desclée de Brouwer, 1951
- _____. *Le libre arbitre*, in *Œuvres de Saint Augustin* 6, traduction, introduction et notes par Goulven Madec, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1999
- _____. *Les Confessions*, Livres I-VII, in *Œuvres de Saint Augustin* 13, traduction, introduction et notes par Aimé Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1998
- _____. *Les Confessions*, Livres VIII-XIII, in *Œuvres de Saint Augustin* 14, traduction, introduction et notes de Aimé Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1996,
- _____. *Les deux livres à Simplicien sur diverses questions*, in *Œuvres de Saint Augustin* 10, traduction, introduction et notes par G. Bardy, J.-A. Beckaert et J. Boutet, Paris, Desclée de Brouwer, 1952
- _____. *Les révisions*, in *Œuvres de Saint Augustin* 12, traduction, introduction et notes de Gustave Bardy, Paris, Desclée de Brouwer, 1950
- _____. *Sermons*, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, traduites en français sous la direction de M. l'abbé Raulx, tome VIème, Bar-Le-Duc, 1866, lu à l'adresse « <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/sermons/table.htm> »
- _____. *Sermons sur l'écriture*, traduit par Jean-Baptiste Raulx, édition établie par Maxence Caron, Paris, Éditions Robert Laffont, 2014
- _____. *Sur la genèse au sens littéral, livre inachevé*, in *Œuvres de Saint Augustin* 50, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004
- _____. *Sur la Genèse contre les manichéens*, traduction par P. Monat, in *Œuvres de Saint Augustin* 50, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004
- _____. *The Literal Meaning of Genesis*, translated and annotated by John Hammond Taylor, New York/Ramsey, Newman Press, 1982

_____. *Traité sur St-Jean, Œuvres de Saint Augustin 72*, traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard, Paris, Desclée de Brouwer, 1977

1.2 Autres sources premières

ARISTOTE, *Catégories*, traduction par Richard Bodéüs, Paris, Les Belles Lettres, 2002

_____. *Éthique à Nicomaque*, traduction par Richard Bodéüs, Paris, Éditions Flammarion, 2004

Biblia Sacra, Juxta Vulgatam Clementinam, Denuo ediderunt complures Scripturae Sacrae Professores, Facultatis theologiae Paririensis et Seminarii Sancti Sulpitii, Romae-Tornaci-Parisiis, Typis Societatis S. Joannis Evang., Desclée et Socii, Edit. Pont., 1956

Bibliorum Sacrorum, Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica et Caeterae quaecunque in Codicibus Mff. & antiquorum libris reperiri potuerunt : Quae cum Vulgata Latina, & cum Textu Graeco comparatur, Tomus Primus, Operâ & studio D. Petri Sabatier, Ordinis Santi Benedicti, Remis, Apud Regin Aldum Florentain, 1743

BOTTÉRO, Jean, *L'épopée de Gilgameš, Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, traduction et présentation par Jean Bottéro, Paris, Édition Gallimard, 1992

Daniel, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 1299-1321

DUMONT, Jean-Paul (éditeur), *Les écoles présocratiques*, Paris, Éditions Gallimard, 1991

Épître aux Hébreux, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 1729-1741

EURIPIDE, *Alceste*, in *Théâtre et fragments*, traduction par Gustave Hinstin, Paris, Librairie Hachette, 1896

FOCANT, Camille, MARGUERAT, Daniel (dir.), *Le Nouveau Testament commenté*, Texte intégral de la traduction œcuménique de la Bible, Montrouge/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2012

HÉSIODE, *Théogonie*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Société d'édition « Les belles lettres », 1986

Isaïe, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 1093-1159

JEAN (SAINT), *L'évangile selon Saint Jean*, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 1529-1563

Job, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 653-707

L'Ecclésiaste, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 935-944

L'Ecclésiastique, in *Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 989-1067

L'Exode, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 85-128

La Bible, Segond 21, Genève, Société Biblique de Genève, 2007

La Bible d'Alexandrie, La Genèse, traduction du grec de la Septante, introduction et notes par Marguerite Harl, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986

La Bible de Jérusalem, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986

La Genèse, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 31-83

La Sainte Bible, Tome I, Ire partie, Genèse, texte latin, direction par Louis Pirot et Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, Éditeurs, 1953

La Sainte Bible, Tome V, Les Psaumes, texte latin, direction par Louis Pirot et Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, Éditeurs, 1950

Le houmach, La Torah, les Haftarot et les cinq Meguilot, direction de Rav Nosson Scherman, traduction de Rav Aharon Marciano, Brooklyn, The Artscroll Series / L'Édition Edmond J. Safra / Mesorah Publications, 2011

Le Lévitique, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 129-159

Les Psaumes, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 715-877

LUC (SAINT), *L'Évangile selon Saint Luc*, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 1481-1519

MAIMONIDE, *Maimonides' Commentary on the Mishna, Tractate Sahedrin*, traduction par Fred Rosner, New York, Speher-Hermon Press, 1981

MAÏMONIDE, Moïse, *Le Guide des égarés*, traduction par Salomon Munk, Paris, Éditions Verdier, 2012

MATTHIEU (SAINT), *L'Évangile selon Saint Matthieu*, in *La Bible, Second 21*, Société Biblique de Genève, Genève, 2007

PAUL (SAINT), *Deuxième Épître aux Corinthiens*, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 1667-1677

_____. *Épître aux Colossiens*, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 1701-1705

_____. *Épître aux Éphésiens*, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 1687-1693

_____. *Épître aux Romains*, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 1625-1645

_____. *Première Épître aux Corinthiens*, in *La Bible de Jérusalem*, traduction et direction de L'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 1647-1665

PLATON, *Charmide*, traduction par Louis-André Dorion, Paris, Éditions Flammarion, 2004

_____. *Cratyle*, traduction par Catherine Dalimier, in *Platon, Œuvres complètes*, direction de Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2011, pp. 195-254

_____. *Gorgias*, traduction Monique Canto-Sperber, in *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, pp. 415-509

_____. *Le Politique*, traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, in *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, pp. 1367-1433

_____. *Le Sophiste*, traduction par Nestor L. Cordero, in *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, pp. 1811-1875

_____. *Phèdre*, traduction par Luc Brisson, in *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion, 2011, pp. 1241-1297

_____. *Philèbe*, traduction par Jean-François Pradeau, in *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, pp. 1299-1365

_____. *Protagoras*, traduction par Frédérique Ildefonse, in *Platon, Œuvres complètes*, direction de Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2008, pp. 1435-1480

_____. *Timée*, traduction par Luc Brisson, in *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011, pp. 1979-2050

2. Littérature secondaire

2.1 Monographies

AGAMBEN, Giorgio, *Qu'est-ce que le commandement ?*, traduction par Joël Gayraud, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2013

ARAGON, Louis, *Le roman inachevé, poèmes*, Paris, Éditions Gallimard, 1967

BARDY, Gustave, *Saint Augustin, L'homme et l'œuvre*, Bibliothèque augustinienne, Paris, Desclée de Brouwer, 1940

BODÉÛS, Richard, *Aristote, Une philosophie en quête de savoir*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002

BONNARDIÈRE (la), Anne-Marie (dir.), *Saint Augustin et la Bible*, Bible de tous les temps, Paris, Éditions Beauchesne, 1986

BOURGINE, Benoît, Joseph Famerée et Paul Scolas (dir.), *L'invention chrétienne du péché*, Louvain, Les Éditions du Cerf / Université catholique de Louvain, Faculté de théologie, 2008

CANTO-SPERBER, Monique (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997

EISENBERG, Josy, STEINSALTZ, Adin, *L'alphabet sacré, Et Dieu créa la lettre*, Paris, Fayard, 2012

FAIVRE, Daniel, *Mythes de la Genèse, genèse des mythes*, Paris, L'Harmattan, 2007

FITZGERALD, Allan D. (dir.), *Encyclopédie Saint Augustin, La Méditerranée et l'Europe, IVe-XXIe siècle*, Marie-Anne Vannier (traduction), Paris, Les Éditions du Cerf, 2005.

GANTZ, Timothy, *Mythes de la Grèce archaïque*, traduction par Danièle Auger et Bernadette Leclercq-Neveu, Paris, Éditions Belin, 2004

GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003

- _____. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1944
- GINZBERG, Louis, *Les légendes des Juifs, Tome 1 : la création du monde, Adam, les dix générations, Noé*, traduction par Gabrielle Sed-Rajna, Paris, Les Editions du Cerf / Institut Alain de Rothschild, 1997
- GODIN, Christian, *À quoi pensent les Philosophes, Ces grands concepts qui ont marqué notre monde*, Paris, Ellipse Édition Marketing, 2015
- GUTHRIE, W. K., *The earlier Presocratics and the Pythagoreans, A History of the Greek Philosophy*, Volume 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1962
- HOLY Apostles Convent, *The Lives of the Holy Prophets: The Major and Minor Prophets of the Old Testament*, Buena Vista, Holy Apostles Convent Pubns, 1998
- ISRAËL, Gérard, *Volupté et crainte du Ciel, Peut-on se libérer du péché originel ?*, Paris, Payot, 2002
- LACOSTE, Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1998
- MADEC, Goulven, *Le Dieu d'Augustin*, Collection Philosophie et théologie, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998
- MALDAMÉ, Jean-Michel, *Le péché originel, Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008
- MARAVAL, Pierre, *Petite vie de Saint Jérôme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995
- MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Éditions de Boccard, 1983
- MAZOYER, Michel, Mirault, Paul (dir.), *Le péché originel*, Cahiers Disputatio I, Paris, François-Xavier de Guibert (O. E. I. L.), 2008
- MELLERIN, Laurence (éd.), *Lectures de la Bible (I-XVe siècle). Judaïsme, christianisme, islam (à paraître)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016
- MERLIN, Nicolas, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1931
- MINOIS, Georges, *Les origines du mal, une histoire du péché originel*, Paris, Fayard, 2002

- MUNK, Elie, *La voix de la Thora, Commentaire du Pentateuque, La Genèse*, Association Samuel et Odette Levy, Paris, 2007
- NEUSCH, Marcel, *Saint Augustin, Splendeur et misère de l'homme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011
- NOTHOMB, Paul, *Le second récit*, Phébus, Paris, 2000
- _____. *Les récits bibliques de la création*, Éditions de la différence, Paris, 1991
- OUAKNIN, Marc-Alain, *Les dix commandements*, Paris, Éditions du Seuil, 1999
- PELLETIER, André (traduction, notes critiques), *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Sources Chrétiennes n° 89, Paris, Les Éditions du Cerf, 1962
- POLLMANN, Karla (Editor-in-Chief), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford, Oxford University Press, 2013
- PUECH, Henri-Charles, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979
- RABOIN, David (choix des textes, présentation), *Le désir*, Paris, GF Flammarion, 1997
- RATZINGER, Cardinal Joseph (dir.), *Catéchisme de l'Église catholique*, commandé et approuvé par Jean-Paul II, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame/Librairie éditrice Vaticane, Paris, 1998
- REY, Alain (direction), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992
- TESELLE, Eugene, *Augustine the Theologian*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2002
- THOMAS, Joseph, *Le Concile Vatican II*, Les Éditions du Cerf / Fides, Paris, 1989
- VANNESTE, Alfred, *Le dogme du péché originel*, traduction par A. Freund, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1971
- VON ALLMEN, Jean-Jacques (direction), *Vocabulaire biblique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1956
- WEGNER, Paul D., *The Journey from Texts to Translations, The Origin and Development of the Bible*, Grand Rapids, Baker Academic, 1999
- WIGODER, Sylvie Geoffrey (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, adaptation en français de Sylvie Anne Goldberg et al., Paris, Les Éditions du Cerf, 1993

WILEY, Tatha, *Original Sin, Origins, Developments, Contemporary Meanings*, New York/Mahwah, Paulist Press, 2002

2.2 Articles de revues scientifiques

BOGAERT, Pierre-Maurice, « Les bibles d'Augustin », in *Revue théologique de Louvain*, 37e année, 2006, pp. 513-531

CHOLVY, Brigitte, « Le péché originel, une invention d'Augustin ? », in *Itinéraires augustinien*, n°45 - *L'homme pécheur*, Bonnelles, Centre de recherche augustinienne, 2011, pp. 15-30

CORVEZ, Maurice, « *Le Dieu de Platon* », in *Revue Philosophique de Louvain*, Volume 65, Numéro 85, Louvain, 1967, pp. 5-35

CÔTÉ, Robert, « Sensualité des expériences mystiques chez Augustin », in *Revue Ithaque* N° 14, Printemps 2014, Montréal, Département de philosophie de l'Université de Montréal, 2014, pp. 93-111

COUENHOVEN, Jesse, « St. Augustin's Doctrine of Original Sin », in *Augustinian Studies*, 36:2 (2005), pp. 359-396

TAROT, Camille, « De l'Antiquité au monde Moderne : Le sel du baptême. Avatar d'un rite, complexité d'un symbole », in *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 35e année, 1988. pp. 281-302

VILLEVIEILLE, Laurent, « La critique augustinienne des Catégories d'Aristote », in *Revista Filosófica de Coimbra*, n° 43, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2013, pp. 143-164

2.3 Chapitres de monographies

BARNES, Jonathan, « Les penseurs préplatoniciens », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 3-88

BONNARD, Pierre, « Paul (Saint) », in *Encyclopædia Universalis*, Corpus 17, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., pp. 645-649

BONNARDIÈRE (Ia), Anne-Marie (dir.), « L'initiation biblique d'Augustin », in *Saint Augustin et la Bible*, Bible de tous les temps, Paris, Éditions Beauchesne, 1986, pp. 27-47

DAVREU, Robert, « Apollon, *mythologie grecque* », in *Encyclopædia Universalis*, Thesaurus - Index, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 1993, p. 187

FITZGERALD, Allan D., VANNIER, Marie-Anne (direction éditions originale et française), *Encyclopédie Saint Augustin, La Méditerranée et l'Europe IVe-XXIe siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015

GOULET, Richard, « Docétisme », in *Encyclopædia Universalis*, Thesaurus - Index, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., p. 1036

GOULET, Richard, « Yom Kippūr », in *Encyclopædia Universalis*, Thesaurus - Index, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 1993, p. 3748

HADOT, Pierre, « Ambroise de Milan (339-397) », in *Encyclopædia Universalis*, Corpus 2, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., pp. 42-43

HOLTZMANN, Bernard, SISSA, Giulia, « Delphes », in *Encyclopædia Universalis*, Corpus 7, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., pp. 135-141

JACQUEMIN, Anne, « Delphes », in *Dictionnaire de l'antiquité*, Jean Leclant (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 2005

LAËRTE, Diogène, « Thalès », in *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, Livre premier, traduction par Charles Zévort, Paris, Charpentier Libraire-Éditeur, 1847

MANN, William, « Augustine on evil and original sin », in *The Cambridge Companion to Augustine*, Eleonore Stump and Norman Kretzmann (Editors), Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 40-48

MESLIN, Michel, « AUGUSTIN (SAINT), 354-430 », in *Encyclopædia Universalis*, Corpus 3, Paris, Encyclopædia Universalis France S. A., 1993, pp. 423-428

O'DONNELL, James J., « Bible », in *Encyclopédie Saint Augustin, La Méditerranée et l'Europe IVe-XXIe siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015, p. 153-159

PAUL, André, « PENTATEUQUE », in *Encyclopædia Universalis*, Thesaurus - Index, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A. 1993, p. 2661

POUJOLAT, M., RAULX, M. (dir.), « *Histoire de Saint Augustin* », in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, traduit et sous la direction de M. Poujolat et M. l'abbé Raulx, Bar-le-Duc, 1864, lu à l'adresse « <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/histoire/index.htm> »

SANDOZ, Jean-Pierre, « BIBLE - Les livres de la Bible », in *Encyclopædia Universalis*, Corpus 4, Paris, Encyclopædia Universalis France S. A., 1993, pp. 78-84

SARNA, Nahum M., « Bible – The Canon, Text and Editions », in *Encyclopædia Judaica*, Volume 4B, Jerusalem, Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1972, pp. 814-835

... ..