

Université de Montréal

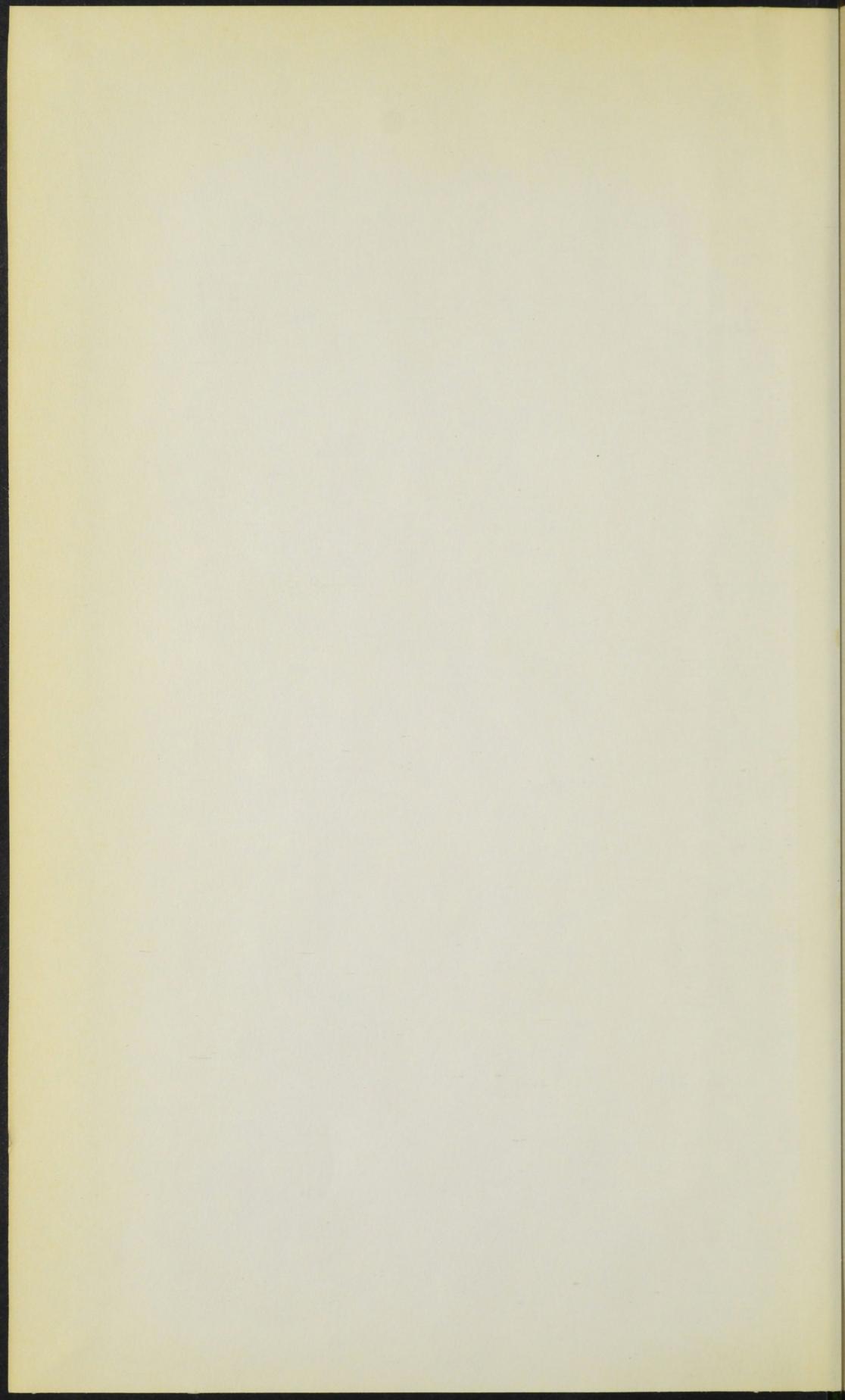
Bibliothèque

CENTRE DE
CONSERVATION

LSH



3498

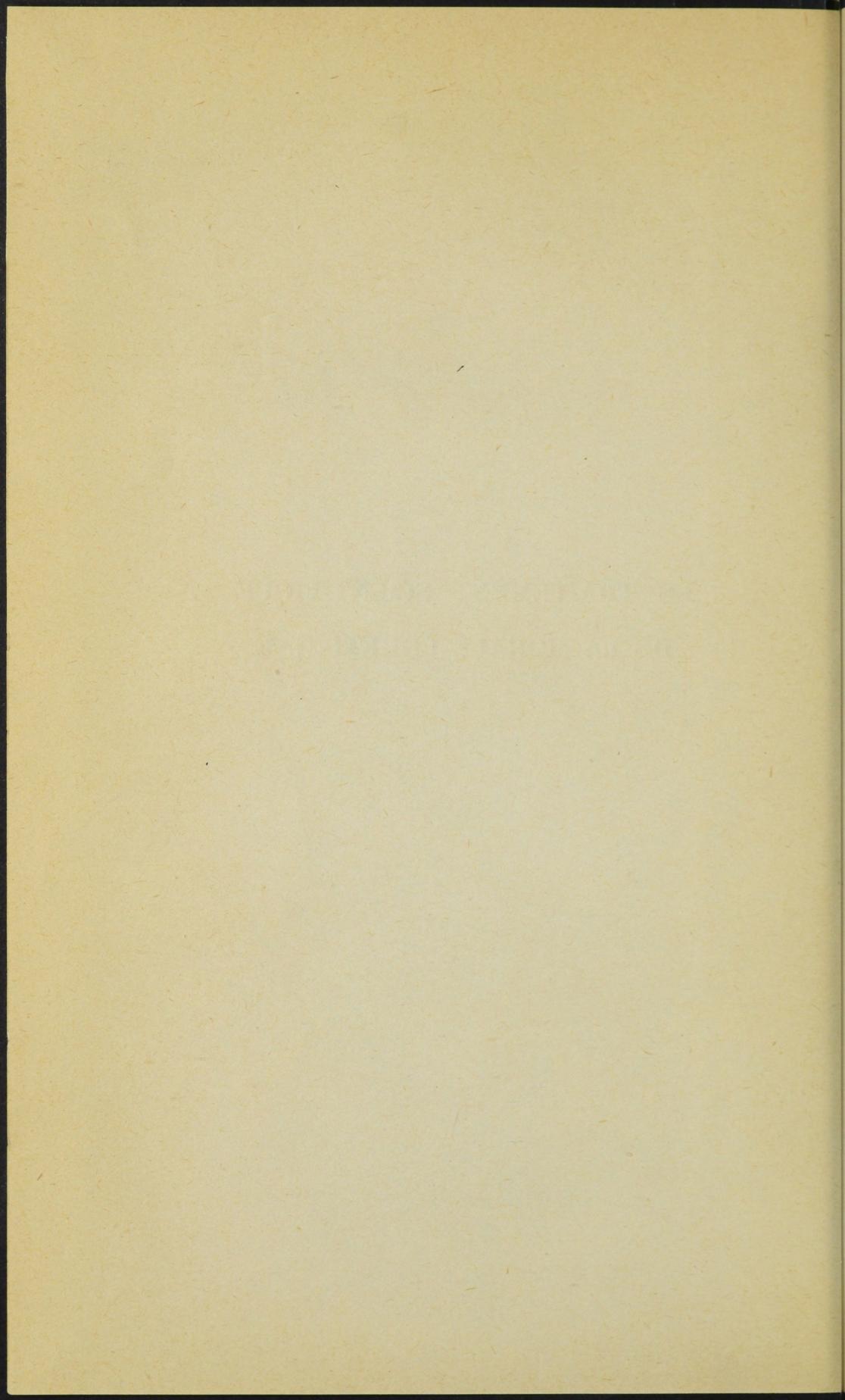


(178)

189.22

Y de

**LE TRAITEMENT SCIENTIFIQUE
DE LA MORALE CHRÉTIENNE**



UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

XV

LE TRAITEMENT SCIENTIFIQUE
DE LA MORALE CHRÉTIENNE
SELON SAINT AUGUSTIN

PAR

TH. DEMAN, O. P.

Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse)

MONTRÉAL

INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

831, Avenue Rokland

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne, V^e

1957

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Dans une lettre datée du 21 juin 1954, le T.R.P. Thomas Deman, O. P. écrivait au Directeur de l'Institut d'Études médiévales de Montréal : « J'achève en ce moment même un manuscrit intitulé : Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin. Vous reconnaissez l'un des paragraphes de ma conférence de Montréal¹. A ce qui n'était qu'une esquisse, j'ai donné les développements et les justifications convenables. J'ai pensé que ce travail serait bien chez lui dans la collection in-8° des Publications de l'Institut d'Études médiévales, — la perspective de mon exposé étant tournée vers saint Thomas d'Aquin. » Le 21 août suivant, il écrivait de nouveau : « Le manuscrit est sur ma table. Je désire y introduire de suprêmes retouches. Figurez-vous que le temps m'a manqué. Je m'en vais traîner encore avec moi ce cahier dans mes prochains déplacements afin d'opérer la mise au point. » A peine un mois plus tard, le 26 septembre, il était frappé par un mal qui l'emporta rapidement à la stupeur et au grand regret de tous.

Après des retards inévitables, c'est ce manuscrit, l'un des derniers, sinon le dernier, des travaux du Père Deman, qui se trouve publié dans le présent volume. L'éloge et la réputation de son auteur ne sont plus à faire. Il s'était taillé dans le monde savant une place de choix par la qualité de ses travaux, la pénétration de son esprit, la probité de ses méthodes de travail. Aussi bien, l'Institut d'Études médiévales se fait-il un honneur de présenter au monde des théologiens cette œuvre qui constituera sans doute une pièce importante de l'histoire de la théologie morale. Il voudrait, en même temps, que cette publication revêtît le caractère d'un hommage à celui qui avait si volontiers consenti à mettre sa compétence à son service.

Il n'est pas certain que le Père Deman eut le temps dans le mois qui précéda sa mort, d'introduire les « suprêmes retouches » et la « mise au point » qu'il avait mentionnées. Son manuscrit était cependant remarquablement parfait. Sauf pour quelques rares erreurs de copiste et pour la pagination des tables qui ne pouvait se faire qu'après la mise en page chez l'imprimeur, c'est le texte même du manuscrit qui est imprimé dans le présent volume.

Un merci tout spécial est ici exprimé aux Dominicains de l'Albertinum de Fribourg qui s'empressèrent, au lendemain de la mort du Père Deman, de remettre le manuscrit du présent ouvrage au Directeur de l'Institut. Ils ont ainsi permis, de concert avec l'Institut, que ce grand théologien continue après sa mort le travail auquel il avait voué sa vie.

Montréal, 1^{er} mars 1956.

L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES.

1. THOMAS DEMAN, O. P., *Aux origines de la théologie morale* (Conférences Albert le Grand), Montréal, Institut d'Études médiévales ; Paris, Librairie J. Vrin, 1951.

Nihil obstat

Fribourg, 20-7-1954
M.-S. MORARD, O. P.
I.-M. BOCHENSKI, O. P.

Imprimatur

Paris, 28 Mars 1957
Pierre GIRARD, P. S. S.
v. g.

INTRODUCTION

Nous ne mettons plus en doute l'existence d'une partie morale de la théologie considérée comme science. La formation cependant en fut laborieuse au cours des âges chrétiens et elle ne s'est pas vérifiée dans les mêmes conditions que la théologie dogmatique. Il est légitime d'en instituer distinctement l'histoire.

Saint Augustin fut de cette discipline l'un des ouvriers principaux. Il est notoire qu'il écrivit sur des matières morales. Mais notre intention est d'évaluer quelle part il a prise et quel rôle il a joué dans la promotion scientifique de cet important secteur de la connaissance chrétienne. Quelle méthode a-t-il employé dans l'étude des problèmes moraux particuliers ? Quelle organisation a-t-il conçue de la vie chrétienne en son ensemble ? Quel rapport a-t-il établi entre la connaissance morale et les vérités auxquelles s'attachent la foi et la contemplation ? S'il est aujourd'hui dans l'Eglise une science des mœurs, héritière de ce que fut chez les anciens la philosophie morale, constituée en synthèse et apte à prononcer des jugements fondés sur le bien et sur le mal, à l'usage de l'homme averti de sa destinée surnaturelle, nous le devons dans une mesure à l'illustre Docteur, dont l'intervention a été à tant d'égards décisive en ce qui concerne le développement ultérieur de la théologie. Il n'a point achevé une œuvre si difficile ; elle ne devait trouver son accomplissement qu'à l'époque plus tardive où saint Thomas d'Aquin composa la *Somme théologique*. Mais l'étape augustiniennne détermina la suite de cette longue histoire. Elle mérite d'être attentivement observée.

Il n'apparaît point qu'on ait encore interrogé saint Augustin dans le sens que nous venons de dire. Sa morale a certes fait l'objet de plusieurs travaux récents ; leur compétence et leur utilité sont hors de conteste. Autre chose toutefois soumettre à l'analyse le contenu de cette doctrine, autre chose l'examiner du point de vue épistémologique

et la situer dans la perspective de la future théologie scientifique¹. Que ce genre d'investigation rencontre l'une des significations certaines de l'immense effort de connaissance chrétienne déployé par saint Augustin, la suite de nos pages, croyons-nous, se révélera propre à l'établir.

*
* *

Deux grands ordres de recherches, en ce qui regarde notre propos, se discernent à travers l'œuvre augustinienne. L'auteur d'une part a rattaché des considérations morales aux vérités de la foi, voire organisé un corps de doctrine morale en rapport avec les données spécifiques de la révélation. D'autre part, tirant parti de sa culture philosophique, il a tenté de transposer en christianisme la structure de

1. L'ouvrage le plus important jusqu'ici consacré aux doctrines morales de saint Augustin est celui de J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, 2 vol., Freiburg-in-Breisgau, 1909. L'ordre s'en inspire de la construction augustinienne de la vie morale, où béatitude et charité occupent le premier rang. Les éléments théologiques y sont retenus aussi bien que les philosophiques, avec une appréciation de l'accueil fait par saint Augustin à l'éthique des philosophes. Une section de l'ouvrage évalue l'importance de saint Augustin par rapport au développement doctrinal dans l'Eglise et à la morale chrétienne (I, 34-50) : on y trouvera de judicieuses remarques, mais non pas l'investigation des problèmes d'où est née dans l'esprit de saint Augustin son étude morale ni l'estimation de la qualité scientifique de sa doctrine ; en conséquence, la contribution qu'il fournit à la formation de la théologie morale comme science n'y pouvait être envisagée. Le sentiment de J. Mausbach sur ce dernier point s'est exprimé dans les lignes suivantes, à l'entrée de son manuel, *Katholische Moralthologie* : « L'importance majeure en matière de morale chrétienne (au cours de la période patristique) revient à saint Augustin, non seulement à cause de quelques écrits particuliers (*De moribus Ecclesiae catholicae, De opere monachorum, De bono conjugali, Contra mendacium*, etc.), mais bien plutôt parce que ce Docteur a traité avec une profondeur singulière de l'essence philosophique de la moralité, de ce qui définit la morale surnaturelle et chrétienne, de la réalisation psychologique et ascétique de l'idéal moral ; de plus, il a donné les premiers modèles de ce que doit être tant une mystique qu'une casuistique » (I. Band, 5-6^e éd., Münster i.W., 1927, p. 16). Les manuels de théologie morale en général, dans leur introduction historique, ne dépassent pas ce genre de considération.

Le petit livre de B. ROLAND-GOSSELIN, *La morale de saint Augustin*, Paris, 1925, résume cette matière selon une synthèse partagée entre loi et volonté, avec l'étude particulière de certaines questions de morale sociale. L'exposé reste proche de la lettre des textes. On a affaire également au contenu dans la bonne présentation d'A. REUL, *Die sittlichen Ideale des hl. Augustinus*, Paderborn, 1928. La communication de Ch. BOYER, S. J., *De fundamento moralitatis secundum S. Augustinum* (dans *Acta heb. aug.-thom.*, Taurini-Romae, 1931, pp. 97-109), dégage les principes essentiels de la doctrine morale de saint Augustin, mettant en relief, par conséquent, le rôle capital de la béatitude et la compétence de la raison naturelle à l'égard de la règle morale ; mais la forme de science donnée ou non à sa doctrine par saint Augustin n'y est point l'objet d'une spéciale attention. L'orientation vitale de toute la doctrine augustinienne est fortement marquée dans l'ouvrage d'É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2^e éd., Paris, 1943 ; la partie morale de cette doctrine y est articulée au système dans son ensemble et les différents plans de connaissance sont signalés sur lesquels se meut la pensée de saint Augustin. Nous voulons nous intéresser de plus près à la constitution du savoir moral au long de l'œuvre augustinienne.

Dans son ouvrage, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, nous croirions que M. H.-I. MARROU n'a pas rendu entière justice à l'effort de connaissance dont la morale fut l'objet de la part du grand docteur. M. M. convient que la sagesse augustinienne ne va pas sans la vie bonne ; qu'avec le temps, les exigences de la vertu ont paru de plus en plus complexes à saint Augustin, requérir, par conséquent beaucoup de soin et d'attention. Mais il n'estime pas que la recherche morale ait jamais appartenu à la spéculation philosophique de saint Augustin. Que celle-ci soit pure de tout « moralisme » à la Sénèque, on en peut être d'accord. Mais l'étude morale n'est point vouée à ne verser que dans ces sortes d'exploration de la conscience. Elle pos-

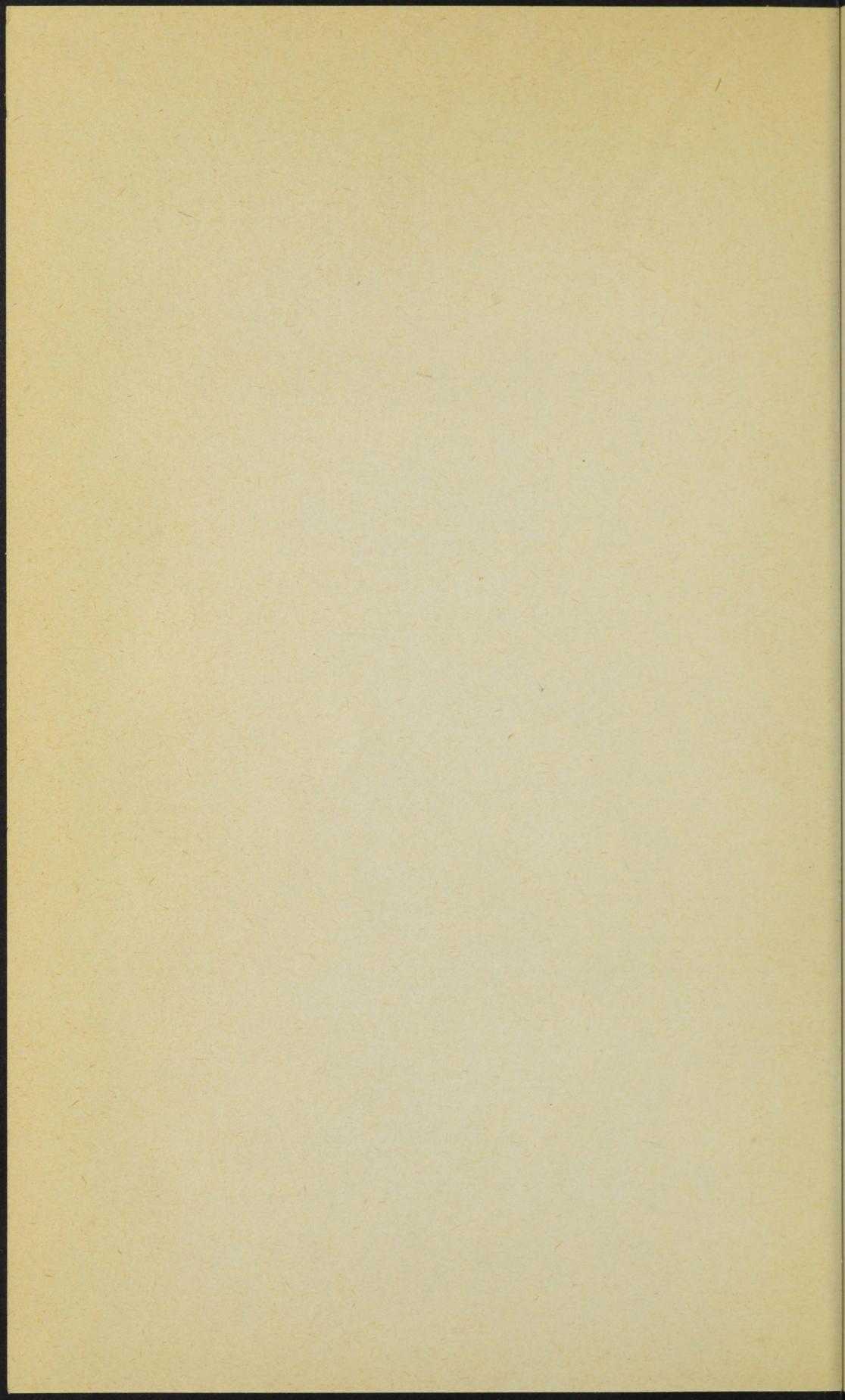
vie morale qui avait prévalu dans l'antiquité, avec les éléments caractéristiques dont elle se composait. Nous suivrons en détail, retenues leurs implications et leurs formes diverses, l'une et l'autre entreprise. Elles ne s'opposent nullement. Nous ne percevons chez saint Augustin aucun conflit à leur sujet. Comment bien plutôt elles se prêtent un mutuel appui et concourent à un résultat plus parfait, si même elles ne furent pas délibérément unifiées par celui qui les employait tour à tour, nous le constaterons à mesure que se développent sous nos yeux les exposés augustinien.

Les deux grands ordres de recherches que nous venons de mentionner ne se présentent point selon une succession chronologique. Ils sont bel et bien simultanés et s'observent l'un et l'autre tout au long de la carrière de l'auteur. Mais ils signalent une distinction constitutive dans l'attitude complexe de saint Augustin à l'endroit de la connaissance morale. Semblablement, à l'intérieur de chacune de ces deux grandes séries d'investigations, se distinguent des structures élémentaires selon lesquelles sera conduite notre analyse. Nous ne décrivons donc point une sorte d'évolution temporelle qui, dans la présente matière, risquerait de n'être pas aisément saisissable — encore que nous ne voulions négliger ce genre de considération. Nous dégagerons plutôt la constitution organique de la connaissance morale, telle qu'en témoigne une œuvre aussi étendue et aussi riche que celle de saint Augustin.

sède ses grands objets d'intérêt philosophique. Et comment méconnaître que saint Augustin ait dirigé sur eux son investigation ? Les opuscules théologiques consacrés aux problèmes moraux ne sont pas non plus des œuvres pastorales limitées à la solution de cas pratiques. Ils ont une qualité doctrinale certaine ; ils mettent en œuvre une méthode définie ; ils font partie de l'effort d'intelligence de la vie chrétienne dont témoigne toute l'œuvre de saint Augustin. Ces traits ressortiront assez de notre exposé. Semblablement, la philosophie morale des anciens a été utilisée par saint Augustin, non de manière occasionnelle seulement, comme en vient à le dire M. M. (p. 454), mais organiquement et systématiquement. L'auteur n'est pas revenu sur ce sujet dans sa *Retractatio*, Paris, 1949.

Le présent volume reprend et développe, avec les justifications et mises au point nécessaires, les indications que livraient, par manière de programme, les quelques pages consacrées à saint Augustin dans notre conférence : *Aux origines de la théologie morale*, Montréal-Paris, 1951, pp. 30-42.

Nous signalons plus loin, p. 52, n. 1, l'intéressant chapitre de M. ABERCROMBIE sur la morale de saint Augustin.



CHAPITRE PREMIER

LES MŒURS ENGAGÉES DANS LA FOI

La vie chrétienne est volontiers comprise par saint Augustin comme l'application ou la mise en œuvre des vérités professées par la foi ; et l'effet doit en être de disposer l'âme à la connaissance accomplie de ce que l'on a commencé par croire, sans encore le pénétrer. Situation intermédiaire à l'intérieur du mouvement qui, inauguré par une adhésion de l'intelligence, achevé selon la perfection de la même faculté, définit suffisamment la condition du chrétien¹. A ce titre, les mœurs ne s'imposent point comme l'objet d'une étude spéciale. Il n'est demandé aux fidèles que de se conformer à ce qu'ils croient comme de se préparer à la récompense dont la promesse est contenue dans leur premier assentiment. Leur attention est dirigée sur le principe et sur le terme, l'entre-deux devant aller pour ainsi dire de soi. Les mœurs du même coup sont traitées comme proprement chrétiennes, dépendantes des seules données de la révélation.

1. La place occupée par les bonnes mœurs dans l'ensemble de la vie chrétienne ressort bien du texte suivant du *De vera religione* (390), 7, 13 : « Hujus religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi. Quae cum credita fuerit, mentem purgabit vitae modus divinis praeceptis conciliatus et idoneam faciet spiritualibus percipiendis... id est unum ipsum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum » (*P.L.*, 34, 128). Cette pensée est fréquente chez saint Augustin. Nous en rencontrerons ci-dessous de nouveaux témoignages. Elle traduit au plan de la vie chrétienne la conception fondamentale qu'il se fait de la sagesse : car cette haute application de l'intelligence ne va point sans un certain genre de vie bonne et la connaissance de la vérité est subordonnée à la pureté des mœurs. Références dans : H.-I. MARROU, *op. cit.*, pp. 179-180. Les œuvres plus tardives ne doivent révéler à ce sujet aucun changement. Nous marquerons seulement dans la suite de notre étude que, fidèle à la position présentement signalée, saint Augustin n'en a pas moins proclamé la nécessité d'une connaissance spécialement dirigée sur les mœurs.

On distinguera la pureté morale déterminée par la foi et requise par la vision de la purification intellectuelle que la foi constitue de soi et que la vision consacre. Il arrive que le *Beati mundo corde* soit exposé en ce dernier sens : *Enarr. in ps.*, 123, 2 ; *P.L.*, 37, 1640. *Sermo* 53, 6 ; *P.L.*, 38, 366 (prêché à Carthage le 21 janvier 413. Cf. A. KUNZELMANN, *Die Chronologie der Sermones der hl. Augustinus*, dans : *Miscellanea Agostiniana*, vol. II : *Studi agostiniani*, Roma, 1931, pp. 417-520, spéc. p. 505).

Les explications du symbole, maintes fois reprises par notre Docteur, le plus souvent sous forme orale, attestent la conception qui vient d'être indiquée. Il n'y fait guère que commenter les articles en ce qu'ils signifient directement, n'introduisant aucun développement sur les vertus à pratiquer non plus que sur les vices à éviter. Il sait que les préceptes font partie de l'Écriture, qu'il est donc des règles de conduite divinement inspirées ; mais il ne s'y arrête pas. La vie des chrétiens sera transformée en vertu même de ce qu'ils croient ; ils se disposeront selon des mœurs pures à la vision de ce qu'ils tiennent pour véritable¹. A peine l'application pratique est-elle mentionnée à propos de l'article de la crucifixion : car les disciples du Christ ont à souffrir et à mourir afin de ressusciter. L'exemple de Job et de sa patience désintéressée (célèbre à travers la tradition patristique) est mis en valeur par la même occasion². Si l'espérance est évoquée qu'entraînent des articles comme la rémission des péchés et la résurrection de la chair³, le propos de l'auteur reste principalement spéculatif. Il compte que le bon effet de ces vérités suive de lui-même. Il se devait certes de commenter le symbole en rapport avec les règles du catéchuménat et la liturgie baptismale. Son initiative dans la circonstance était subordonnée à des dispositions légales. Mais sans doute gardait-il une mesure de liberté ; et il marque d'autre part en termes exprès l'effet moral attaché à la seule profession de la vérité.

Ainsi le voit-on surtout à l'occasion de l'une des cérémonies de l'initiation. Le symbole n'était pas livré aux candidats à l'état de texte écrit. Il leur était transmis de vive voix pour qu'ils le retiennent de mémoire. Il ne devait être écrit que dans leur cœur, à la façon de cette loi annoncée par le prophète, d'où sortent spontanément les œuvres saintes. On eût falsifié sa destination à prétendre le fixer sur des tablettes en caractères d'encre. Le thème connu de l'Apôtre inspirait cette disposition, selon lequel l'opération n'est rien d'autre encore que l'expression de la foi, conduite à son terme par l'intermédiaire de la charité⁴. La « tradition » du symbole était suivie à un bref intervalle

1. Ainsi se conclut le *De fide et symbolo* (sermon prononcé par saint Augustin prêtre devant le concile plénier des évêques d'Afrique rassemblés à Hippone en 393), 10, 25 : « Haec pauca verba fidelibus nota sunt ut credendo subjungentur Deo, subjugati recte vivunt, recte vivendo cor mundent, corde mundato quod credunt intelligant » (*P.L.*, 40, 196).

2. Dans le *Sermo ad catechumenos* (retenu comme authentique par les mauristes), 3, 9 : « De cruce ipsius quid loquar ? quid dicam ? Extremum genus mortis elegit, ne aliquod genus mortis ejus martyres formidarent. Doctrinam ostendit in homine, exemplum patientiae demonstravit in cruce. Ibi opus, quia crucifixus ; exemplum operis, crux ; praemium operis, resurrectio. Ostendit nobis in cruce quid tolerare, ostendit in resurrectione quid sperare debeamus » (*P.L.*, 40, 632). L'exemple de Job occupe le long n. 10 qui suit. L'application morale était beaucoup plus brièvement indiquée dans le passage correspondant du *De fide et symbolo*, 5, 11 (*P.L.*, 40, 178). — Sur Job dans l'exégèse patristique, on peut voir : P. DHORME, *Le livre de Job* (Études bibliques), Paris, 1927, pp. CLXXVI-CLXXVIII.

3. V. g. *Sermo* 212, In trad. symboli, 1 ; *P.L.*, 38, 1059 (daté de 410-412. Cf. A. KUNZELMANN, *op. cit.*, p. 461).

4. *Ibid.*, 2 : « Nec ut eadem verba Symboli teneatis, ullo modo debetis scribere, sed audiendo perdiscere ; nec cum didiceritis, scribere, sed memoria semper tenere atque recolere. Quidquid enim in Symbolo audituri estis, in divinis sacrarum Scripturarum litteris continetur. Sed quod ita collectum et in formam quamdam redactum non licet scribi

de sa « reddition » : les nouveaux baptisés venaient le réciter¹, complétant par les paroles extérieurement proclamées l'acte intérieur de leur assentiment. Une autre règle de saint Paul se trouvait par là vérifiée, qui associait foi et confession de la foi comme principe du salut². La vie chrétienne tout entière, avec la variété de ses obligations, était comme contenue dans cette double démarche par laquelle on y était introduit. La foi résumait la morale³.

Parmi les manifestations de sa foi, le chrétien cependant ne fait-il pas une place de choix à la prière ? Un nouveau verset de l'Apôtre (constatons combien est adhérente à l'Écriture l'attitude présente-

commemoratio fit promissionis Dei, ubi per prophetam praenuntians Testamentum novum dixit : *Hoc est Testamentum quod ordinabo eis post dies illos, dicit Dominus, dando legem meam in mente eorum et in corde eorum scribam eam* (Jer., 31, 33). Hujus rei significandae causa, audiendo symbolum discitur : nec in tabulis vel in aliqua materia, sed in corde scribitur. Praestabit ille qui vos vocavit ad suum regnum et gloriam, ut ejus gratia regeneratis vobis, etiam Spiritu Sancto scribatur in cordibus vestris ; ut quod creditis diligatis et fides per dilectionem operetur in vobis (cf. *Ad Gal.*, 5, 6) ; ac sic Domino Deo largitori bonorum omnium placeatis, non serviliter timendo poenam, sed liberaliter amando justitiam » (*P.L.*, 38, 1060).

L'usage de ne point écrire le symbole est attesté par d'autres auteurs de l'antiquité chrétienne. Mais le beau commentaire que vient de donner saint Augustin de cette remarquable circonstance, en rapport avec les textes cités ou allégués de l'Écriture, signale avec une force qui lui est sans doute particulière l'engagement des mœurs dans la profession de la foi. On peut comparer avec l'*Explanatio symboli ad initiandos* (énergiquement revendiquée par son dernier éditeur comme l'œuvre de saint Ambroise), où la non transmission du symbole par voie écrite est simplement expliquée comme favorisant la méditation assidue des articles de foi : « Illud sane monitis vos volo esse, quoniam symbolum non debet scribi, quia reddere illud habetis. Sed nemo scribat. Qua ratione ? Sic accepimus ut non debeat scribi. Sed quid ? teneri. Sed dicis mihi : Quomodo potest teneri si non scribitur ? Magis potest teneri si non scribatur. Qua ratione ? Accipe. Quod enim scribis, securus quasi relegas, non cotidiana meditatione incipis recensere ; quod autem non scribis, times ne amittas, cotidie incipis recensere » (*The Explanatio symboli ad initiandos. A work of St. Ambrose*. Ed. R.H. CONNOLLY, Cambridge, 1952, p. 13). Saint Jérôme atteste le même usage en des termes plus proches de l'explication de saint Augustin : « In symbolo fidei et spei nostrae, quod ab apostolis traditum non scribitur in charta et atramento, sed in tabulis cordis carnalibus, post confessionem Trinitatis et unitatem Ecclesiae etc. » (*Ad Pammachium contra Joann. Hierosol.*, 28 ; *P.L.*, 23, 396).

1. Voir la note des mauristes sur la pratique de ces rites dans l'Église d'Afrique, *P.L.*, 38, 1058, note b. Un exposé moderne et circonstancié dans l'article *Catéchuménat*, par P. de PUNJET, dans : *Dict. d'arch. chrét. et de lit.*, t. II, 2, Paris, 1910, c. 2595-2598. Cf. l'article *Catéchuménat* par G. BAREILLE, dans *Dict. de théol. cath.*, t. II, Paris, 1905, c. 1981-1985. L'un et l'autre article avec bibliographie.

2. *Serm. Moriniani*, I : ex coll. Guelferbytana, *Sermo* 1 : « Credite ergo in eum et confitemini : corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem (Rom., 10, 10). Ideo cum credideritis, oportet ut confiteamini, quando symbolum redditis. Accipite modo quod teneatis et postea reddatis et nunquam obliviscamini » (*Miscellanea Agostiniana*. Vol. I : *S. Augustini sermones post Maurinos reperti*, Roma, 1930, p. 443). Cf. *Sermo* 214, 1 ; *P.L.*, 38, 1065 (les *Sermons* 214 et 216 sont les deux premiers qu'ait prêchés saint Augustin, deux semaines environ avant la fête de Pâques 391. Cf. A. KUNZELMANN, *op. cit.*, p. 489. Le sermon édité par Dom G. Morin est daté de 410, *ibid.*, p. 454).

3. Aussi la liturgie de l'initiation se conclut-elle par la recommandation de méditer assidument le symbole. *Sermo* 215, in redd. symboli, 1 : « Accepistis ergo et reddidistis quod animo et corde semper retinere debetis, quod in stratis vestris dicatis, quod in plateis cogitetis, et quod inter cibos non obliviscamini, in quo etiam dormientes corpore, corde vigiletis ». Et que cette attention continuelle aux articles de foi soit ordonnée aux mœurs chrétiennes et au renouvellement effectif de la conduite, la suite immédiate du texte cité en est la preuve : « Renuntiantes enim diabolo, pompis et angelis ejus mentem atque animam subtrahentes, oblivisci oportet praeteritorum, et vetustate prioris vitae contempta, cum novo homine vitam quoque ipsam sanctis moribus innovare » (*P.L.*, 38, 1072 ; daté de 427, cf. A. KUNZELMANN, *op. cit.*, p. 427). La conclusion du *Sermo* 58, ad competentes, 11, 13 (*P.L.*, 38, 399), n'est ni moins pittoresque ni moins insistante (daté de 412-416, cf. A. KUNZELMANN, *op. cit.*, p. 466).

ment décrite) amène saint Augustin à le déclarer. Et cette exigence est si impérieuse qu'une cérémonie distincte a pour objet de la signifier. La remise du symbole en effet était suivie quelques jours plus tard de la « traditio » analogue de l'oraison dominicale, à laquelle une « redditio » répondait peu après. A ceux que venait de purifier le sacrement de la régénération, cette prière devait être comme un baptême quotidien qui leur assurât, par la voie de l'invocation, la rémission de leurs inévitables péchés¹. Les sermons accompagnant cette partie de l'initiation représentent la forme originelle que prit un enseignement nettement distingué de l'explication de la foi. En même temps qu'ils sont ordonnés à guider l'acte spécial de la prière, ces commentaires ne laissent pas de comporter, vu les demandes formulées par le Seigneur, des recommandations proprement morales, comme le devoir de pardonner aux ennemis et de résister aux concupiscences². La fonction du Docteur chrétien s'est ouverte par là à un ordre de considérations dont nous constaterons le large développement en dehors des formes liturgiques. Dans le cadre où nous les rencontrons présentement, elles ne possèdent pas encore leur autonomie.

* * *

Le bref écrit *De agone christiano* (396), adressé par saint Augustin dans les premiers temps de son épiscopat aux fidèles moins instruits, reste proche des documents qui précèdent. L'explication n'y porte point directement sur la vie morale. Les préceptes y sont bien distingués de la foi, comme l'action de la connaissance. Mais comprise entre la foi qu'elle suppose et la vision où elle aboutit, il n'apparaît point que la conduite chrétienne requière une spéciale investigation³. Le combat, dont les temps sont marqués par la crainte et la charité, n'est

1. *Serm. Moriniani, l.c.* : « Nemo ergo potest salvus esse qui non invocaverit ; nemo potest invocare nisi primo crediderit (cf. *Rom.*, 10, 13-14). Quia ergo iste ordo est, ut prius credatis, postea invocetis, hodie accipitis symbolum fidei, in quo credatis ; post octo autem dies orationem, in qua invocetis » (*Misc. Agost.*, vol. cit., p. 442). Et plus loin dans le même sermon : « Sed quoniam vivituri sumus in hoc saeculo, ubi quis non vivit sine peccato, ideo remissio peccatorum non est in sola ablutione sacri baptismatis, sed etiam in oratione dominica et cotidiana, quam post octo dies accepturi estis. In illa invenietis quasi quotidianum baptismum vestrum » (*ibid.* ; pp. 448-449). Ce dernier passage rencontre *ad litteram* le *Sermo* 213 (dont le sermon plus récemment découvert confirme, au gré de dom Morin, l'authenticité), 8, 8 ; *P.L.*, 38, 1064 (daté de la même année 410, cf. A. KUNZELMANN, *op. cit.*, p. 454). Sur la « reddition » de l'oraison dominicale, voir le *Sermo* 58, 1, 1 ; *P.L.*, 38, 393.

2. Dans les sermons 56 à 59, *ad competentes*, les deux demandes : *dimitte nobis, et ne nos inducas*, donnent lieu à de pressantes exhortations, qui ne vont point sans quelques éclaircissements d'intérêt doctrinal. *P.L.*, 38, 377-402 (les sermons 57 et 59 sont antérieurs à 410, le sermon 56 est de 410-412 ; cf. A. KUNZELMANN, *op. cit.*, pp. 453, 460).

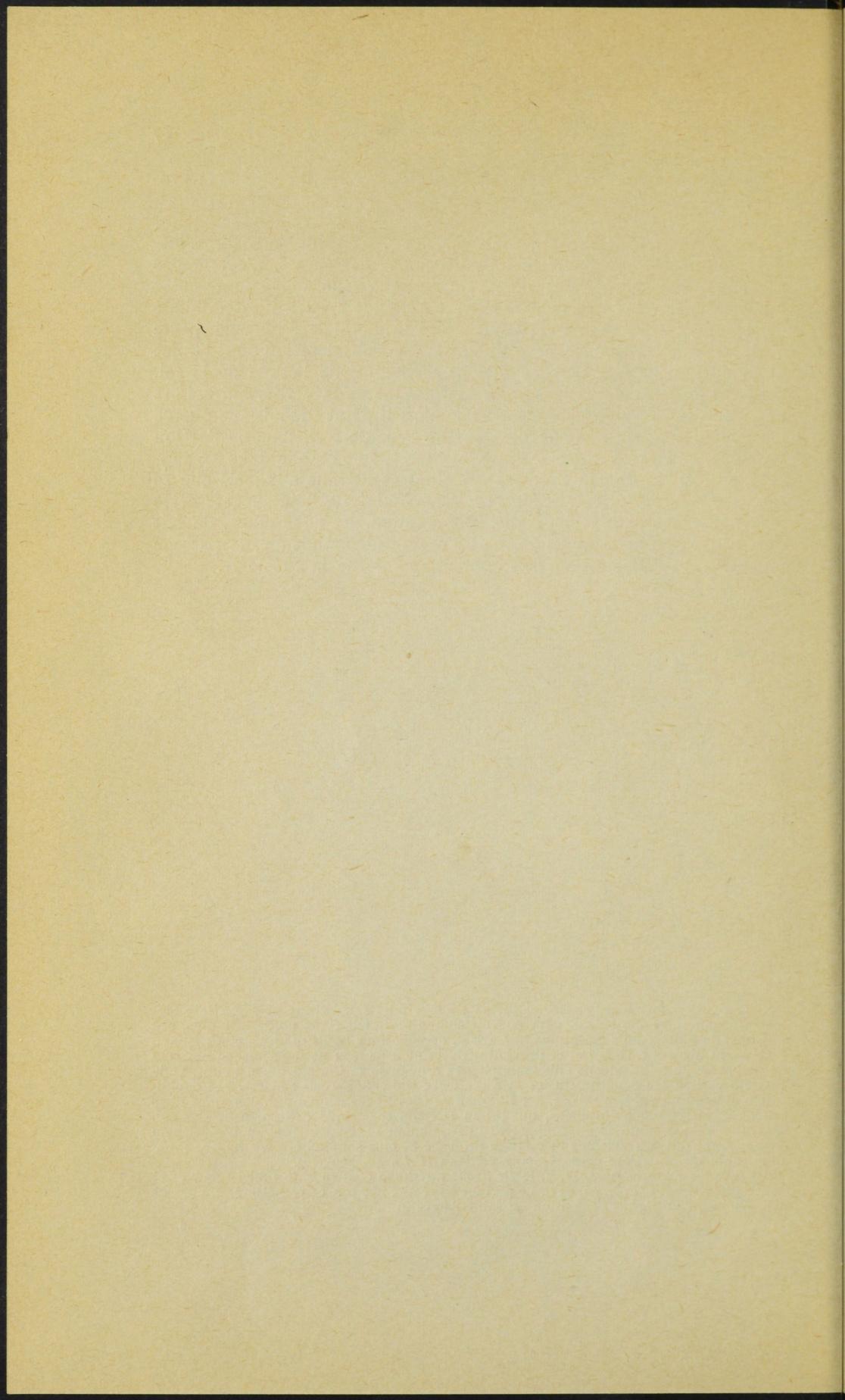
3. *De agone christiano*, 13, 14 : « Fides est prima quae subjugat animam Deo ; deinde praecepta vivendi, quibus custoditis spes nostra firmatur, et nutritur caritas, et lucere incipit quod antea tantummodo credebatur. Cum enim cognitio et actio beatum hominem faciant, sicut in cognitione cavendus est error, sic in actione cavenda est nequitia. Errat autem quisquis putat veritatem se posse cognoscere, cum adhuc nequiter vivat. Nequitia est autem mundum istum diligere, et ea quae nascuntur et transeunt pro magno habere... Talis vita non potest puram illam et sinceram et incommutabilem videre veritatem, et inhaere illi et in aeternum jam non moveri. Itaque priusquam mens nostra purgetur, debemus credere quod intelligere nondum valemus » (*P.L.*, 40, 299).

encore que la suite des vérités que l'on professe ; et il contient la promesse de l'intelligence bienheureuse qu'on est appelé à en posséder¹.

A s'en tenir à cette catégorie d'ouvrages, où saint Augustin s'inscrit à l'intérieur de l'ancienne tradition des catéchèses, n'est-on pas conduit à penser que la théologie dogmatique seule doit représenter la forme achevée de la connaissance chrétienne ? Rien n'est diminué certes par notre Docteur de la nécessité primordiale d'une vie droite et pure. Il ne la soumet pas cependant à une considération dont l'objet et la nature justifieraient qu'elle fût distinguée de l'étude de la foi. On peut être sensible à la suprématie absolue de la vérité, qui ressort de la position jusqu'ici observée. Mais n'est-il point souhaitable que ce haut intellectualisme se concilie avec un type de recherche où l'action humaine, traitée selon ses exigences propres, soit établie dans un rapport plus circonstancié avec les principes et les fins auxquels elle se rattache ? Le commentaire de l'oraison dominicale déjà suggère cette direction que prendra l'enseignement chrétien. Et nous allons de fait découvrir, en plus d'un endroit de l'œuvre augustinienne, le passage ménagé vers l'élaboration franchement morale de la théologie.

1. Conclusion du même opuscule, 33, 35 : « Ista fidei simplicitate et sinceritate lactati, nutriamur in Christo, et cum parvuli sumus majorum cibos non appetamus, sed nutrimentis saluberrimis crescamus in Christo, accedentibus bonis moribus et christiana justitia, in qua est caritas Dei et proximi perfecta et firmata : ut unusquisque nostrum de diabolo inimico et angelis ejus triumphet in semetipso in Christo quem induit. Quia perfecta caritas nec cupiditatem habet saeculi nec timorem saeculi : id est, nec cupiditatem ut acquirat res temporales, nec timorem ne amittat res temporales. Per quas duas januas intrat et regnat inimicus, qui primo Dei timore, deinde caritate pellendus est. Debemus itaque tanto avidius appetere apertissimam et evidentissimam cognitionem veritatis, quanto nos videmus in caritate proficere et ejus simplicitate cor habere mundum, quia ipso interiore oculo videtur veritas » (P.L., 40, 309-310).

D'après les *Retractions*, II, 3, le *De agone christiano* contiendrait « fidei regulam et praecepta vivendi » (P.L., 32, 631). Le partage en réalité n'a pas cette netteté. Du moins voit-on jusqu'où portait l'intention de saint Augustin.



CHAPITRE II

NÉCESSITÉ DE L'EXHORTATION MORALE

Quelles possibilités d'enseignement moral contient la catéchèse elle-même, nous en sommes avertis par l'ouvrage où saint Augustin, réfléchissant sur cette méthode, en découvre les différentes requêtes, soit qu'il disserte de ses règles, soit qu'il fasse œuvre de catéchiste et joigne l'exemple aux avis qu'il a donnés. L'exposé de la foi est assurément le principal de la tâche. Mais remarquons qu'il a lieu par manière de narration, où les mystères de la foi sont engagés dans l'histoire temporelle du salut¹, et de telle sorte qu'ils suscitent chez qui en est informé l'espérance de ces grands biens annoncés et l'amour de Dieu qui les lui a dispensés. Par là, le *De catechizandis rudibus* (405) reprend et accentue ce qui n'est que suggéré dans les commentaires du symbole ou le *De agone christiano*². A la foi sont associées, comme formant avec elle une triade indivisible, les deux autres vertus nommées par saint Paul³. Sans être soumises encore à un traitement propre, elles tendent

1. Dans le *De agone christiano*, 13, 15, la part était déjà faite à cet aspect historique des vérités à croire : « Fides in Ecclesia brevissime traditur, in qua commendantur aeterna, quae intelligi a carnalibus nondum possunt ; et temporalia praeterita et futura, quae pro salute hominum gessit et gestura est aeternitas divinae providentiae » (P.L., 40, 299).

2. *De catechizandis rudibus*, 4, 8 : « Hac ergo dilectione tibi tanquam fine proposito, quo referas omnia quae dicis, quidquid narras ita narra, ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet » (P.L., 40, 316). Non plus que dans le *De agone christiano*, la charité n'est ici comprise comme dirigée sur Dieu seul ; avec l'amour de Dieu, elle inclut inséparablement l'amour du prochain. En quoi saint Augustin respecte l'énoncé évangélique du double commandement (*Mt.*, 22, 40).

3. Bien que saint Paul ne soit pas allégué à cet endroit, il n'est pas douteux que saint Augustin, si dépendant de l'Écriture en ce qui concerne les schèmes de sa pensée religieuse, ne soit redevable à l'Apôtre du nom et de l'association des trois vertus qu'on devait plus tard appeler théologiques. Une tradition du reste, quant à ce point, faisait le lien entre saint Augustin et la source scripturaire. Les trois vertus furent présentes dès le commencement à la pensée du nouveau converti, comme en témoigne la prière des *Soliloques* (fin 386-début 387) « Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem » (I, 1, 5 ; P.L., 32, 872). Le même écrit invoque, I, 6, 12-7, 14, la nécessité des trois vertus pour la guérison des yeux de l'âme et leur application à la vérité : où elles sont utilisées dans un sens nettement intellectualiste. Elles reparassent *ibid.*, 13, 23.

apparemment à s'imposer à l'attention en ce qu'elles ont de spécial, puisque, visées par l'éducateur chrétien, elles ne consistent point comme la foi dans la simple adhésion à la vérité. Les articles de la résurrection et du jugement, sur lesquels se termine la narration, sont aptes entre tous à émouvoir l'âme et le catéchiste fera en sorte qu'ils ne manquent pas de produire cet effet¹.

Il se trouve surtout qu'à l'exposé de la foi un supplément est ici ajouté d'intérêt directement moral. Le diacre de Carthage à qui l'écrit est adressé avait, entre autres questions, désiré savoir si, la narration finie, les seuls préceptes de vie chrétienne devaient la suivre ou s'il ne convenait pas d'introduire une exhortation à les pratiquer. La séduction redoutable des mauvais chrétiens aussi bien que des infidèles, contre quoi il y a lieu de prémunir le membre nouveau de la communauté, décide saint Augustin en faveur de l'exhortation où soit montrée, avec l'utilité des tentations, la longanimité exemplaire de la patience divine. Il conviendra que soient brièvement et déceimment rappelés, dit-il, comme s'opposant à ces perversions et à ces scandales, les préceptes de la conduite honnête et chrétienne. Une situation de fait et un souci de préservation à l'endroit des convertis inspirent donc à l'évêque d'annexer à la catéchèse doctrinale une partie morale, non point cependant par manière d'exposé didactique, mais d'avertissement sommaire et d'encouragement, en vue d'un résultat pratique et urgent, éminemment souhaitable². Dans ce nouvel effort, on ne perdra

Le *De ordine* (386) les avait nommées, II, 8, 25, au cours d'un tableau général des bonnes mœurs à observer par les jeunes aspirants à la sagesse chrétienne : « Deum colant, cogitent, quaerant, fide, spe, caritate subnixi » (*P.L.*, 32, 1007). Elles sont évoquées *Ep.* 26 (395), 2, comme notre manière d'appréhender la perfection inexprimable de la sagesse parvenue à son terme éternel. Voir ci-dessous, ch. V, p. 44, n. 2. Sur cette triade dans saint Paul et son origine, on peut voir : E.-B. ALLO, *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens* (Études bibliques), Paris, 1935, pp. 351-353.

1. *De catech. rud.*, 7, 11 (*P.L.*, 40, 317).

2. La question de Deogratias était ainsi reprise par son correspondant : « Petisti... utrum exhortationem aliquam terminata narratione adhibere debeamus, an praecepta sola, quibus observandis cui loquimur noverit christianam vitam professionemque retineri » (*De catech. rud.*, 1, 1 ; *P.L.*, 40, 311). Il y est répondu en ces termes, *ibid.*, 7, 11 : « Tum vero (une fois achevée la narration et suscités les sentiments correspondants) instruenda et animanda est infirmitas hominis adversus tentationes et scandala, sive foris sive in ipsa intus Ecclesia : foris adversus Gentiles vel Judaeos vel haereticos ; intus autem adversus areae dominicae paleam. Non ut contra singula perversorum genera disputetur, omnesque illorum pravae opiniones propositis quaestionibus refellantur ; sed pro tempore brevi demonstrandum est ita esse praedictum, et quae sit utilitas tentationum erudiendis fidelibus, et quae medicina in exemplo patientiae Dei, qui statuit usque in finem ista permittere. Cum vero adversus eos instruitur, quorum perversae turbae corporaliter impleat ecclesiam, simul etiam praecepta breviter et decenter commemorentur christianae atque honestae conversationis, ne ab ebriosis, avaris, fraudatoribus, aleatoribus, adulteris, fornicatoribus, spectaculorum amatoribus, remediorum sacrilegorum alligatoribus, praecantatoribus, mathematicis, vel quarumlibet artium vanarum et malorum divinatoribus, atque hujusmodi ceteris ita facile seducatur, et impunitum sibi fore arbitretur, quia videt multos, qui christiani appellantur, haec amare et agere et defendere et suadere et persuadere » (*P.L.*, 40, 317-318).

La catéchèse ici visée par saint Augustin s'entend à l'adresse des candidats se présentant pour le catéchuménat. Les Sermons sur le symbole et sur l'oraison dominicale cités au chapitre précédent sont adressés à la catégorie supérieure des « compétents », c'est-à-dire des catéchumènes admis à se préparer d'une manière immédiate et prochaine à la réception du baptême (voir l'article *Catéchèse* par G. BARELLE, dans : *Dict. de théol. cath.*, t. II, Paris, 1905, c. 1881-1888). Nous pouvons penser que la pratique justifiée dans le *De catech. rud.* avait été observée par l'évêque d'Hippone dès le com-

point de vue la même fin de la charité qui commandait plus haut le récit de l'histoire du salut¹.

Le modèle de catéchèse dont saint Augustin fait suivre son exposé théorique permet de mieux voir combien la morale est pour lui adhérente à l'enseignement des vérités de la foi. Le chrétien, en même temps qu'il professe que Dieu l'a aimé et sauvé, n'évite point de se détacher du monde et d'aimer Dieu en retour. A la différence du Juif, il en vient à accomplir la loi non en cédant à la nécessité des préceptes mais en suivant l'élan de son amour. Aussi bien les dix commandements antiques ne se réduisent-ils pas à ces deux d'où dépendent, selon l'évangile, la foi et les prophètes ?² Les supplices éternels et l'éternelle récompense sont traités de leur côté comme un puissant stimulant au bien³. Et quant au triste exemple des mauvais chrétiens, il ne fait encore qu'en tirer une occasion de vertu⁴. Formé selon cette méthode, le catéchumène est certes engagé dans la manière de vivre appelée par sa foi. Le nécessaire effet pratique des vérités qu'il croit lui a été expressément notifié, si même il reste privé d'une connaissance plus élaborée des mœurs chrétiennes. Que celle-ci ait sa raison d'être, nous constaterons que saint Augustin ne le met point en doute. Une indication du présent ouvrage, en nous rendant attentifs à la fécondité morale de l'Écriture, ne contient-elle pas comme invitation à exploiter méthodiquement en ce sens le dépôt de la révélation ? Car il n'est rien dans les saints livres, nous est-il déclaré, qui ne puisse en définitive être

mencement de son ministère. Aussi bien est-il traditionnel que la catéchèse initie les futurs chrétiens à leurs devoirs nouveaux (voir l'article : *Catéchèse, catéchisme, catéchumène*, par H. LECLERCQ, dans : *Dict. d'arch. chrét. et de lit.*, t. II, 2, Paris, 1910, c., 2550-2554). L'usage cependant n'était point si universel et hors de question que Deo gratias, pour son compte, ne sentit le besoin de consulter une autorité plus compétente. Il ne doute pas de la nécessité de faire connaître les préceptes ; mais il semble éprouver ce que leur simple énoncé risque d'avoir d'insuffisant. Et il est sûr que la réponse de saint Augustin signale une prise de conscience avivée de l'importance d'une instruction morale plus instante auprès des débutants, comme distinguée de l'explication de la foi. De toute manière, sa présente consultation marque une position différente de celle que nous observions dans le chapitre premier, si même l'un et l'autre type de catéchèse étaient appliqués sur le même sujet aux étapes successives de sa formation chrétienne.

Sur les mots : *instruere* et *animare*, voir ci-dessous, chap. III, p. 28, n. 2.

1. *De catech. rud.*, 8, 12, à propos des candidats cultivés : « Cetera vero secundum regulas doctrinae salutaris, sive de fide, quaecumque narranda vel disserenda sunt, sive de moribus, sive de tentationibus, eo modo percurrendo quo dixi, ad illam supereminentem viam omnia referenda sunt » (*P.L.*, 40, 319).

2. *Ibid.*, 22, 39 : « Tunc enim (lors de l'avènement du Christ) et lex impletur dum non cupiditate rerum temporalium sed caritate illius qui praecepit, fiunt quaecumque praecepit. Quis autem non redamare affectet justissimum et misericordissimum Deum, qui prior sic amavit injustissimos et superbissimos homines, ut propter eos mitteret unicum Filium per quem fecit omnia ? » (*P.L.*, 40, 339). Au jour de la Pentecôte, poursuit le catéchiste, le Saint-Esprit fut envoyé, « per quem, diffusa caritate in cordibus eorum, non solum sine onere, sed etiam cum jucunditate legem possint implere. Quae data est Judaeis in decem praeceptis, quod appellant decalogum. Quae rursus ad duo rediguntur, ut diligamus Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente ; et diligamus proximos sicut nos ipsos. Nam in his duobus praeceptis totam legem prophetasque pendere, ipse Dominus et dixit in evangelio et suo manifestavit exemplo » (*ibid.*, 23, 41 ; *P.L.*, 40, 340).

3. *Ibid.*, 25, 47.

4. *Ibid.*, 27, 55 : « Homines ergo bonos imitare, malos tolera, omnes ama... Non solum dilectio Dei nobis praecepta est, sed etiam dilectio proximi, in quibus duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae » (*P.L.*, 40, 348). Cf. *ibid.*, 25, 48-49.

rapporté à la double dilection dont l'exercice effectif constitue la réalité substantielle de la vie chrétienne¹.

*
* *

Il ressort assez de ce qui précède que saint Augustin n'a jamais limité la vie chrétienne à la seule profession des vérités de la foi, comme si les œuvres ou bonnes mœurs n'en constituaient point une part essentielle. Et nous le voyons enclin à diriger sur celle-ci une spéciale activité du maître chrétien. La nécessité de réfuter l'erreur contraire des « miséricordieux »² le conduisit, dans le *De fide et operibus* (413), à revendiquer avec force l'exigence morale du christianisme, du même coup à insister sur un enseignement correspondant, destiné à accompagner l'enseignement de la foi auprès de ceux qui aspirent au baptême. En faveur de l'inséparabilité des œuvres et de la foi, notre Docteur, reprenant le thème paulinien déjà rencontré de la foi qui opère par la charité, y rattache les sentences similaires de l'Écriture et l'usage de l'Église. Il tient en conséquence que l'on peut être damné avec la foi, si l'on n'a point vécu selon ce que l'on a cru. Le passage contesté de la *Première épître aux Corinthiens*, 3, 11-15, ne fournit en réalité aucun appui aux adversaires de cette position³. Dès lors, il ne suffira point que le chrétien soit instruit des mœurs à observer dans le temps qui suit son baptême. La réception du sacrement signifie l'entrée dans une vie pure et irréprochable ; il importe que les règles en soient connues sans délai.

Le catéchuménat en effet, vu les dispositions du candidat, signale le moment le plus favorable où l'on puisse déterminer ce changement de conduite. Et il n'est point vrai d'autre part que les apôtres aient de telle sorte distingué les articles de la foi des préceptes de la morale que ceux-là eussent été notifiés avant, ceux-ci après le baptême. Les mœurs certes supposent la foi. Mais un enseignement sain et complet de la religion chrétienne joint ensemble ces deux objets, vu l'étroite et vitale cohésion où l'un se tient par rapport à l'autre. Ainsi en va-t-il de la prédication adressée aux baptisés ; ainsi de l'instruction que

1. *Ibid.*, 26, 50 : « Hoc autem ita breviter discit, ut quidquid audierit ex libris canonicis quod ad dilectionem aeternitatis et veritatis et sanctitatis, et ad dilectionem proximi referre non possit, figurate dictum vel gestum esse credat ; atque ita conetur intelligere, ut ad illam geminam referat dilectionem » (*P.L.*, 40, 345). Le rapport de l'Écriture à la charité a été établi dans le livre I du *De doctrina christiana*, dont nous marquerons ci-dessous la place dans la pensée morale de saint Augustin.

2. Entendue ici comme faisant de la foi le principe suffisant du salut, tel qu'une vie déréglée ne pourrait compromettre encore l'accès du chrétien à la vie éternelle. Sur cette dénomination de « miséricordieux » et les opinions qu'elle recouvre, voir la note de A. GAUDEL dans : *Œuvres de saint Augustin* (Bibliothèque augustinienne), t. IX, pp. 388-391.

3. Une formule résumant bien cette partie de l'opuscule : « Inseparabilis est quippe bona vita a fide quae per dilectionem operatur ; imo vero ea ipsa est bona vita » (*De fide et operibus*, 23, 42 ; *P.L.*, 40, 224). La même insistance de la foi liée aux œuvres paraît en maints endroits de l'œuvre augustinienne, outre ceux que nous retenions plus haut, v.g. *De div. qu. LXXXIII*, qu. 76 (*P.L.*, 40, 87-89) ; *Enarr. in ps.*, 31 (2), 5-6. (*P.L.*, 36, 260-262) ; *Enchiridion*, 18, 67 (*P.L.*, 40, 263-264).

reçoivent les aspirants au baptême¹. C'est pourquoi saint Pierre ordonne aux trois mille hommes désireux de se convertir après l'audition de son discours (qui ne portait en effet que sur la foi au Christ) qu'ils fassent pénitence et soient ensuite baptisés : où la pénitence inclut la réforme de la vie tout entière et le renoncement à la multitude de leur péchés². Arguera-t-on du diacre Philippe baptisant l'eunuque sur la seule déclaration de son assentiment aux Ecritures ? Mais que Philippe ait annoncé à cet homme la bonne nouvelle du Seigneur Jésus, selon le mot du récit inspiré, voyons-y l'affirmation d'un enseignement moral joint à celui de la foi. Evangéliser le Christ, ce n'est point dire seulement ce qui doit être cru de lui, mais encore ce que doit observer un homme prêt à s'agréger au corps du Christ ; ou plutôt c'est annoncer tout ce qui doit être cru du Christ, à savoir ce qui concerne la tête et les membres et par quelles voies ceux-ci sont conduits à la vie éternelle. Les mœurs font partie de l'évangélisation³.

On voit le genre de problèmes que rencontre saint Augustin et quelle solution décidée il leur donne. Suivant sans se lasser les opinions de ses adversaires (car nous avons affaire à un véritable débat sur la nécessité d'une doctrine morale en christianisme), il relève après cela le passage où saint Paul proclame ne rien savoir d'autre que le Christ en croix : certes, mais comprenons ce que c'est que d'avoir la connais-

1. *De fide et operibus*, 7, 11 : « Quamvis enim illud prius (la foi), hoc posterius (les mœurs), saepissime tamen una contextione sermonis utrumque catechumenis, utrumque fidelibus, utrumque baptizandis, utrumque baptizatis, sive ut instruuntur, sive ne obliviscantur, sive ut profiteantur, sive ut confirmentur, doctrina sanissima et diligentissima praedicandum est » (*P.L.*, 40, 204). Saint Jérôme (*Comm. in evang. Matthaei*, IV, 28, 20) a énoncé une sentence différente : « Ordo praecipuus : jussit Apostolis ut primum docerent universas gentes, deinde fidei intingerent sacramento, et post fidem ac baptismum quae essent observanda praecipuerunt » (*P.L.*, 26, 227). Il était tentant de penser que saint Augustin vise en son écrit l'opinion de l'illustre exégète. Mais les mauristes déjà ont réfuté l'interprétation qu'avait avancée en ce sens J. GARNIER : saint Jérôme, expliquent-ils, n'entendait point se prononcer pour le retardement méthodique de l'enseignement moral, qui devrait suivre et non précéder le baptême ; il veut surtout qu'on ne l'omette pas et il comprend la conduite chrétienne comme devant être dirigée par la foi. Cf. *P.L.*, 26, 227-228 ; 40, 195-196. On est communément persuadé aujourd'hui que la réfutation augustiniennne, ni sur ce point ni sur les autres mis en cause par le *De fide et operibus*, n'est dirigée contre saint Jérôme.

Le dire de saint Augustin sur la prédication morale adressée aux futurs baptisés est bien illustré par le sermon *Ad catechumenos* qu'ont retenu les mauristes, *P.L.*, 40, 677-686. Prononcé en dehors du rituel liturgique, son intérêt est principalement moral. L'orateur y exhorte les candidats à la nouveauté de vie et, en style imagé, à la pratique des vertus en vue de la vie éternelle. Il insiste sur le détachement du monde. Il mentionne expressément la foi, l'espérance, la charité (2, 2 ; *P.L.*, 40, 680). La mise en garde contre l'hérésie pélagienne, outre la manichéenne et l'arienne, permet d'assigner à ce discours une date relativement tardive dans la carrière de saint Augustin.

2. La discussion se réfère aux *Actes des Apôtres*, 2, 37 sq. Elle aboutit à l'affirmation répétée de l'antériorité nécessaire de l'instruction morale par rapport au baptême, en ces termes : « Quod si dicere nefas est (que l'on s'arrache au siècle pervers tout en continuant de pécher, pourvu qu'on ait la foi au Christ), audiant baptizandi non solum quid credere debeant, sed etiam quemadmodum se ab hoc pravo saeculo eripiant. Ibi enim necesse est ut audiant quemadmodum credentes vivere debeant » (*De fide et operibus*, 8, 13 ; *P.L.*, 40, 205).

3. L'explication prend appui sur les *Actes des Apôtres*, 8, 35 sq. L'effort de saint Augustin est visible, en vue de défendre et de confirmer sa thèse. Nous assistons à sa recherche et observons comment il se forme sa conviction : « Si autem Scriptura tacuit atque intelligenda dimisit cetera, quae cum illo spadone baptizando Philippum spadoni Dominum pari modo etiam in eo quod scriptum est evangelizasse Philippum spadoni Dominum Jesum, nullo modo dubitandum est et illa in catechismo dicta esse, quae ad vitam mo-

sance du Christ crucifié. Elle engage la répression des convoitises mauvaises. Elle implique par son objet même une manière de vivre. Elle n'est pas réductible à la seule adhésion de l'intelligence¹. Invoquera-t-on enfin le dédoublement du commandement de la charité, comme si l'amour de Dieu devait être prescrit aux futurs baptisés et qu'il serait temps d'instruire de l'amour du prochain, avec toute la conduite morale qui s'y trouve comprise, les chrétiens qui ont eu accès déjà au sacrement ? Mais cette séparation fait violence à l'unité de la charité. Ses deux termes vont ensemble, et l'on ne peut davantage observer l'amour de Dieu sans de bonnes mœurs qu'on ne peut aimer son prochain si l'on n'aime aussi Dieu².

Ne soyons pas surpris de l'importance qu'attache saint Augustin à l'antériorité de l'enseignement moral par rapport au baptême. Le situer après, reviendrait à le reconnaître comme plus ou moins facultatif. Il est, au contraire, partie intégrante du christianisme. Et son sort ne peut être disjoint de l'enseignement de la foi, dont nul ne doute qu'il ne précède le baptême, comme réclamé par la nature du sacrement. La promulgation de la loi, consécutive à la traversée de la mer rouge, n'a pas de quoi, pleinement admis le sens figuratif de cet épisode, ébranler la conclusion qui vient d'être établie : car d'autres mystères ont précédé le départ d'Égypte, où il est indiqué de voir le signe de l'éloignement du péché. Et la pénitence mentionnée par l'*Épître aux Hébreux* (6, 1-2) comme l'un des fondements de la doctrine chrétienne confirme, à n'en pas douter, ce bon ordre des choses. S'il fallait au demeurant entendre la promulgation postérieure de la loi dans le sens que prétendent les adversaires, on serait conduit à situer après le baptême la connaissance du seul vrai Dieu, qu'inculque le premier commandement. Mais qui tolérera cette conséquence ? Et si nul ne songe à admettre au baptême les idolâtres, il n'y faut recevoir non plus ni les débauchés ni, en général, quiconque n'est point mis en mesure d'éviter les péchés où seraient souillés les membres du Christ³.

resque pertinent ejus qui credit in Dominum Jesum. Hoc est enim evangelizare Christum, non tantum dicere quae sunt credenda de Christo, sed etiam quae observanda ei qui accedit ad compagem corporis Christi ; imo vero cuncta dicere quae sunt credenda de Christo, non solum cujus sit Filius, unde secundum divinitatem, unde secundum carnem genitus, quae perpressus est et quare, quae sit virtus resurrectionis ejus, quod donum Spiritus promiserit dederitque fidelibus ; sed etiam qualia membra, quibus sit caput, quaerat, instituat, diligat, liberet atque ad aeternam vitam honoremque perducatur. Haec cum dicuntur... Christus evangelizatur ; et tamen non solum quod ad fidem, verum etiam quod ad mores fidelium pertinet, non praetermittitur » (*ibid.*, 9, 14 ; *P.L.*, 40, 206). On remarquera la netteté et la vigueur des formules en faveur de l'enseignement moral. Le non solum affecte la connaissance des vérités de la foi ; le sed etiam celle des mœurs chrétiennes.

1. En rapport avec *I Cor.*, 2, 2 : « Proinde attendant et videant quemadmodum doceatur atque discatur Christus crucifixus, et ad ejus crucem noverint pertinere quod etiam nos in ejus corpore crucifigimur mundo ; ubi intelligitur omnis coercitio malarum concupiscentiarum : ac per hoc fieti non potest ut eis qui cruce Christi formantur, professi adulteria permittantur » (*ibid.*, 10, 15 ; *P.L.*, 40, 207).

2. *Ibid.*, 10, 16 : « Ac per hoc illud primum praeceptum, quod ad baptizandos pertinere arbitrantur, sine bonis moribus observari nullo pacto potest... Ista duo praecepta ita ex alterutro connexa reperiuntur, ut nec dilectio Dei possint esse in homine si non diligit proximum, nec dilectio proximi si non diligit Deum » (*P.L.*, 40, 207).

3. Ces derniers développements *ibid.*, 11, 17-12, 18.

En confirmation de sa thèse, saint Augustin fait appel de son propre mouvement aux avertissements que donnait saint Jean-Baptiste avant d'administrer son baptême et qui intéressent manifestement la doctrine morale¹ ; comme aussi bien aux conditions d'ordre purement pratique que posa Jésus à l'adresse du jeune homme désireux d'obtenir la vie éternelle².

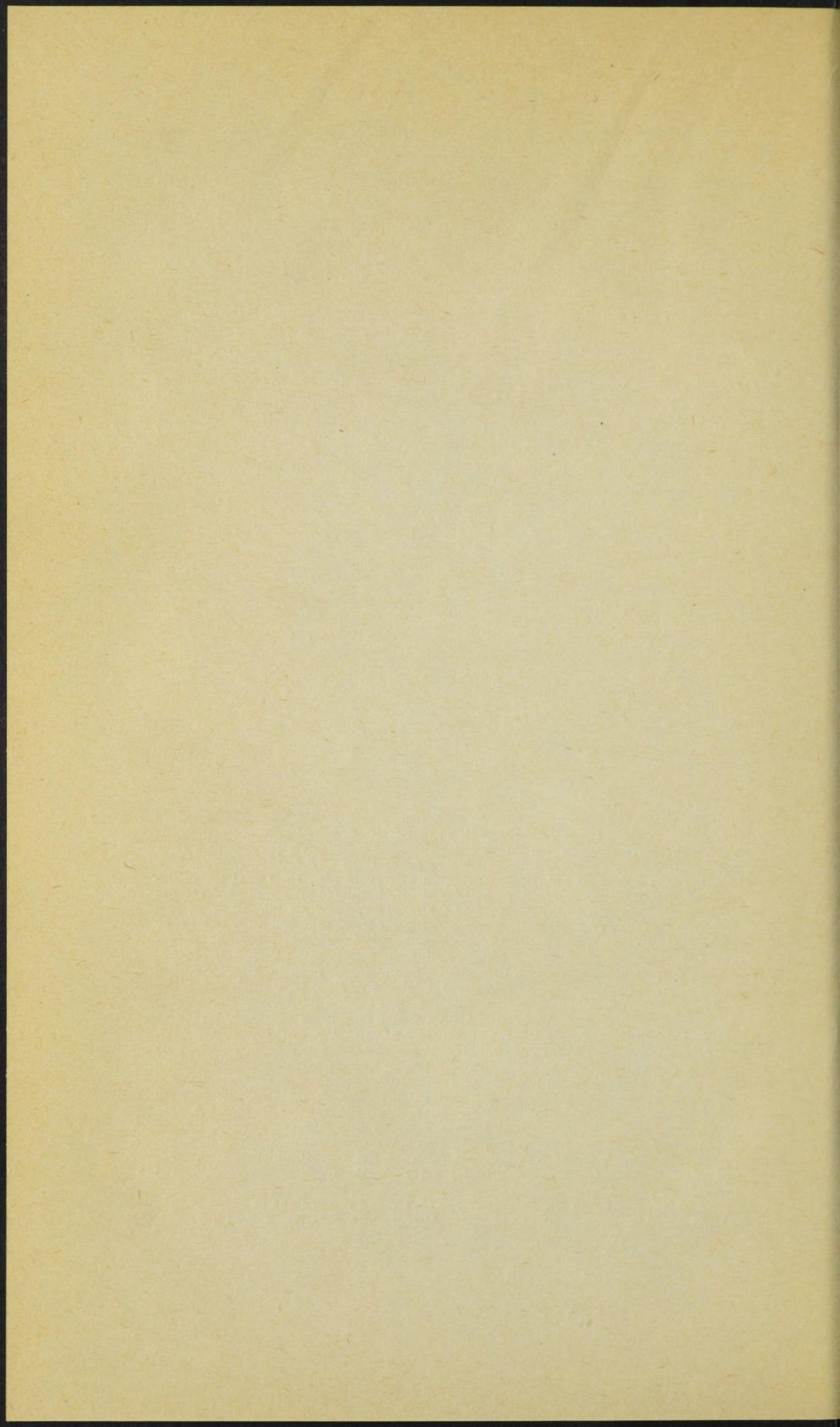
Il n'a pas été spécifié dans ce qui précède en quoi consiste la doctrine morale qui sera exposée aux catéchumènes. A ce titre, le *De fide et operibus* ne marque point de progression par rapport aux œuvres antérieures. Mais nous entrevoyons à travers les réflexions de l'auteur quel serait le contenu de cet enseignement et quelles insistances s'y feraient jour. Surtout, nous comprenons que saint Augustin, par l'effet même de la thèse qu'il défend ici avec tant d'énergie, ne peut qu'être conduit à édifier, avec un soin croissant, la doctrine dont la nécessité échappe désormais à toute contestation³.

1. *Ibid.*, 13, 19 : « His breviter commemoratis (les redressements de conduite exigés par le Précurseur avant la réception du baptême ; voir : *Mt.*, 3, 7-8 ; *Lc.*, 3, 12-14), evangelista (non enim totos catechismos inserere debuit) satis significavit pertinere ad eum a quo baptizandus catechizatur docere et monere de moribus » (*P.L.*, 40, 210).

2. *Ibid.*, 13, 20 : « Videant igitur non ei dictum esse (voir *Mt.*, 19, 17-21) ut crederet et baptizaretur, quo solo adjutorio putant isti venire hominem ad vitam ; sed morum praecepta homini data, quae utique sine fide custodiri observarique non possunt. Nec tamen quia hic de insinuanda fide Dominus videtur tacuisse, praescribimus nos atque contendimus morum tantummodo praecepta dicenda esse hominibus ad vitam pervenire cupientibus. Utraque enim mutuo connexa sunt, sicut ante dixi ; quia neque dilectio Dei potest esse in homine qui non diligit proximum, nec dilectio proximi in eo qui non diligit Deum. Ideo aliquando alterum sine altero, sive illud sive illud, pro plena doctrina invenitur Scriptura commemorare, ut etiam hoc modo intelligatur alterum sine altero esse non posse : quia et qui credit Deo, debet facere quod praecepit Deus ; et qui propterea facit quia praecepit Deus, necesse est ut credat Deo » (*P.L.*, 40, 210-211).

Au terme de son ouvrage, *ibid.*, 27, 49, saint Augustin résume comme il suit la partie que nous venons de suivre : « Altera quaestio est, in qua eis visum est fidem solam baptizandis esse tradendam, postea vero jam baptizatos docendos esse de moribus. Sed satis demonstratum est, nisi fallor, tunc magis pertinere ad curam speculatoris, cum omnes qui fidelium competunt sacramentum, omnia quae dicuntur intentius et sollicitius audiunt, non tacere de poena quam male viventibus Dominus comminatur ; ne in ipso baptismo rei sint gravissimorum criminum, quo veniunt ut remittatur reatus omnium peccatorum... Demonstravi... sic catechizandos eos qui baptismum petunt, ut non solum audiant atque suscipiant quid credere, verum etiam qualiter vivere debeant » (*P.L.*, 40, 228-229).

3. Le passage 14, 23-16, 30 du *De fide et operibus* a été repris dans la réponse à la première des *Octo Dulciti quaeestiones* (probablement 422), 2-9 ; *P.L.*, 40, 149-154.



CHAPITRE III

PASSAGE A LA DOCTRINE MORALE

Si l'on doutait encore qu'une doctrine des mœurs, à la différence de la simple exhortation, fût requise par saint Augustin comme partie nécessaire de la formation chrétienne, on serait bientôt tiré d'incertitude. Il avait été frappé, dès avant le temps de son épiscopat, par la présence dans l'Écriture d'un document spécifiquement moral, d'où se déduisaient aussitôt les règles de la vie chrétienne. De son propre mouvement, il écrivit le commentaire du Sermon sur la montagne (393-394). L'introduction nous avertit de ce qui semble avoir été une découverte de l'auteur : à bien considérer ce discours, explique-t-il, on y trouvera la parfaite mesure des mœurs chrétiennes. Le Seigneur en personne l'a suffisamment insinué lorsqu'il dit en conclusion que celui-là bâtira sur le roc qui pratique ses paroles. Tous les préceptes y sont en effet contenus qui font le disciple accompli. Le Sermon sur la montagne est la charte divinement promulguée de la conduite chrétienne¹. On devine un enthousiasme au principe de l'ouvrage composé sur ces trois chapitres de l'évangile selon saint Matthieu. Saint Augustin se contente néanmoins d'une glose qui suit le texte tel qu'il est, sans rattacher la teneur du discours aux exigences systématiques de l'action. Il est à ce point attentif au détail qu'il omet cette fois de s'élever à la synthèse. Son seul procédé est de rapporter les préceptes,

1. *De Sermone Domini in monte*, I, 1, 1 : « Sermonem quem locutus est Dominus noster Jesus Christus in monte, sicut in evangelio secundum Matthaëum legimus, si quis pie sobrieque consideraverit, puto quod inveniet in eo, quantum ad mores optimos pertinet, perfectum vitae christianae modum : quod polliceri non temere audeamus, sed ex ipsis ejusdem Domini verbis conjicientes ». Suit la citation de *Mt.*, 7, 24-27, ainsi commentée : « Cum ergo non dixit : *qui audit verba mea tantum*, sed addidit dicens : *qui audit verba mea haec* ; satis, ut arbitror, significavit, haec verba quae in monte locutus est, tam perfecte instruere vitam eorum qui voluerint secundum ea vivere, ut merito comparentur aedificanti super petram. Hoc dixi, ut appareat istum sermonem omnibus praeceptis quibus christiana vita informatur, esse perfectum » (*P.L.*, 34, 1229-1231). Il est probable que l'intérêt privilégié que n'ont cessé de porter au Sermon sur la montagne les théologiens postérieurs, plus généralement la piété des fidèles, a son origine dans l'émotion que vient de nous traduire saint Augustin.

dans l'ordre de leur promulgation, aux sept béatitudes que Jésus a énoncées au commencement, en annexant à cet arrangement les sept opérations du Saint-Esprit nommées par le prophète Isaïe ainsi que les sept demandes de l'oraison dominicale. Méthode de pures convenances numériques, dont lui-même fait l'aveu, en même temps qu'il montre en apercevoir le relativisme¹. Il reste que l'Écriture enseigne expressément une manière de vivre, non seulement des vérités à croire. Jusqu'où saint Augustin doit exploiter cette donnée capitale, nous le constaterons à mesure que son œuvre passe devant nos yeux.

*
* *
*

L'occasion de se prononcer sur le point qui nous occupe fut fournie bientôt à l'évêque d'Hippone. Dans la lettre *De bono viduitatis* (414), la distinction est posée d'emblée de l'exhortation et de la doctrine morale, celle-ci, explique l'auteur, étant présumée nécessairement à la première. La doctrine communique la connaissance de ce qu'il faut faire, l'exhortation excite la volonté de le réaliser. Commencée avec la doctrine, l'œuvre de formation morale trouve son complément dans l'exhortation². De fait, le thème du veuvage qu'aborde cette

1. *Ibid.*, II, 25, 87 (fin de l'ouvrage) : « Propter quem numerum (le nombre sept allégué dans un psaume), admonitus sum etiam praecepta ista (ceux que Jésus a promulgués sur la montagne) ad septem illas referre sententias, quas in principio sermonis hujus posuit, de beatis cum diceret ; et ad illas septem operationes Spiritus Sancti, quas Isaias propheta commemorat. Sed sive iste ordo in his considerandus sit, sive aliquis alius, facienda sunt quae audivimus a Domino, si volumus aedificare super petram » (*P.L.*, 34, 1308). L'absence d'une organisation synthétique du texte commenté est particulièrement sensible à propos des béatitudes : saint Augustin ne les rapproche pas de cet appétit du souverain bien dont il disserte si abondamment ailleurs pour en marquer la place capitale dans la vie morale (voir ci-dessous). Son soin est de ramener les béatitudes à sept et d'en montrer la correspondance avec la « septiformis operatio Spiritus Sancti » dont a parlé Isaïe, l'une et l'autre liste notifiant estime-t-il, selon un ordre inverse, les degrés de la perfection chrétienne. Les *Retractationes*, I, 19, corrigent maintes interprétations particulières du présent ouvrage, dans le sens surtout d'une théologie affermie de la grâce ; mais aucune de leurs remarques ne porte sur la méthode.

Le schéma attesté par le *De serm. Dom. in monte* se révèle constant chez saint Augustin. Les lieux ont été relevés par D. BASSI, *Le beatitudini nella struttura del « De sermone Domini in monte » e nelle altre opere di S. Agostino* (dans : *Miscellanea Agostiniana*, vol. II : *Studi agostiniani*, Roma, 1931, pp. 915-931). La correspondance explicite entre les béatitudes et les autres septénaires de l'Écriture apparaît pour la première fois dans l'écrit dont nous parlons. Voir ci-dessous, chap. XII, p. 118. On peut signaler que saint Ambroise, commentant les quatre béatitudes selon saint Luc, avait de son côté marqué le rapport entre ce quadruple énoncé et les vertus cardinales, *Exp. in Luc.*, V, 49, 62, 64-68 (*P.L.*, 15, 1734, 1738-1739).

2. *De bono viduitatis*, I, 2 : « Cum igitur in omni quaestione quae ad vitam moresque pertinet, non solum doctrina, verum etiam exhortatio sit necessaria ; ut doctrina quid agendum sit noverimus, exhortatione autem excitemur, ne pigeat agere quod agendum esse jam novimus : quid ego amplius te doceam etc. » (*P.L.*, 40, 431). Et au commencement de la seconde partie, *ibid.*, 16, 20 : « Proinde quoniam in exordio hujus opusculi duo quaedam necessaria proposueram et exsequenda pollicitus eram : unum quod ad doctrinam, alterum quod ad exhortationem pertinet, et priori parti, ut potui, pro suscepto negotio non defui : ad exhortationem veniamus, ut quod bonum prudenter scitur, etiam diligatur ardentius » (*P.L.*, 40, 442). Le *De catechizandis rudibus* faisait suivre la narration biblique (intéressant au premier chef la foi) d'un avertissement relatif aux mœurs chrétiennes. Cette tâche ultérieure du catéchiste était exprimée par le moyen des mots *instruere* et *animare* (voir ci-dessus, chap. 2, p. 21). Mais ils n'engageaient pas la nette distinction que nous lisons ici. *Instruere* porte la signification de munir ou d'équiper, et les connaissances qu'il peut comprendre ne sont retenues qu'au

fois saint Augustin, à l'usage de Juliette, mère de Démétride, ainsi que des autres femmes qu'il pourrait concerner, sera traité selon ces deux étapes. Nous devons examiner de plus près ce que recouvre l'une et l'autre désignation.

La doctrine se tire de l'Écriture. Elle n'est point invention mais commentaire. Puisqu'il plut à Dieu de se constituer docteur du genre humain, il ne nous est permis que de transmettre et de faire valoir sa pensée. Ainsi en va-t-il manifestement dans les matières de foi. Nous constatons que saint Augustin ne doit point procéder autrement dans les matières de mœurs. Il s'apprête à explorer la Bible comme source d'enseignement moral. Et il distribue aussitôt sa fonction d'interprète selon deux séries d'actes qu'il nomme l'*exponere* et le *disputare*¹. Le sujet qu'il aborde lui rend sensible la nécessité de cet effort attentif de connaissance. Sur l'excellence du veuvage, la légitimité d'un second mariage, et autres questions de ce genre, les évidences et certitudes ne sont point données aussitôt. Il y a lieu de consulter diligemment l'Écriture en ses divers passages, de peser la signification des textes, de réfléchir sur leurs implications et conséquences. La vie chrétienne au fond recèle des problèmes, si même certaines façons d'agir du premier coup et manifestement sont tenues pour dignes de louange ou passibles de blâme. Il n'est point trop d'une étude méthodique pour s'assurer de penser juste en ce domaine. Aussi saint Augustin va-t-il se livrer sous nos yeux à l'investigation où nous saisirons, sur son propre exemple, ce qu'il entend par l'exposition et par la dispute².

Il prend son point de départ d'un texte de l'Apôtre, *I Cor.*, 7, 8, sur les femmes non mariées ; s'assurant de sa portée, il l'entend des veuves aussi bien que des vierges. A l'aide d'autres textes, d'où ressort la bonté de l'état conjugal, il fait valoir la supériorité du veuvage. Le discernement de ce qui est commandé et de ce qui est toléré, de ce qui est meilleur et de ce qui est bon, lui permet de concilier entre elles les appréciations diverses qu'il recueille des épîtres pauliniennes. Il confirme son exégèse par des exemples de l'Écriture, distingués des déclarations dont il a fait jusqu'ici état³. De ces données, il dégage

titre où elles arment celui qui les reçoit de ce dont il a besoin. Aussi bien saint Augustin voulait-il qu'on instruisit le catéchumène *contre* des tentations ou de mauvais exemples, comme l'énonce son texte. Le mot concerne déjà l'exhortation, dont l'*animare* signale l'autre composante. Le partage formel entre doctrine et exhortation apparaît comme la caractéristique propre du présent opuscule *De bono viduitatis*.

1. *Ibid.*, 1, 2 : « Quid ego amplius te doceam, quam id quod apud Apostolum legimus ? Sancta enim Scriptura nostrae doctrinae regulam figit... Non sit ergo mihi aliud te docere, nisi verba tibi doctoris exponere et de iis quod Dominus dederit disputare » (*P.L.*, 40, 431).

2. L'appréciation du veuvage comme état de vie supérieur au mariage appartient en propre au christianisme. Ni le paganisme ni le judaïsme n'ont honoré les veuves d'une considération particulière, si même l'Ancien Testament offre l'exemple de Judith (16, 26), que ne retiendra pas saint Augustin, et celui d'Anne (*Lc.*, 2, 36-37), dont il doit faire mention. Voir : C. SPICQ, *Saint Paul. Les épîtres pastorales* (Études bibliques), Paris, 1947, p. 170. Le Docteur chrétien avait donc à innover pour rendre compte de ce point de morale.

3. *De bono vid.*, 4, 5 : « ...hoc est, ut Scripturarum non tantum verbis, verum etiam exemplis loquar, beatam esse Ruth, sed Annam beatioram » (*P.L.*, 40, 433).

expressément que les secondes noces ne sont point réprochées, à l'encontre des montanistes, des novatiens, de Tertullien : car son interprétation est assez ferme pour qu'il refuse sans hésiter l'opinion adverse. En tout cela, rien n'est avancé qui ne s'autorise du document scripturaire ; il l'interroge avec soin, avec sagacité, avec impartialité. Il s'abstient de créer un argument là où le texte fournit toute faite la réponse qu'il cherchait¹. Il ne s'interdit pas toutefois de soutenir telle conclusion moins dépendante d'un texte particulier que liée à une vue générale de l'histoire du salut : comme lorsqu'il détourne sa correspondante de penser qu'elle serait meilleure que Ruth, pour la raison qu'elle reste veuve tandis que l'héroïne biblique s'est remariée. La différence de l'Ancien et du Nouveau Testament justifie que Ruth ait voulu se donner une postérité, sans que l'excellence de sa perfection puisse être mise en cause. Saint Augustin va jusqu'à dire que même les premières noces aujourd'hui n'ont plus la nécessité de celles des anciens temps, et c'est pourquoi la virginité l'emporte dans l'Église sur le mariage. En parlant de la sorte, il estime ne traduire encore que l'intention de l'Écriture². La volonté signifiée par l'Apôtre, *I Tim.*, 5, 14, que les jeunes femmes se marient et qu'elles aient des enfants, ne contredit pas en réalité cette affirmation : où nous voyons un texte gênant ramené à la thèse de l'ouvrage au prix d'un examen plus attentif. Mieux vaut certes que celles-là se marient, qui ne garderaient pas leur propos de continence : car une fois vouée la chasteté, on ne renoncera plus sans péché à la voie, en elle-même facultative, où l'on est entré. Un autre verset de saint Paul, à le bien peser, permet de condamner avec force cette infidélité commise envers Dieu, sans qu'on jette aucune suspicion sur le mariage comme tel³.

Ce qui précède correspond assez bien au genre d'investigation que saint Augustin annonçait sous le mot d'exposition. Nous constatons qu'elle n'est pas superflue et que, de cette simple enquête conduite sur l'Écriture, ressortent d'intéressantes déterminations morales. Le mot de dispute venant et revenant sous la plume de l'auteur au cours des paragraphes subséquents nous invite à reconnaître en quoi cette seconde partie diffère de la première. Dira-t-on que le mariage de celles qui rompent leur vœu de chasteté est un adultère ? Saint Augustin s'élève contre cette opinion où le Christ est traité comme un époux

1. *Ibid.*, 6, 8 : « Sed ne cuiquam nos potius argumentari quam hoc divino eloquio probare videamur... illud ejusdem Pauli consideremus etc. » (*P.L.*, 40, 435), où il s'agit d'établir que les épouses chrétiennes sont saintes de corps et non d'âme seulement.

2. *Ibid.*, 8, 11 : « Nam diligenter interrogata doctrina christiana, et primas nuptias jam isto tempore, nisi incontinentia sit impedimento, contemnendas esse respondet » (*P.L.*, 40, 436).

3. Saint Augustin se réfère ici, *ibid.*, 9, 12 (*P.L.*, 40, 437-438), à *I Tim.*, 5, 11, qu'il lit : « Cum in deliciis egerint in Christo, nubere volunt, habentes damnationem quoniam primam fidem irritam fecerunt ». Le début du verset est traduit autrement dans notre Vulgate : « Cum enim luxuriatae fuerint in Christo... ». Le verbe grec forgé par saint Paul, et sans parallèle profane ni chrétien, fait allusion en réalité aux tentations qui surviennent chez ces jeunes femmes imprudemment engagées dans la continence. On traduira : « Quand leurs désirs s'élèvent contre le Christ, elles veulent se marier etc. » (cf. C. SPICQ, *op. cit.*, p. 171). Mais cette correction n'affecte en rien l'exégèse de saint Augustin, qui insiste sur le *nubere volunt* distingué du simple *nubere*.

charnel et d'où suivraient de redoutables conséquences. Ces femmes contractent un véritable mariage et il ne faut point les retirer à leurs maris. Mais le péché qu'elles ont commis est pire que l'adultère. *Haec ideo disputo*, écrit à cet endroit notre Docteur¹, se reportant par la pensée à tout ce qu'il a précédemment établi, mais pour y signaler, semble-t-il, la part de réflexion personnelle qu'il y dut introduire. Il est prêt, déclare-t-il encore, à entendre qui le contredirait sur son opinion brièvement énoncée, relative aux troisièmes et quatrièmes noces : *uberius disputantem reprehensorem meum audire paratus sum*² : où le disputeur, cette fois, affecté d'une note péjorative, est celui qui prétendrait en savoir plus long que l'Écriture et montrerait une sévérité à laquelle n'invitent point les saints livres.

On passe à une nouvelle question : entre les veuves, comment graduer les mérites, et tiendra-t-on compte du nombre de maris qu'elles eurent avant de se fixer dans le veuvage ? Saint Augustin ne refuse pas de le rechercher ; mais il estime qu'on en doit disputer sans méconnaître que les mérites de la continence proviennent de l'énergie qu'on y apporte et non de circonstances extérieures ou accidentelles : *Hic se exercent, si possunt, disputando et nobis aliquid demonstrando*³. De toute manière, la décision est à fonder sur la raison et l'autorité : *...nisi attulerint specialem aliquam rationem vel auctoritatem*⁴. Pour sa part, il voit mis en œuvre dans l'Écriture le principe qui attribue le mérite aux travaux de la continence et à la piété, ceux-ci ne dépendant point du nombre d'hommes auxquels une femme fut mariée. De nouveau, il dénomme dispute cette entreprise d'une exacte détermination de la valeur comparée des différents veuvages : *Haec itaque de meritis diversis conjugatarum diversarumque viduarum hoc opere non disputarem*⁵.... Pour n'être pas privée de toute référence à l'Écriture, la recherche plus subtile où s'est ainsi engagé l'auteur fait appel principalement, on l'aura remarqué, aux ressources du raisonnement. A la différence de l'exposition, il semblerait que la dispute (dont il est possible d'abuser, mais qui n'est pas de soi hors de propos) se distinguât précisément par ce trait. Elle est plus laborieuse, comme étant plus chargée de considérations et d'arguments. Elle s'impose dans le cas de problèmes complexes ou difficiles, qu'ils soient tels par eux-mêmes ou du fait des opinions qu'ils ont suscitées. Une dernière déclaration met en évidence cette signification : *Multi sunt quidem de his tribus rebus, conjugii, viduitatis et virginitatis, quaestionum sinus, multae perplexitates : quibus disputando penetrandis vel dissolvendis, et majore cura opus est et copiosiore sermone*⁶.

1. *De bono vid.*, 11, 14 ; *P.L.*, 40, 439.

2. *Ibid.*, 12, 15 ; *P.L.*, 40, 439.

3. *Ibid.*, 13, 16 ; *P.L.*, 40, 440.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, 15, 19 ; *P.L.*, 40, 441.

6. *Ibid.*, 15, 19 ; *P.L.*, 40, 442. Les textes suivants illustrent bien le sens augustien de la dispute, tel qu'il vient d'être dégagé. *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, I, 31, 67 : où il est dit que les cénobites vivent « in orationibus, in lectionibus, in disputationibus » (*P.L.*, 32, 1338). *De Trinitate*, XIII, 2 : où

On ne niera pas qu'une connaissance meilleure n'ait été obtenue par l'effort auquel nous venons d'assister. Il est à penser que le cas débattu n'est pas le seul qui demande à être ainsi traité. Les mœurs chrétiennes souffrent d'être érigées en doctrine, selon les voies diverses qui conviennent à ce propos. En se livrant au travail que nous a découvert le présent opuscule, saint Augustin correspondait à une nécessité particulière et nous n'avons pas constaté encore qu'il se soit formé le vaste dessein de constituer une somme de doctrine morale à l'usage des fidèles dans leur ensemble. Mais il concourt effectivement à une tâche de cette nature et de cette envergure, si même d'autres que lui dans les âges postérieurs de l'Église doivent l'achever. Outre celle qu'il vient d'examiner, il a du reste abordé d'autres questions et qui conspirent au même effet : nous le dirons au chapitre suivant. A la faveur de ce genre de recherches, notre Docteur s'est donné à coup sûr le sentiment que l'enseignement de la vie chrétienne, nécessaire sous quelque forme auprès de ceux que l'on prépare au sacrement de l'initiation, n'est point réservé à ces débutants. Amplifié et perfectionné, il est propre à guider quiconque, persévérant dans le service du Christ, se trouve aux prises avec des opinions discutables relativement aux mœurs ou s'inquiète de mettre en pratique les leçons contenues dans ce code infaillible de l'honnêteté et de la sainteté que doit être aux chrétiens l'Écriture.

De la doctrine, l'auteur passe à l'exhortation ; il entend attacher le cœur au bien dont il a fait connaître le prix. Ses préoccupations anti-pélagiennes du moment lui inspirent de recommander avant tout l'action de grâce et la prière : car le propos de la continence est d'abord un bienfait reçu, et il dépend moins du libre arbitre de la créature que de la miséricorde de Dieu de s'y montrer fidèle. Est rattachée de même à l'opération de Dieu dans les volontés l'efficacité de l'exhortation, quelque doué que soit celui qui exhorte : car les multiples moyens que met en œuvre cet homme ne tiennent pas de ses talents leur vertu¹. On n'en recourra pas moins à cette manière d'exciter au bien les volontés paresseuses, d'enflammer les inertes, de redresser les perverses, de convertir les égarées, de pacifier les rebelles². L'exhortation, on le voit,

« disputare de fide » s'entend d'une recherche par le moyen dû raisonnement et de l'analyse, d'un effort pour surmonter les difficultés (*P.L.*, 42, 1016) ; 4, 7 : « disputare de appetitu beatitudinis, utrum omnes eam appetant » (*P.L.*, 42, 1018). *Enchiridion*, 23, 84 : « De resurrectione carnis... quemadmodum possim breviter disputare et omnibus quaestionibus quae hac de re moveri assolent, satisfacere non invenio » (*P.L.*, 40, 272) ; 23, 86 : « Ac per hoc scrupulosissime quidem inter doctissimos quaeri ac disputari potest... quando incipiat homo in utero vivere » (*P.L.*, 40, 272).

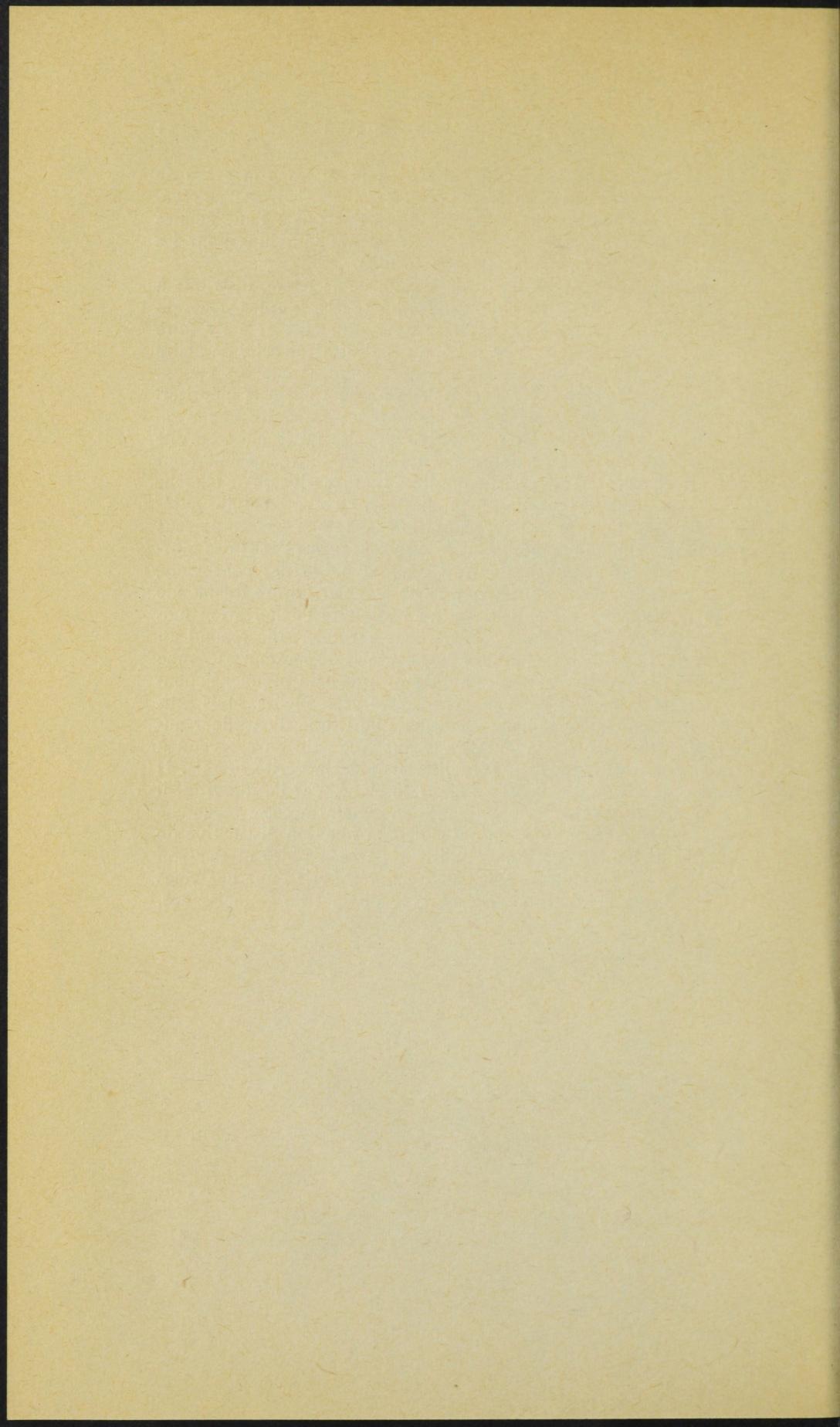
1. Le passage indique les composantes de l'exhortation ; que la dispute y figure, on ne le prendra pas à la rigueur, mais l'on y verra le signe de l'étroite connexion unissant l'exhortation à la doctrine : « Imo vero, quantalibet homo sermonis facultate polleat, ut solertia disputandi et suavitate dicendi in hominis voluntate inserat veritatem, nutriat caritatem, docendo tollat errorem, exhortando torporem : *Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat ; sed qui incrementum dat Deus. Frustra quippe operarius omnia moliretur extrinsecus, nisi Creator intrinsecus latenter operaretur* » (*De bono vid.*, 18, 22 ; *P.L.*, 40, 445).

2. *Ibid.*, 18, 22 : « Nec attendunt (ceux qui sont touchés par l'erreur pélagienne) idipsum etiam se ipsos Dei dono habere, quod ea facultate exhortantur ut ad capesendam vitam bonam hominum voluntates pigras excitent, accendant frigiditas, corrigant pravitas, aversas convertant, repugnantes pacificent » (*P.L.*, 40, 444).

a un champ d'application étendu. Mise à sa place, sous la grâce de Dieu, elle s'adapte aux dispositions de ceux à qui elle s'adresse, se révélant par là d'une nature fort différente de la doctrine : l'une énonce ce qui est, l'autre s'accommode de la variété des individus pour les mieux ordonner à ce que l'on sait être le bien.

Pour sa part, saint Augustin, dans la suite de sa lettre, distribuée à la veuve à qui il s'adresse les conseils les plus précis, les plus concrets les plus judicieux, propres à lui faire estimer son état et à l'y faire persévérer. Au soin de plaire à un mari, qu'elle substitue celui de plaire au Christ en cultivant la sorte de beauté que recherche cet époux. Qu'elle sache que le monde passe et qu'elle n'hésite pas à le mépriser. Qu'elle trouve dans la résolution de ne plus les satisfaire le moyen assuré de calmer ses désirs. Qu'elle cultive les joies spirituelles. Qu'elle prenne garde de ne point détourner sur l'argent l'attachement dont elle s'est privée à l'égard des plaisirs sensibles : car il arrive qu'on cherche dans l'avarice une compensation à la chasteté. Que sa conduite extérieure soit prudente, afin que sa réputation ne tombe pas au-dessous de sa vertu. Qu'elle ne renonce point à son propos sous l'effet des murmures de ceux qui déplorent le trop grand nombre des continents, comme si le renoncement au mariage allait troubler l'ordre du monde ou ruiner le dessein providentiel¹. De quoi est faite l'exhortation morale, nous le voyons mieux sur cet excellent exemple. Elle répond au zèle que l'on a de gagner quelqu'un à une cause et de soutenir sa bonne volonté. Nos interventions morales auprès du prochain prennent spontanément cette forme, où passent nos qualités personnelles. Mais sans la doctrine l'exhortation manque de règle. Elle risque d'entraîner autant d'inconvénients que d'avantages. Saint Augustin en est venu à la subordonner expressément à l'établissement de la vérité morale. Il s'est imposé de n'exhorter qu'après avoir enseigné. Par là, n'invitait-il point à soumettre les mœurs chrétiennes en général à cette recherche et à cette détermination réfléchie qui seront la fonction distinctive de la théologie morale ? Tout limité qu'il est par son objet et par son occasion, le *De bono viduitatis* vient de nous découvrir l'une des voies par où s'est introduit dans l'Eglise ce type distinct de connaissance.

3. Voir *ibid.*, 19, 23-23, 29.



CHAPITRE IV

MONOGRAPHIES DOCTRINALES

A l'écrit que nous venons d'examiner se rattachent bien, tant pour la méthode que pour la nature des sujets traités, un certain nombre d'opuscules dispersés au long de la carrière de saint Augustin. Le veuvage n'est point le seul état de vie sur lequel il se soit prononcé. Les innovations chrétiennes en matière de chasteté notamment ont posé des problèmes et sollicité des mises au point auxquels notre Docteur ne s'est pas dérobé.

L'écrit de la continence (vers 395) se présente comme une dispute sur un sujet que l'auteur déclare difficile¹. Le mot retenu dans le titre appartient à la langue classique où il traduisait une valeur morale². Mais saint Augustin l'entend par rapport à la seule convoitise charnelle et il en juge à la lumière de l'Écriture. Retenant l'une des exigences caractéristiques de l'évangile, il insiste sur la nécessité de situer la continence dans le « cœur », d'où les actions extérieures procèdent³. Avant même d'agir, et quand il serait empêché de jamais passer à l'exécution, l'homme est qualifié moralement : ainsi dans le domaine dont on parle en ce moment, ainsi en n'importe quel ordre de devoirs⁴. Dans le même sens, est affirmé un tel lien de l'acte extérieur avec l'intention droite que la vertu n'est reconnue que là où la conduite correspond à la disposition intérieure et cachée : hors cette règle, la conti-

1. *De continentia*, I, 1 : « De virtute animae, quae continentia nominatur, satis convenienter et digne disputare difficile est » (*P.L.*, 40, 349).

2. Cicéron rattachait la continence à la tempérance, la définissant « per quam cupiditas consilii gubernatione regitur » (*De inventione*, II, 54, 164). Saint Augustin a connu ce texte ; voir ci-dessous, chap. IX, p. 83, n. 1.

3. *De continentia*, 2, 5 : « Ac per hoc illa quae genitalibus membris pudicitia refrenatis, solet maxime et proprie continentia nominari, nulla transgressionem violatur si superior continentia, de qua jamdiu loquimur, in corde servetur » (*P.L.*, 40, 352).

4. *Ibid.*, 2, 4 : « Ita cetera mala facta hominum, quae nullus agit corporis motus, quae nescit ullus corporis sensus, reos suos occultos habent ; quos etiam solus inquinat in cogitatione consensus » (*P.L.*, 40, 352).

nence est fautive comme est fautive la patience¹. Où nous constatons l'ampleur que prend la pensée morale de saint Augustin du fait de la réflexion à laquelle il s'applique sur un thème particulier. L'inspiration chrétienne de sa recherche le conduit à préciser que la vraie continence suppose la vraie foi² ; et comme elle met bon ordre à une situation issue du péché en vue de préparer la libération de l'esprit qui s'accomplira dans la vie immortelle, on comprend qu'elle doive être un don de Dieu, que la volonté de l'homme ne suffise pas à la produire, qu'elle n'aille point sans l'humilité et la prière³. Ainsi se forme sous nos yeux en quelques-uns de ses traits permanents une doctrine morale typiquement chrétienne. Saint Augustin la tire par sa réflexion du donné scripturaire rassemblé et exploré par ses soins ; la nécessité de réfuter les manichéens l'entraîne de surcroît, dans le même opuscule, à rattacher ses conclusions morales aux vérités dogmatiques intéressantes l'œuvre créatrice de Dieu et l'état de la nature humaine⁴.

La continence est à observer aussi bien dans le mariage que dans l'état de virginité. Saint Augustin a consacré un opuscule à chacun de ces deux genres de vie chrétienne. Il entrait par là dans la controverse provoquée par les théories de Jovinien comme dans la tradition déjà longue des écrits chrétiens composés à la louange du célibat religieux. Ayant à montrer la bonté du mariage sans verser dans aucune dépréciation de la virginité, à exalter la virginité sans blâmer le mariage, il raisonne cette fois encore à partir des textes et des exemples tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, en rapport avec les pensées de la foi, et non sans avancer à l'occasion de son sujet des principes ou notions d'intérêt général. Il distingue entre le bon et le meilleur (cf. ci-dessus, chap. III, p. 29), entre la vertu présente en l'âme et son

1. *Ibid.*, 12, 26 : « Sicut autem non omnis qui aliquid patitur aut quoslibet dolores tolerantissime patitur, habet eam virtutem quae... patientia nuncupatur... ita non omnis qui aliquid continet vel ipsas etiam carnis aut animi libidines mirabiliter continet, istam continentiam, de cuius utilitate et decore disserimus, habere dicendus est » (*P.L.*, 40, 368).

2. *Ibid.* : « Item quidam continent decepti fide falsa et vana sperantes et vana sectantes : in quibus sunt omnes haeretici et quicumque sub nomine religionis aliquo errore falluntur ; quorum continentia vera esset, si esset et fides vera : cum vero illa propterea nec fides sit appellanda quia falsa est, sine dubio et ista continentia nomine indigna est » (*P.L.*, 40, 368). Nous reviendrons sur les « vertus vraies », ci-dessous, cf. chap. IX, p. 84.

3. Le passage suivant marque la réaction caractéristique de saint Augustin devant l'opinion que selon l'esprit tout au moins l'homme est capable de réprimer les désordres de sa chair : « Verum haec disputatio (où l'on fait valoir que l'homme est homme selon l'esprit, donc qu'il peut s'en remettre à lui-même pour dominer sa chair) valet fortassis aliquid in scholis philosophorum ; nos autem ut intelligamus Apostolum Christi, libri christiani quemadmodum loqui soleant debemus advertere » (*ibid.*, 4, 11 ; *P.L.*, 40, 355). Et de montrer que là où l'Écriture dit chair, c'est l'homme tout entier qu'elle signifie ; en sorte qu'il n'y a point de ressource en lui pour se vaincre, mais qu'il est remis au seul secours de Dieu.

4. La connexion est manifeste entre cette doctrine de la continence et le dogme du péché originel : « Quod ergo caro concupiscit adversus spiritum, quod non habitat in carne nostra bonum, quod lex in membris nostris repugnat legimentis, non est duarum naturarum ex contrariis principiis facta commixtio, sed unius adversus seipsam propter peccati meritum facta divisio » (*ibid.*, 8, 21 ; *P.L.*, 40, 362-363). Le tour polémique de la dispute est bien exprimé dans le texte suivant : « Haec adversus Manichaeos fallaciter continentes pro veraci continentia disputasse suffecerit... » (*ibid.*, 12, 26 ; *P.L.*, 40, 367).

exercice appelé par les circonstances, entre genre de vie et sainteté véritable. Il doit comparer entre elles les différentes valeurs morales dont il traite, ce qui ne va point sans un surcroît de délicate analyse ou sans l'affirmation renforcée de règles incontestables — comme lorsqu'il préfère l'obéissance envers les commandements de Dieu à une virginité qui les transgresserait¹. Le lien qu'il marque de nouveau entre la profession d'un état de vie excellent et l'attitude intérieure de l'humilité lui inspire de mettre en évidence et l'enseignement et l'exemple du Christ, proposé comme la règle vivante de la perfection chrétienne² : énoncé capital, dont nous verrons qu'il n'est pas resté occasionnel chez saint Augustin³ ; à la théologie morale, il fournira l'un des traits où elle s'affirme comme savoir autonome. Plusieurs des appréciations que nous offrait plus haut le *De bono viduitatis* apparaissent déjà dans ces écrits où, pour la première fois, saint Augustin s'applique aux problèmes du mariage et de la virginité. Ils sont à classer dans le genre de la dispute, tel que nous le définissons, sans que la distinction doive y être rigoureusement prise entre cette investigation méthodique et la libre exhortation⁴.

Les opinions indulgentes de l'évêque Pollentius obligèrent notre Docteur à revenir plus tard sur le sujet du mariage. Il eut à établir le caractère illicite de la séparation hors le cas d'adultère et la permanence du lien conjugal non rompu par l'infidélité de l'un des époux ; en même temps, il interpréta le privilège concédé par saint Paul à la partie devenue chrétienne après un mariage contracté en loi naturelle. La même méthode reparait dans cet écrit, que nous avons observée plus haut. L'auteur enquête dans l'Écriture ; il s'assure du sens des

1. Ce point particulier dans : *De bono conjugali* (410), 23, 30 ; *P.L.*, 40, 393. Nous reviendrons sur l'obéissance ci-dessous, chap. X.

2. *De sancta virginitate* (401), 35, 35 : « Certe praecipuum magisterium et virginalis integritatis exemplum in ipso Christo contuendum est » (*P.L.*, 40, 416). Le Christ a été appelé un peu plus haut « doctor humilitatis » (31, 31 ; 33, 33) et « magister imitandus » (32, 32). Voir tout le beau développement de 31, 31 à 37, 38. Et dans le *De bono conjugali*, 21, 26 : « Verum ut apertius intelligatur quomodo sit virtus in habitu etiamsi non sit in opere, loquor de exemplo de quo nullus dubitat catholicorum christianorum. Dominus enim noster Jesus Christus... » (*P.L.*, 40, 390). Une première expression du rôle moral attribuable au Christ était apparue dans le contexte très platonicien du *Contra academicos*. L'Incarnation y est présentée comme l'union de la Raison divine avec un corps humain, telle que les exemples du Christ, opérant ce que les disputes des philosophes sont impuissantes à produire, ramènent les âmes accablées par le corporel jusqu'au monde intelligible (*Contra academicos*, III, 19, 42 ; *P.L.*, 32, 956. Voir le texte ci-dessous, chap. VI, p. 53). — On remarquera, *De sancta virginitate*, 31, 31, le rapport de l'humilité avec la charité : « Haec enim (disciplina christiana) docet humilitatem, qua et acquirit et custodiat caritatem » (*P.L.*, 40, 413). Cf. *ibid.*, 51, 52 : « Custos ergo, virginitatis caritas, locus autem hujus custodis humilitas » (*P.L.*, 40, 426). Sur l'humilité, voir ci-dessous, chap. X.

3. Non plus du reste qu'il ne lui appartient en propre. Comparer le texte de la note précédente avec l'affirmation générale de saint Ambroise : « Moralis magister (le Christ) qui de se ceteris praebet exemplum, atque ipse praeceptor, ipse etiam suorum executor est praeceptorum » (S. AMBROISE, *Exp. in Lucam*, VI, 36 ; *P.L.*, 15, 1764).

4. Les deux modes se mêlent surtout dans le *De sancta virginitate*. Cf. *ibid.*, 31, 31 : « Unde hujus muneris magnitudo ad quod capessendum pro nostris viribus hortati sumus... » (*P.L.*, 40, 412). La finale cependant a un caractère prononcé d'exhortation venant conclure les considérations qui précèdent, 52, 53 — 56, 57. De même celle du *De bono conjugali* (*admonemus*, 26, 34 ; *commonemus*, 26, 35. *P.L.*, 40, 395, 396).

textes, soit par examen de leur contenu, soit par comparaison des passages à première vue divergents ; il prolonge à l'aide du raisonnement les certitudes obtenues par cette voie. Exposition et dispute se mêlent dans la même recherche. La nécessité de confronter avec une pensée adverse ses propres conclusions (et non plus celle d'un hérétique, mais d'un collègue dans l'épiscopat) ne peut que favoriser la rigueur de l'argumentation, comme lorsque saint Augustin refuse l'assimilation de l'adultère à la mort et donc le droit de remariage chez l'époux innocent¹.

Nous voyons bien aussi au cours de l'opuscule comment le sens humain de l'auteur et l'élévation de son âme chrétienne s'allient avec l'intransigeance de la doctrine, favorisant, dans une matière jusqu'alors contestée et qui ne cesse d'être sujette à erreurs, l'établissement de la vérité morale. Avertissement sur les qualités subjectives engagées dans la saine méthode de cette science. Certaines rigueurs de la morale chrétienne ne s'entendent bien que dans le climat spirituel où commencera par accéder le moraliste. Indiquons en outre cette particularité du présent écrit, qu'à l'appui d'une de ses thèses déduites de l'Écriture saint Augustin invoque une décision de l'empereur Antonin, d'où il ressort que l'obligation de la chasteté, aux termes du droit civil lui-même, n'est pas moins grande pour les maris que pour les femmes². Le procédé est suggestif et signale l'un des moyens dont usera la théologie plus élaborée. Comme nous le constatons à l'occasion des écrits précédents, le sujet particulier traité par l'auteur donne lieu à des considérations d'intérêt général, telle la distinction du précepte et du conseil, du permis et de l'avantageux, qui préparent la théorie formelle de la moralité.

Outre les états de vie en rapport avec la pratique de la chasteté, l'institution monastique dans le christianisme appelait l'intervention doctrinale. L'occasion fut donnée à l'évêque d'Hippone de défendre la convenance pour le moine du travail manuel³. Il importait d'en rendre raison, à l'encontre d'une conception en faveur dans certains milieux ascétiques. D'où l'examen attentif des textes de saint Paul et le soin de concilier entre elles des affirmations qui, d'un passage à l'autre, pouvaient paraître s'opposer. L'effort que déploie l'auteur pour atteindre au sens vrai de son document est dans cet opuscule particulièrement sensible. La vigoureuse démonstration de sa thèse ne le détourne point cependant de prendre en considération les circonstances variées qui en modifient l'application. Il ne regarde pas les cas

1. *De conjugii adulterinis* (419), II, 2, 2 sq. ; *P.L.*, 40, 471 sq.

2. *Ibid.*, 8, 7 : « Sed isti quibus displicet inter virum et uxorem per pudicitiae forma servetur, et potius eligunt maximeque in hac causa mundi legibus subditi esse quam Christi, quoniam jura forensia non eisdem quibus feminas pudicitiae nexibus viros videntur obstringere, legant quid imperator Antoninus, non utique christianus, de hac re constituerit... Nam supra dicti imperatoris haec verba sunt, quae apud Gregorianum leguntur... Si haec observanda sunt propter decus terranae civitatis, quanto castiores quaerit caelestis patria et societas angelorum ? » (*P.L.*, 40, 475).

3. *De opere monachorum* (400), à l'évêque Aurelius, de Carthage (*P.L.*, 40, 547-582).

de moins près que les principes. Et il ne s'interdit pas de rappeler le devoir qui demeure entier pour les fidèles de subvenir aux nécessités corporelles des serviteurs de Dieu. Joint à la netteté, l'équilibre et la souplesse forment l'une des caractéristiques certaines de cette doctrine morale. L'exhortation est très visible sur laquelle se termine l'exposé (28, 36 — 29, 37) : par delà son correspondant, saint Augustin s'y adresse aux moines dont il fut question, et nous le voyons mettre en cause sa propre personne afin de mieux convaincre ceux qu'il avait réfutés.

Les états de vie n'épuisent pas la liste des monographies morales de notre Docteur. Aux écrits précédents, sont à joindre les deux traités où, rencontrant l'un des problèmes éternels du moraliste, il a disserté du mensonge. Son point de vue est proprement chrétien. Le *De mendacio* (395) offre tous les signes d'une recherche laborieuse. On le classera sans hésiter dans le genre de la dispute¹. Le problème est celui de l'essence du mensonge et de la malice intrinsèque de cet acte. Il engage une définition qui ne peut être que l'œuvre du raisonnement et où il faut décider entre autres choses si l'intention de tromper sera élément nécessaire ou facultatif. L'Écriture est la source d'où l'auteur emprunte et les exemples et les préceptes sur lesquels il réfléchit. Il aboutit à condamner le mensonge comme illicite de sa nature, sans se cacher les difficultés résultant de cette position. Il élimine l'une d'entre elles en défendant avec force le principe général que le souci de détourner autrui d'un péché grave n'autorise personne à commettre un péché léger². Il entreprend une classification des différents types de mensonges selon le degré de leur malice. Au secours de l'une de ses solu-

1. L'opuscule s'ouvre sur cette déclaration : « Magna quaestio est de mendacio... Quam quaestionem tam sollicitè pertractabimus ut quaeramus cum quaerentibus ; utrum autem aliquantum inveniamus, nihil nobis temere affirmantibus, lectori bene attendenti satis indicabit ipsa tractatio » (*De mendacio*, I, 1 ; P.L., 40, 487) Et pour finir : « Sed jam sit hujus disputationis modus, in cuius totius consideratione et pertractatione nihil prae ceteris cogitandum atque orandum est quam illud quod idem Apostolus dicit : *Fidelis Deus etc.* » (*ibid.*, 21, 43 ; P.L., 40, 518). Le soin de la recherche s'accommode mal de l'attention accordée au langage ; d'où cet avertissement, que se seraient légitimement appropriés les théologiens de l'âge scolastique : « Eloquium noli quaerere : multum enim de rebus laboravimus et de necessitate absolvendi tam necessarii quotidianae vitae operis, unde et tenuis aut propre nulla fuit nobis cura verborum » (*ibid.*, I, 1 ; P.L., 40, 487).

A l'époque des *Retractiones*, saint Augustin n'avait pas changé d'avis sur le caractère ardu de cet écrit, qu'il avait même songé à rayer du nombre de ses ouvrages : « De mendacio scripsi librum, qui etsi cum aliquo labore intelligitur, habet tamen non inutile ingenii et mentis exercitationem, magis que moribus ad veriloquium diligendum proficit. Hunc quoque auferre statueram de opusculis meis, quia et obscurus et anfractuosus et omnino molestus mihi videbatur, propter quod eum nec edideram » (*Retr.*, I, 27 ; P.L., 32, 630). Il confirme *ibid.* le genre où est à classer l'opuscule : « ...Istius autem magna pars in inquisitionis disputatione versatur ». Nous avons à prendre notre parti de ce que la dispute n'est point toujours plaisante.

2. *De mendacio*, 9, 14 : « Quamvis enim gravius sit homicidium quam furtum, pejus est tamen facere furtum quam pati homicidium. Itaque si cuiquam proponeretur ut si furtum facere nollet interficeretur, hoc est committeretur in eum homicidium ; quia utrumque evitare non posset, id evitaret potius quo suum peccatum esset quam quod alienum. Nec ideo et illud ejus fieret, quia in eum committeretur et quia id posset evitare, si suum vellet admittere » (P.L., 40, 499).

tions, il invoque l'exemple de l'évêque Firmus qui s'est montré, dans la circonstance relatée, à la fois avisé et héroïque¹. La même élévation de sentiment que nous notions à propos d'un autre opuscule soutient dans celui-ci la dialectique de saint Augustin : plaçant résolument les intérêts spirituels au-dessus des temporels, il est en mesure d'écarteler les oppositions qu'inspire la méconnaissance de cette hiérarchie des valeurs.

Le *De mendacio* a procédé de son initiative. Le *Contra mendacium* (420) répond à une consultation de Consentius. De moindre ampleur, il examine le cas concret soumis à l'appréciation de saint Augustin. La tactique y est rejetée avec indignation qui consistait à feindre l'hérésie pour la mieux découvrir. Aucun motif de religion ne justifie cette dissimulation de la foi. Les arguments se pressent sous la plume de notre Docteur au service de sa véhémence réprobation. Il prend soin de mettre l'Écriture de son côté, dissipant certaines apparences qu'elle offrirait en sens contraire. Il aboutit à cet énoncé capital que l'intention n'a point la vertu d'innocenter un acte pervers de sa nature. La fin ne justifie pas les moyens. Il n'y a pas plus de louables mensonges que de chastes adultères². Poussant la discussion, l'auteur concède bien une certaine limitation de la faute par l'effet de l'intention pure, mais sans que jamais celle-ci prévale sur la malice intrinsèque de l'acte posé. Il compare entre eux des cas divers de péchés distingués selon leurs différents éléments. L'Écriture diligemment examinée ne permet point de penser qu'aucun artifice d'intention change jamais en acte louable ce qui est de soi péché. Le litige soumis à son jugement conduit saint Augustin (reprenant un thème que nous lui connaissons) à marquer expressément la nécessité de l'enseignement moral, puisqu'il propose à Consentius un programme de réfutations et de démonstrations en rapport avec les idées pernicieuses qui viennent d'être condamnées³.

Mais sans qu'il doive faire plus longtemps la théorie de la méthode morale, l'exemple même du grand Docteur, dans les divers opuscules que nous venons de parcourir, n'ouvre-t-il pas les voies vers l'exten-

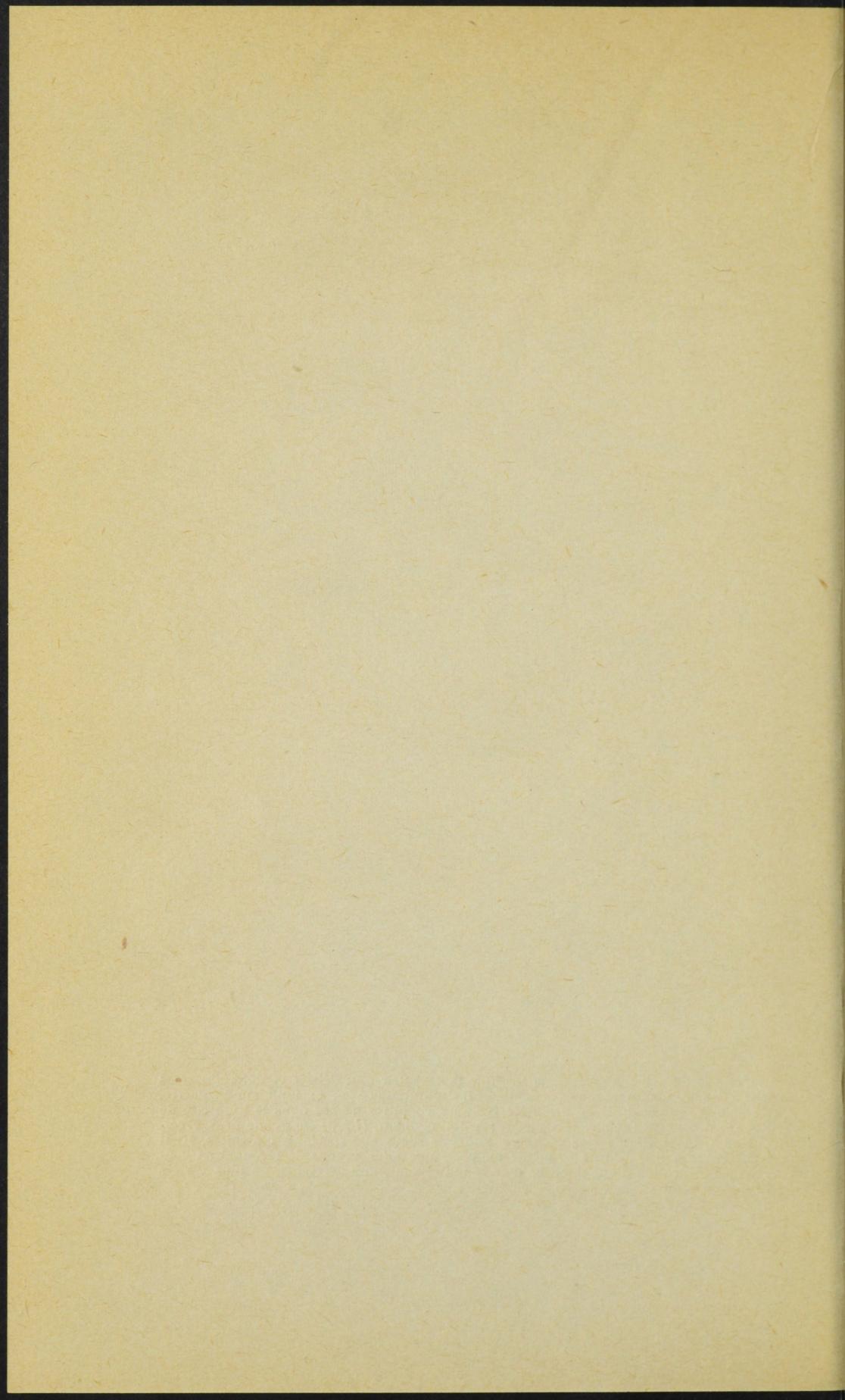
1. *Ibid.*, 13, 23 ; *P.L.*, 40, 504.

2. *Contra mendacium*, 7, 18 : « Interest quidem plurimum qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat (voir justement le passage du *De continentia* cité ci-dessus, note 5) : sed ea quae constat esse peccata, nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione, facienda sunt. Ea quippe opera hominum, sicut causas habuerint bonas seu malas, nunc sunt bona nunc mala, quae non sunt per se ipsa peccata... Cum vero jam opera ipsa peccata sunt, sicut furta, stupra, blasphemiae vel cetera talia, quis est qui dicat causis bonis esse facienda ut vel peccata non sint vel, quod est absurdum, justa peccata sint ?... Quis ista dicat, nisi qui res humanas omnesque conatur mores legesque subvertere ? » (*P.L.*, 40, 528, 529). On ne peut exprimer avec plus de force cette règle fondamentale et toujours menacée de la moralité, dont on voit comment elle s'accorde avec l'affirmation soutenue d'autre part de l'importance décisive de l'intention en morale.

3. *Ibid.*, 11, 25 : « Sed aliquanto commendatius oportet ut dicam cur ista mihi videatur tripartita ratio disputandi adversus eos qui patronas mendacis suis volunt adhibere divinas Scripturas : ut prius ostendamus nonnulla quae ibi putantur esse mendacia non esse quod putantur, si recte intelligantur ; deinde, si qua ibi mendacia manifesta sunt, imitanda non esse ; tertio, contra omnes omnium opiniones quibus videtur ad viri boni officium pertinere aliquando mentiri, omni modo tenendum, in doctrina religionis nullo modo esse mentiendum » (*P.L.*, 40, 536).

sion au domaine pratique tout entier d'une connaissance élaborée et garantie dont l'Écriture peut être le principe, et faute de laquelle il est évident que la vie chrétienne est sujette à toute sorte d'aventures où est en jeu le salut des âmes ?¹

1. L'œuvre de saint Augustin ne manque pas d'offrir aux débats et déterminations relatifs à des problèmes moraux particuliers. Il s'est prononcé par exemple sur la guerre, sur le suicide, sur le droit de propriété (voir les chapitres *ad hoc* dans le livre cité de B. ROLAND-GOSSELIN ; et plus récemment : A. BRUCCULERI, *Il pensiero sociale di S. Agostino*, Rome 1932). Il n'a pas consacré toutefois d'ouvrage spécial à ces sujets. Et il met en œuvre à leur propos la même méthode que nous venons de reconnaître, concourant à l'édification d'une doctrine morale qui réponde aux nécessités les plus variées de l'Église comme de la conscience chrétienne.



CHAPITRE V

UN TRAITÉ THÉOLOGIQUE

Avec l'*Enchiridion* (420-421), nous abordons l'ouvrage où saint Augustin s'est donné pour tâche d'offrir un aperçu méthodique et complet de la vérité chrétienne. On a coutume d'y rechercher l'expression de sa pensée théologique. Il est à attendre que cet écrit nous confirme les observations recueillies de ceux qui le précèdent en ce qui regarde la constitution d'un savoir moral.

Le dessein de l'auteur est remarquable. Son correspondant Laurent¹ ne l'avait interrogé que de la foi : quelles sont les vérités à croire et quel rapport entretiennent-elles avec la raison ? Etablissant une équivalence de la sagesse et de la piété (selon cet esprit qui lui fit toujours associer la vie chrétienne avec la profession de la vérité), puis de la piété avec le culte de Dieu, saint Augustin énonce son thème comme devant comprendre inséparablement la foi, l'espérance, la charité. Au *quid credendum*, il ajoute de son propre mouvement le *quid sperandum* et le *quid amandum*. Ce qui nous est apparu dans le *De catechizandis rudibus* comme une annonce ou une promesse doit prendre consistance dans ce nouvel écrit.

Déclarée avec insistance², l'intention de l'ouvrage se rattache en dernier ressort à la conviction fondamentale dont nous étions informés dès le commencement : de la foi, le chrétien est appelé à parvenir jusqu'à la vision, ce qu'il n'accomplit que moyennant une vie droite et

1. L'*Enchiridion* répond à une consultation. Il n'en est pas moins un traité en bonne et due forme, à la façon du *De catechizandis rudibus*. Saint Augustin se montre généreux dans la communication doctrinale. Il tâchera seulement de ne pas sortir cette fois des limites d'un « manuel ». D'où la part restreinte faite aux réfutations, qui ne vont point sans longueur ni complexité.

2. *Enchiridion*, I, 3 : « Hic si respondero fide, spe, caritate, colendum Deum, profecto dicturus es brevius hoc dictum esse quam velles : ac deinde petiturus ea tibi breviter explicari quae ad singula tria ista pertineant : quid credendum scilicet, quid sperandum, quid amandum sit. Quod cum fecero, ibi erunt omnia illa quae in epistola tua quaerendo posuisti... Haec omnia quae requiris procul dubio scies, diligenter sciendo quid credi, quid sperari debeat, quid amari. Haec enim maxime, immo vero sola in

pure¹. L'espérance et la charité intègrent cette exigence. La totalité de la religion se résume par conséquent dans le triple mouvement de l'âme qu'avait défini saint Paul. Il apparaît que les virtualités de la pensée augustinienne sont appelées à se dégager dans le présent traité. On est heureux de vérifier une telle constance chez l'auteur que l'on étudie². Un bref aperçu de la distinction des trois activités susdites comme de leur conjonction dans l'âme confirme aux yeux de saint Augustin le bien-fondé de son propos³. Il se donne en même temps les documents autorisés sur lesquels établir les considérations projetées : le symbole contient les vérités de la foi, l'oraison dominicale traduit l'espérance et la charité. Ce lien de la foi avec la prière est garanti à l'auteur par le même texte qu'il avait remarqué déjà dans une précédente occasion : car saint Paul, proclamant la nécessité d'invoquer, fait dépendre aussitôt l'appel adressé à Dieu de la foi qu'on a en lui⁴. Et qu'il mette en rapport la prière avec l'espérance et la charité, sans doute saint Augustin se justifie-t-il cet arrangement sur le considérant que dans tous les cas l'on a affaire à des suites immédiates de la foi⁵. Nous retrouvons de la sorte, intéressant l'organisation de la doctrine chrétienne, les mêmes documents qui faisaient l'objet, nous l'avons vu, de cérémonies relatives au baptême. Une certaine parenté s'affirme sous nos yeux de la théologie avec la liturgie. La pensée de saint Augustin reste commandée par des usages rituels au moment où il tente de se représenter synthétiquement le contenu du christianisme. Le type

religione sequenda sunt... ». *Ibid.*, 6 : « Ut igitur ad illa tria redeamus, per quae diximus colendum Deum, fidem, spem, caritatem, facile est ut dicatur quid credendum, quid sperandum, quid amandum sit » (*P.L.*, 40, 232, 233). Non plus que dans les ouvrages précédemment recensés, saint Augustin ne prononce le mot de vertu à propos de la foi, de l'espérance, de la charité. Le contenu de l'ouvrage est bien traduit dans le titre employé par les *Retractationes*, II, 63 : « Scripsi etiam librum de fide, spe et caritate » (*P.L.*, 32, 655). Le même titre avait été adopté en conclusion de l'*Enchiridion* lui-même : « Librum ad te, sicut valui... de fide, spe et caritate conscripsi » (33, 122 ; *P.L.*, 40, 290). Il reparait ailleurs : *De octo Dulcitii quaestionibus*, 1, 10 (*P.L.*, 40, 154) ; *Ep.* 231, 7 (*P.L.*, 33, 1026). Saint Augustin fait ingénieusement correspondre à l'objet de son traité les sentiments qu'il éprouve pour celui de qui en vint la demande : « Ego tamen cum spernenda tua in Christo studia non putarem, bona de te credens in adiutorio nostri Redemptoris ac sperans, teque in ejus membris plurimum diligens, librum ad te etc. » (*Ench.*, 33, 122 ; *P.L.*, 40, 289-290).

1. *Ench.*, 1, 5 : « Cum autem initio fidei quae per dilectionem operatur (la formule familière, tirée de saint Paul) imbuta mens fuerit, tendit bene vivendo etiam ad speciem pervenire, ubi est sanctis et perfectis cordidus nota ineffabilis pulchritudo, cujus plena visio est summa felicitas » (*P.L.*, 40, 233).

2. La même triade qui doit fournir la structure du présent traité figurait au passage dans l'un des écrits signalés plus haut, *De sancta virginitate*, 30, 30 : « Hoc credendo et sperando et amando potuistis conjugia non devitare prohibita sed transvolare concessa » (*P.L.*, 40, 412). Voir en outre ci-dessus, chap. II, p. 19, n. 3.

3. Voir *Ench.* 2, 7-8. Remarquer la distinction formellement énoncée de l'espérance par rapport à la foi, 8 : « Quae cum ita sint, propter has causas distinguenda erit fides ab spe, sicut vocabulo, ita et rationabili differentia » (*P.L.*, 40, 235).

4. *Rom.*, 10, 13-14. Voir ci-dessus, chap. I, p. 16, n. 1.

5. Les textes ci-dessus mentionnés où il fut traité de l'oraison dominicale n'établissent point le rapport entre cette prière et l'espérance. Les *Sermons* 56 à 59 la présentent comme le document de l'invocation, consécutive à la foi (*Sermo* 56, 1, 1 : « Symbolum ergo pertinet ad fidem, oratio ad precem » ; *P.L.*, 38, 378. *Sermo* 57, 1, 1 : « Prius didicistis quod crederetis ; hodie didicistis eum invocare, in quem credidistis » ; *P.L.*, 38, 387) ; le *De sermone Domini in monte* la commente comme le modèle de la prière. Tout au plus l'espérance est-elle nommée avec la charité à l'occasion de l'une ou l'autre demande.

d'investigation ou d'explication qu'il entend adopter n'est point davantage inédit pour nous. Il raisonne, soit qu'il tire ses raisons de l'expérience sensible ou de l'activité de son esprit. Pour ce qui dépasse l'appréhension de sa faculté, il s'en remettra à l'Écriture. Il définit en ces termes la fonction défensive du théologien, rendue nécessaire par les attaques des infidèles et des hérétiques. Nous y reconnaissons le double principe qui a régi ses recherches antérieures : il consulte les livres de la révélation, il met en jeu les ressources naturelles de sa connaissance¹.

La première des trois parties annoncées² est dogmatique de sa nature. Elle se situe dans la suite de ces catéchèses dont nous avons relevé ci-dessus plusieurs exemplaires. Mais comme il faisait alors, saint Augustin ne manque pas d'introduire dans son nouvel exposé des remarques d'intérêt moral. Elles prennent une importance proportionnée au développement qu'il accorde au commentaire des vérités de la foi. L'article de Dieu créateur du monde le conduit à traiter de l'erreur et du mensonge (5, 16 — 6, 19). Il s'explique sur le péché originel (8, 23-26), sur le rôle et la gratuité de la grâce (9, 30-32), sur la justification (14, 50-53), sur les catégories de péchés (21, 78 — 22, 83), en même temps qu'il relate l'histoire de la chute et du salut. Où il pose des thèmes qui, pour tomber sous l'objet de la foi, n'en concernent pas moins le sens de la vie humaine et la rectitude des actions. Une théologie plus élaborée en viendra à grouper ces considérations sous une catégorie distincte. L'article de la rémission des péchés excite de nouveau la protestation de notre Docteur contre la séparation de la foi et des œuvres que certains professent. Il reprend en le nommant la thèse de

La lettre à Proba sur la prière (*Ep.* 130 ; date : 411 ou 412), en insistant sur la vie bienheureuse comme objet de l'invocation chrétienne et en faisant du même bien suprême la fin de l'oraison dominicale (« propter hanc adipiscendam vitam beatam ipsa vera Vita beata nos orare docuit », *ibid.*, 8, 15 ; *P.L.*, 33, 499), ouvrait bien la voie vers l'interprétation de cette prière du Seigneur comme document de l'espérance chrétienne. La même lettre offre une exégèse figurative du passage de saint Luc sur la prière, 11, 5-13, où le poisson demandé est entendu de la foi, l'œuf de l'espérance, le pain de la charité (*ibid.*, 8, 16 ; *P.L.*, 33, 500). Saint Augustin en vient à identifier la prière avec ces vertus elles-mêmes : « In ipsa ergo fide et spe et caritate continuato desiderio semper oramus » (*ibid.*, 9, 18 ; *P.L.*, 33, 501) ; et encore : « Ora in spe, ora fideliter et amanter... » (*ibid.*, 16, 29 ; *P.L.*, 33, 506). L'*Enchiridion* donne forme systématique à ces aperçus, la foi cependant étant mise en rapport avec le symbole ; seules l'espérance et la charité sont retenues comme correspondant à l'oraison dominicale.

1. Enregistrons avec soin cette déclaration de méthode : « His qui contradicit (à la foi, à l'espérance, à la charité), aut omnino a Christi nomine alienus est, aut haereticus. Haec sunt defendenda ratione, vel a sensibus corporis inchoata, vel ab intelligentia mentis inventa. Quae autem nec corporeo sensu experti sumus, nec mente assequi valimus aut valemus, eis sine ulla dubitatione credenda sunt testibus, a quibus ea quae divina vocari jam meruit Scriptura confecta est : qui ea sive per corpus sive per animum divinitus adjuti, vel videre vel etiam praevidere potuerunt » (*Ench.*, 1, 4 ; *P.L.*, 40, 233). Les questions de Laurent ont engagé saint Augustin à formuler de la sorte le genre de recherche auquel il veut s'appliquer.

2. Car le plan de l'ouvrage est manifeste. Conformément aux déclarations réitérées de l'introduction, il se divise selon l'étude de la foi, de l'espérance, de la charité. L'inégalité matérielle des trois parties et l'excédent considérable de la première par rapport aux deux autres ne peuvent dissimuler cette distribution formelle. On manque de faire valoir le dessein éminemment significatif de saint Augustin à présenter l'*Enchiridion* comme une « ample théologie de la rédemption » (ainsi J. RIVIÈRE, dans : *Œuvres de saint Augustin* (Bibl. aug.), t. IX, Paris, 1947, pp. 85-86).

son écrit *De fide et operibus*, où il soutenait que la foi qui sauve est celle qui agit par la charité. L'aumône non plus que la foi seule ne garantit le salut à qui mène une vie déréglée (18, 67 — 19, 70). Relevons cette constante de la pensée augustinienne. Elle contient la promesse du dédoublement en partie dogmatique et en partie morale qui finira par prévaloir dans l'organisation interne de la science théologique, sans préjudice de son unité.

De la première partie aux suivantes la transition est explicite, l'espérance, selon que l'énonce l'auteur, naissant de la foi, la charité accompagnant l'espérance¹. Nous entrons avec cette étude dans une région neuve. Elle doit être autre chose que l'explication du symbole, si ample que celle-ci soit devenue dans le présent ouvrage. Aussi prend-elle appui sur un document distinct, comme il fut prévu plus haut, à savoir l'oraison dominicale. En fait, saint Augustin attribue cette prière à la seule espérance. Il voit en elle comme un choix opéré parmi les vérités à croire, en rapport avec ce que nous espérons et demandons comme devant nous être bon². L'analyse de ce texte lui permet d'assigner son objet au mouvement de l'âme dont il traite. Il est sept demandes, dit-il, dont trois portent sur les biens éternels, quatre sur les temporels, mais référés aux éternels. Ainsi selon saint Matthieu. Il n'est que cinq demandes selon saint Luc ; elles rejoignent toutefois les formules plus circonstanciées du précédent évangéliste³. Brève détermination de l'espérance, assurément. Saint Augustin n'innove pas aussi effectivement qu'il en a conçu le propos. Du moins le principe

1. *Ench.*, 30, 114 : « Ex ista fidei confessione, quae breviter symbolo continetur, et carnaliter cogitata lac parvulorum est, spiritualiter autem considerata atque tractata cibus est fortium, nascitur spes bona fidelium, cui caritas sancta comitatur » *P.L.*, 40, 285). Ce texte laisse bien voir au surplus la continuité entre exposé des symboles et théologie dogmatique. Celle-ci n'est autre chose que l'intelligence plus fortement prise des mêmes articles de foi qu'une explication élémentaire livre aux débutants. Dans les mots de saint Augustin, elle en est « la considération et le traitement spirituels », distingués de son « appréhension charnelle » ; elle devient nourriture solide de lait qu'elle avait commencée par être.

2. *Ibid.* : « Sed de iis omnibus quae fideliter sunt credenda, ea tantum ad spem pertinent quae oratione dominica continentur... Ideo nonnisi a Domino petere debemus quidquid speramus nos vel bene operaturos vel pro bonis operibus adepturos » (*P.L.*, 40, 285).

3. La distribution du texte de saint Matthieu en sept demandes semble être le fait de saint Augustin. Il l'adopte dans le *Sermo* 58, 10, 12 (*P.L.*, 38, 399), dans le *Sermo* 59, 5, 8 (*P.L.*, 48, 402), ainsi que dans le *De sermone Domini in monte*, où le nombre sept joue le rôle que nous avons dit, chap. III. Il obtient ce total en dédoublant le verset 13 du chap. 6 (« Et ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du mal »), qu'Origène et saint Jean Chrysostome traitaient comme une seule demande. Le P. M.-J. LAGRANGE opte pour cette dernière manière de voir, *Évangile selon saint Matthieu* (Études bibliques), 5^e éd., Paris, 1941, p. 131. Nous observons du reste que saint Augustin, dans le présent ouvrage, sous l'influence du texte de saint Luc, entend le dédoublement de telle sorte qu'en réalité ces deux objets ne forment plus que les deux parties d'une même demande : « At vero quod ille (Matthieu) in ultimo posuit : *Sed libera nos a malo*, iste (Luc) non posuit, ut intelligeremus ad illud superius quod de tentatione dictum est pertinere. Ideo quippe ait : *Sed libera* ; non ait : Et libera, tanquam unam petitionem esse demonstrans (noli hoc, sed hoc) : ut sciat unusquisque in eo se liberari a malo quod non infertur in tentationem » (*Ench.*, 30, 116 ; *P.L.*, 40, 286). Dans le *Sermo* 57, 10, 10, il est déclaré semblablement que la libération du mal peut former une seule sentence avec les paroles qui précèdent (*P.L.*, 38, 391). On serait donc autorisé à rallier saint Augustin à la tradition qui partage l'oraison dominicale en six demandes.

est-il établi d'une investigation consacrée spécialement à cette vertu, où soit assumé, pour le soumettre à la réflexion, un document aussi manifestement capital en vie chrétienne que l'oraison dominicale.

Il semble résulter de ce qui précède que la charité doit être privée du texte autorisé qui en règle l'étude. Saint Augustin n'en exécute pas moins la dernière partie de son programme. A cette fin, il dispose en réalité de maints lieux scripturaires qu'il rassemble en son développement et dont nous devons distinguer les significations diverses. Il peut avancer tout d'abord que sans la charité la foi même et l'espérance dont il vient de traiter seraient vaines. Nécessaires assurément, ces mouvements de l'âme sont destinés à conduire jusqu'au delà de leur propre objet. Leur prix n'est point de faire croire et de faire espérer seulement, mais de préparer l'avènement de la charité. On ose le dire après saint Paul. La foi et l'espérance n'ont leur rectitude qu'en rapport avec cet amour, soit qu'on le possède, soit que, ne l'ayant pas encore reçu, on ne se lasse point d'y tendre et de le solliciter¹. Où la charité, pouvons-nous dire, prend raison de terme, dans l'ordre de génération, des activités et dispositions précédemment présentées comme caractéristiques de l'âme chrétienne (jusqu'où porte cette pensée, nous le découvrirons ci-dessous, cf. cap. XI). Elle est, en outre, principe de l'exécution en regard de tout ce que prescrit la loi. Car sans cet amour répandu dans les cœurs, la loi peut bien commander, mais elle ne se court pas ; bien plutôt rend-elle prévaricateur celui qui, instruit de ce qu'il doit faire, reste rebelle à son devoir. Les différents états de l'humanité au cours de son histoire illustrent cette nécessité d'une force qui ne vient pas de l'homme et ne peut consister en rien d'autre que l'amour². La charité enfin a pour objet le bien en vue duquel tout doit être accompli qui tombe sous la multitude variée des préceptes. Elle inspire l'intention (on a dit plus haut l'importance de cet acte intérieur) à laquelle est soumise la vie morale en sa totalité. Sur ce point, l'Écriture abonde. Jésus a ramené la loi et les prophètes (on y peut ajouter l'évangile et les apôtres) aux deux commandements de

1. *Ench.*, 31, 117 : « Nam qui recte amat, procul dubio recte credit et sperat ; qui vero non amat, inaniter credit, etiamsi sint vera quae credit ; inaniter sperat, etiamsi ad veram felicitatem doceantur pertinere quae sperat : nisi et hoc credat ac speret, quod sibi petenti donari possit ut amet. Quamvis enim sperare sine amore non possit, fieri tamen potest ut id non amet sine quo ad id quod sperat non potest pervenire. Tanquam si speret vitam aeternam (quam quis non amat ?) et non amet justitiam, sine qua nemo ad eam pervenit. Ipsa est autem fides Christi, quam commendat Apostolus, quae per dilectionem operatur ; et quod in dilectione nondum habet, petit ut accipiat, quaerit ut inveniat, pulsat ut aperiatur ei » (*P.L.*, 40, 286-287). La foi est dite ici prier comme premier principe de la prière ; voir *Ench.*, 2, 7. Ce passage précise ce qu'avancait saint Augustin au début du même ouvrage, 2, 8, sur les connexions réciproques de la foi, de l'espérance, de la charité. Tout le développement que nous venons de reproduire se tient sous l'influence de *I Cor.*, 13.

2. *Ench.*, 31, 117, suite immédiate du texte cité à la note précédente, avec transition de la foi à la loi : « Fides namque impetrat quod lex imperat. Nam sine Dei dono, id est sine Spiritu Sancto, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris (*Rom.*, 5, 5), jubere lex poterit, non juvare ; et praevicatorems insuper facere qui de ignorantia se excusare non possit » (*P.L.*, 40, 287). Cette considération s'inspire manifestement de la pensée paulinienne bien connue de la malfaisance de la loi limitée à sa lettre (*Rom.*, 7, 1-13).

l'amour de Dieu et du prochain. En même temps qu'il enseignait qu'il faut aimer, il montrait alors la fin à laquelle référer toute action. L'énoncé formel de saint Paul garantit de surcroît la pensée du Seigneur, où il est dit, en termes rigoureux, que « la charité est la fin du précepte » ; entendons-le pareillement des conseils et des œuvres en soi excellentes auxquelles ils invitent. Sans qu'on doive forcer les suggestions du passage que nous commentons ni tenir qu'en dehors de la charité il n'y a à coup sûr, selon saint Augustin, pour animer nos actes bons, que crainte du châtement et préoccupations charnelles, il faut affirmer que seule la charité confère cette pureté et cette perfection qui rendent absolument irréprochables nos rectitudes en les conformant à l'exigence dernière des préceptes divins. Où elle manque, la valeur suprême fait défaut que ne suppléent ni l'honnêteté de l'œuvre ni la droiture de la volonté¹. L'un des principes essentiels de l'augustinisme est par là établi. La bonté de la vie chrétienne se mesure à la charité.

Le triple sujet est ainsi traité que s'était proposé l'auteur. Il a défini ce qu'il faut espérer et ce qu'il faut aimer, après avoir montré ce qu'il faut croire, si même il n'a point donné à ses innovations tout le développement qu'eût réclamé la matière. Deux chapitres sont ajoutés de la sorte aux exposés usuels de la religion chrétienne. Et comme la foi est traditionnellement enseignée en référence aux symboles, de même l'espérance et la charité sont pourvues par les soins de saint Augustin des documents autorisés qui en fondent et dirigent la connaissance, celle-là de l'oraison dominicale, celle-ci du double commandement évangélique auquel sont rattachés préceptes et conseils. Elargissement

1. *Ench.*, 32, 121 : « Omnia igitur praecepta divina referuntur ad caritatem, de qua dicit Apostolus : *Finis autem praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta* (I *Tim.*, 1, 5). Omnis itaque praecepti finis est caritas ; id est, ad caritatem refertur omne praeceptum. Quod vero ita fit vel timore poenae vel aliqua intentione carnali, ut non referatur ad illam caritatem quam diffundit Spiritus Sanctus in cordibus nostris, nondum fit quemadmodum fieri oportet, quamvis fieri videatur. Caritas quippe ista Dei est et proximi : et utique in his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae (Mt., 22, 40). Adde Evangelium, adde Apostolos : non enim aliunde vox ista est : *Finis praecepti est caritas* ; et : *Deus caritas est* (I *Jo.*, 4, 16). Quaecumque ergo mandat Deus, ex quibus unum est : *Non moechaberis* (Ex., 20, 14) : et quaecumque non jubentur sed spiritali consilio monentur, ex quibus unum est : *Bonum est homini mulierem non tangere* (I *Cor.*, 7, 1) : tunc recte fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum » (*P.L.*, 40, 288). Le verset de I *Tim.* est bien choisi pour soutenir ce développement, malgré la circonstance particulière à laquelle il se réfère dans le contexte ; on peut en voir l'exégèse dans : C. SPICQ, *op. cit.*, pp. 22-24. On remarquera la relative indulgence du jugement sur les actes qu'inspire la crainte du châtement ou une intention charnelle : l'auteur ne dit point qu'ils en deviennent mauvais ou corrompus, mais qu'ils ne sont pas ce qu'ils doivent être. La charité confère aux actes bons un mode (qu'il appelle aussi une rectitude), où leur bonté se trouve accomplie. On peut voir la note substantielle de A. GAUDEL, *l. c.*, pp. 426-249. On ne se laissera pas détourner de cette sage interprétation par la formule abrupte qui se lit dans le voisinage du texte cité : « Regnat enim carnalis cupiditas ubi non est Dei caritas » (*Ench.*, 31, 117 ; *P.L.*, 40, 287). La règle de la charité comme mesure de la bonté de l'homme, de préférence à la foi et à l'espérance, est énoncée en termes explicites à l'entrée de cette troisième partie de l'opuscule : « Jam porro caritas, quam duabus istis, id est fide ac spe, majorem dixit Apostolus (I *Cor.*, 13), quanto in quocumque major est, tanto melior est in quo est. Cum enim quaeritur utrum quisque sit bonus, non quaeritur quid credat aut speret, sed quid amet » (*ibid.*, 31, 117 ; *P.L.*, 40, 286). Une suggestion sur le primat de la charité était fournie par le passage du *De sancta virginitate* cité ci-dessus, chap. IV, p. 37.

considérable de la doctrine, où les velléités observées dans les écrits antérieurs ont fini par prévaloir franchement sur les habitudes consacrées. Il ne se pourra que l'*Enchiridion* ne représente un point de départ comme il signifie un point d'arrivée, et que la théologie postérieure n'exploite pour ainsi dire la brèche ouverte par saint Augustin, avec cette prudente audace que nous a fait découvrir notre analyse.

Mais en même temps qu'il étend et complète l'enseignement reçu, notre Docteur a posé le principe de son renouvellement. Nous venons de constater avec quelle vigueur il affirme le primat de la charité. Elle donne à la vie morale et spirituelle sa qualité chrétienne. Ne faudra-t-il pas tirer les conséquences de cet ordre des choses ? Il nous reste à apprendre sur quoi règne la charité et comment s'agencent sous son autorité, outre la foi et l'espérance, la multitude des vertus (il n'en fut dit mot dans l'*Enchiridion*) selon lesquelles se déploie une vie humaine. Il nous reste à mieux voir le rapport exact qu'entretient avec la charité et les valeurs qu'elle détermine l'honnêteté naturelle. La théologie appelée à répondre à ces questions sera distincte de quelque manière de la théologie appliquée au commentaire des vérités de la foi. Elle enseignera ce que le chrétien doit faire et comment il doit vivre : disons qu'elle dirigera l'action tandis que l'autre s'en tient à éclairer l'intelligence. Nous n'annonçons aucune rupture de l'unité substantielle de la théologie, mais nous ne pouvons méconnaître, au point où nous sommes arrivés, l'apparition d'une seconde fonction de la doctrine sacrée, qui recevra plus tard son nom de théologie morale. Elle aura pour tâche non seulement de définir les conduites et vertus convenables au chrétien, comme il a été fait dans l'opuscule *De bono viduitatis* et les autres semblables, mais encore et principalement, comme il ressort de l'*Enchiridion*, d'instituer l'ordre gouvernant en sa structure et en son développement la vie conformée à l'évangile. Un objet certes est par là offert à l'attentive réflexion du docteur chrétien. Ni l'exhortation ni le simple rappel des préceptes n'épuisent ce qui peut être fait en faveur des œuvres, dont la nécessité, outre l'assentiment de la foi, est hors de question. Ces réalisations pratiques se prêtent à une entreprise d'investigation et de connaissance où soit élucidé tout ce qui fait problème à leur propos. L'action donne lieu à science, encore que la vérité cette fois doive rejaillir de l'intelligence qui l'appréhende dans les œuvres où elle s'accomplit. L'exemple et les déclarations de saint Augustin nous ont indiqué au surplus selon quelle méthode conduire ce genre de recherche. L'Écriture n'est pas moins source de morale que règle de foi. Il y aura lieu d'en tirer ce parti, non sans l'aide du raisonnement qui, appliqué aux données de la révélation, ne perd rien de la compétence qu'il possède en général pour trancher les doutes ou vérifier les conclusions.

* * *

On est sans hésitation sur le caractère chrétien du savoir dont saint Augustin vient de nous livrer les linéaments. Il méritera pleinement

le nom de théologie. Une seconde voie cependant a été suivie par ce Docteur en vue d'atteindre au même terme. Nous annonçons dès le début ce partage et la division qui en résulte pour notre exposé. Si suggestif qu'ait été pour nous l'examen conduit jusqu'à ce point, nous ne porterons un jugement qualifié sur le traitement scientifique de la morale chrétienne par saint Augustin et la contribution fournie par son œuvre à la théologie morale qu'après avoir étendu notre enquête à l'ordre distinct de recherche où ce Docteur engagea, avec ses certitudes chrétiennes, sa culture philosophique.

CHAPITRE VI

TRANSPOSITION CHRÉTIENNE DE LA PHILOSOPHIE

Saint Augustin ne pouvait oublier que la philosophie s'est étendue à la conduite de la vie humaine. Il n'a été dit mot de cette discipline profane (et aux yeux de notre Docteur païenne) dans les écrits jusqu'ici consultés. C'est que ni leur caractère ni leur destination n'appelaient la considération philosophique. Elle intervient, au contraire, en maints autres écrits, où elle joue son rôle certain en ce qui regarde l'élaboration d'une doctrine morale. Cette complication était inévitable. Elle a sa cause, nous l'insinuons, dans la culture de saint Augustin, de qui il n'était point à attendre qu'il se défît méthodiquement de son acquis intellectuel au moment où il abordait les problèmes chrétiens ; ce propos en tout cas ne lui a jamais traversé l'esprit¹. Elle est due, par delà son cas personnel, à l'orientation générale qu'avait prise d'ores et

1. Relevons une énergique revendication (qui porte justement sur les choses morales) en faveur de l'usage chrétien des vérités de la philosophie, si mêlées d'erreurs qu'elles aient été chez les philosophes : « Neque enim et litteras discere non debuimus, quia earum repertorem dicunt esse Mercurium ; aut quia justitiae virtutisque templa dedicaverunt, et quae corde gestanda sunt in lapidibus adorare maluerunt, propterea nobis justitia virtusque fugienda est » (*De doctrina christiana*, II, 18, 28 ; *P.L.*, 34, 49). On rapprochera *Ep.* 91, 3 (408), où les vertus louées par Cicéron dans la *République* sont dites être prêchées désormais dans l'Eglise (*P.L.*, 33, 314). La règle est célèbre qu'a énoncée en termes exprès saint Augustin sur la situation de la philosophie au regard des docteurs chrétiens : « Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda » (*ibid.*, 40, 60 ; *P.L.*, 34, 63). L'hypothèse énoncée en ces termes traduit à n'en pas douter la persuasion de l'auteur qui affirme quelques lignes plus loin que les doctrines des païens, entre autres bonnes choses, « quaedam morum praecepta utilissima continent » (*ibid.*). Contre l'objection que les philosophes auraient été condamnés par l'Écriture, il arguë d'une distinction : car les auteurs sacrés « non omnino philosophos, sed philosophos hujus mundi evitandos atque irridendos esse praecipunt » (*De ordine*, I, 11, 32 ; *P.L.*, 32, 993). Voir encore chap. VII, p. 64, n. 2. S'il arrive à saint Augustin de dénoncer une différence de langage entre les livres saints et la philosophie (Cf. p. 36, chap. IV, n. 3), nous voyons que la validité générale de la philosophie n'en est pas atteinte. L'« absorption » des philosophes dans le Christ, que suggère à saint Augustin un mot d'un psaume (*Enarr. in ps.*, Ps. 140, n. 19 ; *P.L.*, 36, 1828) se laisse aisément ramener à la règle énoncée par le *De doctrina christiana*.

déjà la pensée chrétienne : qu'il suffise de rappeler, dans l'ordre de la recherche morale, l'effort de saint Ambroise récrivant à l'usage des fidèles le *De officiis*. Comment saint Augustin pour son compte s'est inspiré de l'éthique des philosophes et dans quelle mesure il l'a fait concourir à la constitution de cette même théologie morale que nous ont annoncée les ouvrages précédemment étudiés, nous nous appliquerons à le reconnaître dans cette nouvelle série de chapitres¹.

*
* *

L'intention générale a été exprimée par saint Augustin de transposer au niveau du christianisme la philosophie dans son ensemble. Il est averti de la division classique de ce haut savoir, dont le bien-fondé est pour lui hors de question². Aucune des trois espèces de la philosophie ne doit manquer à l'intégrité de la doctrine chrétienne. Il s'y retrouvera une discipline rationnelle, une discipline naturelle, une discipline morale. Saint Augustin se plaît à découvrir, opérée dans l'évangile même, cette élévation et transformation de la philosophie, comme lorsqu'il signale, dans la manière d'enseigner du Christ, l'accomplissement des règles de la logique ; dans sa résurrection, l'avènement d'une

1. Dans l'un des chapitres de son livre : *Saint Augustine and French Classical Thought*, Oxford, 1938, pp. 18-39, N. ABERCROMBIE suit à travers l'œuvre morale de saint Augustin l'influence de la philosophie païenne, distinguée selon le courant du stoïcisme et du néo-platonisme. Il s'intéresse aux idées maîtresses de cette doctrine morale plutôt qu'à sa constitution en savoir théologique. Mais nous ferons quelques remarques qui coïncident avec les siennes. Il signale en général le large accueil fait par saint Augustin à la tradition philosophique aux origines de sa conversion, et combien sa pensée chrétienne en est restée dépendante au long de son développement. Pour mieux atteindre la juste mesure dans cette sorte d'évaluation, il n'est pas inutile, croyons-nous, de marquer d'abord, comme nous l'avons fait, la forte adhérence de la pensée morale de saint Augustin aux documents de la foi chrétienne.

2. Bonne référence : *De civitate Dei*, XI, 25, où le vocabulaire latin est mis en correspondance avec les noms grecs : « Quantum intelligi datur, hinc (du fait que la création porte l'indice des trois Personnes divines) philosophi sapientiae disciplinam tripartitam esse voluerunt ; imo tripartitam esse animadvertere potuerunt (neque enim ipsi instituerunt ut ita esset, sed ita esse potius invenerunt), cujus una pars appellaretur physica, altera logica, tertia ethica. Quarum nomina latina cum multorum litteris frequentata sunt, ut naturalis, rationalis moralisque vocarentur » (*P.L.*, 41, 338). Il est rapporté dans la suite du texte que Platon est considéré comme ayant le premier introduit cette division (cf. *ibid.*, VIII, 4 ; *P.L.*, 41, 228). L'attribution procède de Cicéron, *Acad. post.*, I, 5, 19, qui dépend de l'académicien Antiochus d'Ascalon (cf. UEBERWEG-PRAECHTER, p. 332). Platon peut tout au plus être allégué comme ayant fourni matière à cette division. Elle semble avoir été professée par Xénocrate, le second successeur de Platon à la tête de l'Académie (*ibid.*). Mais elle fut érigée en thème fondamental et popularisée par l'ancien stoïcisme *ibid.*, p. 414). L'introduction du terme *moralis*, pour ἠθικῆ dans la langue latine est l'œuvre de Cicéron, *De fato*, I, 1. Sénèque, *Ep.* 89, n. 9, témoigne du même vocabulaire latin qu'emploie saint Augustin pour les trois parties de la philosophie ; semblablement Quintilien, *Or. Inst.*, XII, 2. Selon un autre passage de saint Augustin, les trois parties de la philosophie s'obtinrent par l'addition que fit Platon à la philosophie morale héritée de Socrate des connaissances naturelles apprises de Pythagore et de la dialectique dont il fut le créateur : « Igitur Plato adjiciens lepori subtilitatis Socraticae quam in moralibus habuit, naturalium divinarumque rerum peritiam, quam ab eis quos memoravi (les pythagoriciens) diligenter acceperat, subjungesque quasi formatricem illarum partium judicemus dialecticam, quae aut ipsa esset aut sine qua sapientia omnino esse non posset, perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam » (*Contra academicos*, III, 17, 37 ; *P.L.*, 32, 954). — Une définition de la « discipline morale » : « Nulli esse dubium arbitrator, cum de bonis et malis quaeritur, hoc genus quaestionis ad moralem pertinere disciplinam » (*De mor. Eccl. cath. et de mor. Man.* II, 1, 1 ; *P.L.*, 32, 1345).

meilleure physique ; dans ses actions, le modèle de l'éthique¹. Selon une inspiration analogue, il n'hésite pas à présenter l'Incarnation en continuité avec la mission de la philosophie : car cette discipline, au terme de sa longue histoire, est parvenue à concevoir la destinée de l'homme comme un retour à la pureté du monde intelligible ; mais elle est impuissante à l'accomplir, et le Christ vient à point pour opérer cette difficile élévation². Ou bien il marque dans le rapport à Dieu de chacune des trois parties de la philosophie leur qualité chrétienne, visible chez les meilleurs d'entre les philosophes ; la morale en ce cas apparaît toute ordonnée à l'amour du bien divin³. Généreux dans l'attribution aux platoniciens de cette sublime conception, il indique par là même quel devra être le principe majeur d'une doctrine chrétienne constituée à l'instar de l'éthique philosophique : elle fera résolument de Dieu celui en vue de qui l'on vit, éliminant du même coup les erreurs où versèrent d'autres philosophes en ce qui concerne la fin dernière de l'homme⁴. Aussi bien tous les philosophes sont-ils d'ac-

1. *De vera religione*, 16, 32 : « Tota itaque vita ejus in terris, per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit. Resurrectio vero ejus a mortuis, nihil hominis perire naturae, cum omnia salva sunt Deo, satis indicavit... Et haec est disciplina naturalis, christianis minus intelligentibus plena fide digna, intelligentibus autem omni errore purgata » (*P.L.*, 34, 135). *Ibid.*, 17, 33 : « Jamvero ipse totius doctrinae modus, partim apertissimus, partim similitudinibus, in dictis, in sacramentis, ad omnem animae instructionem exercitationemque accommodatus, quid aliud quam rationalis disciplinae regulam implevit ? » (*P.L.*, 34, 136). La préoccupation dont témoigne un tel texte rejoint l'un des thèmes de l'apologétique de saint Ambroise ; voir notre article, dans : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 37 (1953), p. 420, en note.

2. *Contra academicos* (386), III, 19, 42 : « Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet et mores quibus consulitur animae, ...eliquata est, ut, opinor, una verissimae philosophiae disciplina. Non enim est ista hujus mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur (cf. ci-dessus, p. 51), sed alterius intelligibilis, cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas, et altissimis a corpore sordidus oblitus, nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinare atque submitteret, cujus non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et respirare patriam, etiam sine disputationum concertatione, potuissent » (*P.L.*, 32, 956). La pensée n'est guère différente qui est exprimée dans l'*Ep.* 118 (410), 3, 16-17 : grâce à l'humilité du Verbe fait chair, les esprits se laissent gagner à cette vérité philosophique, que le bien suprême de l'homme doit être cherché en Dieu (*P.L.*, 33, 440).

3. *De civitate Dei*, VIII, 4 : « Fortassis enim qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi : quorum trium ad unum naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere. Si enim homo ita creatus est ut per id quod in eo praecellit attingat illud quod cuncta praecellit, id est unum verum optimum Deum, sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit : ipse quaeratur, ubi nobis secreta sunt omnia ; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia ; ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia » (*P.L.*, 41, 228-229).

4. *Ibid.*, 8 : « Cedant igitur hi omnes illis philosophis, qui non dixerunt beatum esse hominem fruentem corpore vel fruentem animo, sed fruente Deo... Nunc satis sit commemorare Platonem determinasse finem boni esse secundum virtutem vivere, et ei soli evenire posse qui notitiam Dei habet et imitationem, nec esse ob aliam causam beatum. Ideoque non dubitat hoc esse philosophari, amare Deum, cujus natura sit incorporealis. Unde utique colligitur, tunc fore beatum studiosum sapientiae (id enim est philosophus), cum Deo frui coeperit... Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus, qui Deum amaverit » (*P.L.*, 41, 233). Il va sans dire que des énoncés aussi nets ne se lisent pas dans Platon. Saint Augustin n'a point fréquenté les œuvres de ce philosophe. Ce qu'il en dit dépend à la fois des interprétations de l'école platonicienne, qu'il ne distingue point de la pensée originale du fon-

cord sur ce qu'il y a une fin de la vie humaine et sur la nécessité de la déterminer¹. La triple division de leur savoir peut même être entendue comme rapportée aux trois présupposés de toute activité productrice et qui se vérifient pareillement dans le mouvement de l'âme vers son bien dernier ; et comme il est certain que la nature en nous n'est point de nous, ainsi faut-il que nous recevions d'un autre notre connaissance et que nous trouvions en lui le terme de nos actions². La philosophie se révèle toute prête à servir les affirmations où s'expriment les insinuations propres du christianisme.

Une doctrine morale inspirée de la philosophie est gouvernée par la notion de béatitude. Ce mot désigne le bien auquel soient ordonnées les actions comme au terme où elles conduisent et qu'elles doivent atteindre, lui-même arrêtant et fixant sur soi l'élan de l'appétit : d'où son nom de fin. Il n'y a point d'autre explication de la vie morale dans l'antiquité. Saint Augustin l'adopte sans la moindre hésitation ni difficulté³. Le scrupule ne l'éveille pas qu'éveille en nous ce que nous croyons être une confusion de deux ordres. Il n'a nullement conscience de réduire l'honnête à l'agréable ni le devoir à la jouissance. Mais il entre spontanément dans la pensée des anciens qui attachaient à l'idée de béatitude celle de perfection authentique où la nature humaine trouve son achèvement véritable. Ils pensaient vérité et authenticité là où nous concevons jouissance et agrément. Et que l'un du reste en-

dateur, et de l'équivalence que lui-même établit, *De civ. Dei*, VIII, 1, entre amour de la sagesse (ou philosophie) et amour de Dieu.

1. *Ibid.*, XI, 25 : « Sed certe cum et de natura rerum et de ratione indagandae veritatis et de boni fine ad quem cuncta quae agimus referre debemus diversi diversa sentiant : in his tamen tribus magnis et generalibus quaestionibus omnis eorum versatur intentio. Ita cum in unaquaque earum quid quisque sectetur multiplex sit discrepantia opinionum, esse tamen aliquam naturae causam scientiae formam, vitae summam, nemo cunctatur » (*P.L.*, 41, 338-339). Saint Augustin se plaît à souligner cet accord fondamental de toutes les écoles (ci-dessus, p. 53, n. 2), qui facilite sa tâche d'apologiste et de théologien. Relevons qu'il a revendiqué notamment l'identité réelle de doctrine entre Aristote et Platon, *Contra academicos*, III, 19, 42 : « Non defuerunt acutissimi et solertissimi viri qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur » (*P.L.*, 32, 956). Voir l'éloge d'Aristote, disciple de Platon, *De civ. Dei*, VIII, 12 ; *P.L.*, 41, 237. Sur le texte du *Contra academicos* et son allusion, voir : P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Marcrope à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 166.

4. *De civ. Dei*, XI, 25 : « Tria etiam sunt quae in unoquoque homine artifice spectantur, ut aliquid efficiat : natura, doctrina, usus... Ex his propter obtinendam beatam vitam, tripartita, ut dixi, a philosophis inventa est disciplina : naturalis propter naturam, rationalis propter doctrinam, moralis propter usum. Si ergo natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrina, id est aliunde discendo, percipere curarem ; et noster amor, a nobis profectus et ad nos relatus, ad beate vivendum sufficeret, nec bono alio quo frueremur ullo indigeret : nunc vero, quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem, procul dubio ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem ; ipsum etiam, ut beati simus, suavitatis intimae largitorem » (*P.L.*, 41, 339). La connexion et l'interdépendance des trois parties de la philosophie permettent à saint Augustin d'opérer la déduction à laquelle nous le voyons se livrer ici.

5. L'objet de la philosophie morale est bien défini dans ces lignes du *De civ. Dei*, VIII, 8 : « Reliqua est pars moralis, quam graeco vocabulo dicunt ἠθικὴν, ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, et quod non propter aliud sed propter seipsum appetentes, idque adipiscentes, nihil quo beati simus, ulterius requiramus. Ideo quippe et finis est dictus, quia propter hunc cetera volumus, ipsum maute nonnisi propter ipsum » (*P.L.*, 41, 232). Sur le mot *finis*, voir ci-dessous, chap. IX, p. 81, note.

traîne l'autre, il y faut voir la preuve que la nature est bien faite et que l'homme ne peut devenir parfait sans être du même coup heureux¹. Entre cette position et le christianisme, saint Augustin est si loin de soupçonner un désaccord qu'il n'expliquait pas le désir d'être chrétien, dans l'un des ouvrages analysés plus haut, autrement que par le désir de parvenir au bonheur. Si un homme se convertit de l'infidélité à la foi et sollicite le baptême, notre Docteur estime en effet qu'il a voulu se soustraire aux périls de ce monde et s'assurer la possession des biens garantis et éternels. L'idée de repos est toute proche pour lui de celle de béatitude, comme la sécurité est étroitement apparentée avec la vérité². Le développement de la vie chrétienne ne nous fut-il pas présenté d'emblée comme un passage de la foi à la vision, c'est-à-dire au terme où toute l'œuvre de la moralité trouve sa récompense ? Entreprenant de transposer pour son compte la philosophie morale en doctrine chrétienne, saint Augustin fera donc de la béatitude la pièce maîtresse de sa construction³.

*
* *

On le voit dès ses premiers écrits préoccupé d'accorder avec l'exigence chrétienne la méthode qu'il veut retenir. La définition cicéronienne d'où part le dialogue *De beata vita* se prête bien à son dessein : car, mettant le bonheur dans la possession de ce que l'on veut, l'auteur de l'*Hortensius* n'omettait pas de spécifier que ce que l'on veut doit être bon. Si l'on convient qu'un tel bien ne rend heureux qu'à la condition de ne pouvoir être perdu, on est conduit aussitôt à retenir Dieu seul comme constituant l'objet de la béatitude⁴. Ou convenant

1. Cf. *De ordine*, II, 20, 52 : « Oremus ergo... ut ea proveniant quae nos bonos faciant ac beatos » (P.L., 32, 1019). Et *Ep.* 130, 2, 3 : « Inde necesse est ut fiat homo beatus unde fit bonus » (P.L., 33, 495).

2. Ainsi commence le modèle de catéchèse longue dans le *De catechizandis rudibus*, 16 24 : « Deo gratias, frater : valde tibi gratulor et gaudeo de te, quod in tantis ac tam periculosis hujus saeculi tempestatibus de aliqua vera et certa securitate cogitasti. Nam et in hac vita homines magnis laboribus requiem quaerunt et securitatem, sed pravus cupiditibus non inveniunt... Ideo qui veram requiem et veram felicitatem desiderat, debet tollere spem suam ae rebus mortalibus et praetereuntibus, et eam collocare in verbo Domini ; ut haerens ei quod manet in aeternum etiam ipse cum illo maneat in aeternum » (P.L., 40, 329). Le passage inclut une critique des faux biens que sont les richesses et les honneurs de ce siècle. La catéchèse courte n'introduit pas par une autre considération l'exposé des vérités de la foi : « Vere, frater, illa magna et vera beatitudo est, quae in futuro saeculo sanctis promittitur. Omnia vero visibilia transeunt... A quo interitu, hoc est, poenis sempiternis Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici et non resistent misericordiae Creatoris sui, misit unigenitum Filium suum... » (*ibid.*, 26, 52 ; P.L., 40, 345). On voit que le mépris chrétien du monde n'est que l'autre face de l'aspiration à la béatitude, laquelle n'est donc pas moins conforme au plus pur christianisme.

3. Dans son exposé de la doctrine augustinienne de la béatitude, le P. G. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae*. Tractatus theologicus. Pars prior positiva, Paris, 1948, pp. 110-116, a défendu cette position contre le reproche de ne pas faire droit au pur motif moral et à l'amour d'amitié pour Dieu. Contre les hésitations modernes, il fait ainsi valoir la pensée certaine de saint Augustin. Il insiste semblablement, et à bon droit, comme il apparaîtra ci-dessous, sur ce que l'amour de soi selon saint Augustin s'entend en parfait accord avec l'amour de Dieu.

4. *De beata vita*, 2, 10-11, au cours de la première journée. Saint Augustin n'a cessé de louer Cicéron pour cette pensée, que la béatitude ne consiste point dans la satisfac-

qu'être heureux ne diffère point d'être sage, et sachant que la sagesse est le nom du Fils de Dieu, on aboutit à la même conclusion¹. De la sagesse, le passage est aisé à la vérité, et c'est pourquoi le bonheur s'entend également par rapport à ce terme : nous dirons alors qu'il consiste dans la possession de cette vérité qui rend raison de toutes les autres, et il n'est point trop difficile à saint Augustin de décrire de telle sorte cette possession qu'elle signifie une union de l'âme avec la sainte Trinité².

Ces arrangements chrétiens d'une théorie philosophique nous paraissent assurément sommaires et acquis à trop bon compte ; du moins attestent-ils quel dessein de conciliation ou plutôt, comme nous disions, de transposition anime saint Augustin dès les premiers temps qui ont suivi sa conversion³. Nous ne constatons point sans intérêt, signe de ce que nous réserve l'œuvre future de l'auteur, la présence dans ce contexte, fût-ce par manière d'allusion et en des termes que l'on croirait conventionnels, des trois vertus dont nous savons qu'elles ont commandé plus tard le plan de l'*Enchiridion*⁴. La même rapidité de touche s'observe en ce qui concerne la connexion de la béatitude avec la rectitude de la vie. Mais la touche cette fois encore n'est pas moins sûre que rapide. Il est avancé dans le dialogue et répété un peu plus loin que celui-là possède Dieu qui vit bien⁵. Où la béatitude est de prime abord conçue comme un achèvement lié à une certaine manière de vivre (disjoignons-la radicalement de l'idée de bonne fortune), tout de même que la rectitude de la vie est comprise comme ordonnée à la béatitude. Si l'on retient qu'être heureux n'est rien d'autre que d'être sage, on est pareillement conduit à mettre le bonheur en rapport avec une certaine attitude morale : car pour être d'essence intellectuelle, la sagesse n'en règne pas moins sur l'âme tout entière dont elle modère les passions⁶. Ces indications sont précieuses, si même

tion de toute volonté, mais de la seule volonté bonne. V.g. *Ep* 130, 5, 10, où il applique à Cicéron l'éloge que décerne saint Paul, *Tit.*, 1, 13, au prophète crétois : *Testimonium hoc verum est* (*P.L.*, 33, 498). Le même thème reparaitra ci-dessous.

1. Ainsi au cours de la troisième journée, *De beata vita*, 4, 33-34. Le texte suivant montre bien la manière encore inhabile de ce dialogue : « Quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei sapientia est ? Accepimus autem etiam auctoritate divina Dei Filium nihil esse aliud quam Dei sapientiam : et est Dei Filius profecto Deus. Deum igitur habet quisquis beatus est » (34 ; *P.L.*, 32, 975).

2. *Ibid.*, 4, 35 : « Illa est igitur plena satietas animorum, haec est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruamur, per quid connectaris summo bono. Quae tria unum Deum intelligentibus unamque substantiam, exclusis vanitatibus variae superstitionis, ostendunt » (*P.L.*, 32, 976). Dans le dialogue contemporain, *Contra academicos*, le bonheur est défini en relation avec la vérité, mais sans que la perspective soit ouverte sur le mystère trinitaire : « Nam cum beati esse cupiamus, sive id fieri non potest nisi inventa, sive non nisi diligenter quaesita veritate ; postpositis ceteris omnibus rebus, nobis, si beati esse volumus, perquirenda est » (*I*, 9, 25 ; *P.L.*, 32, 918-919).

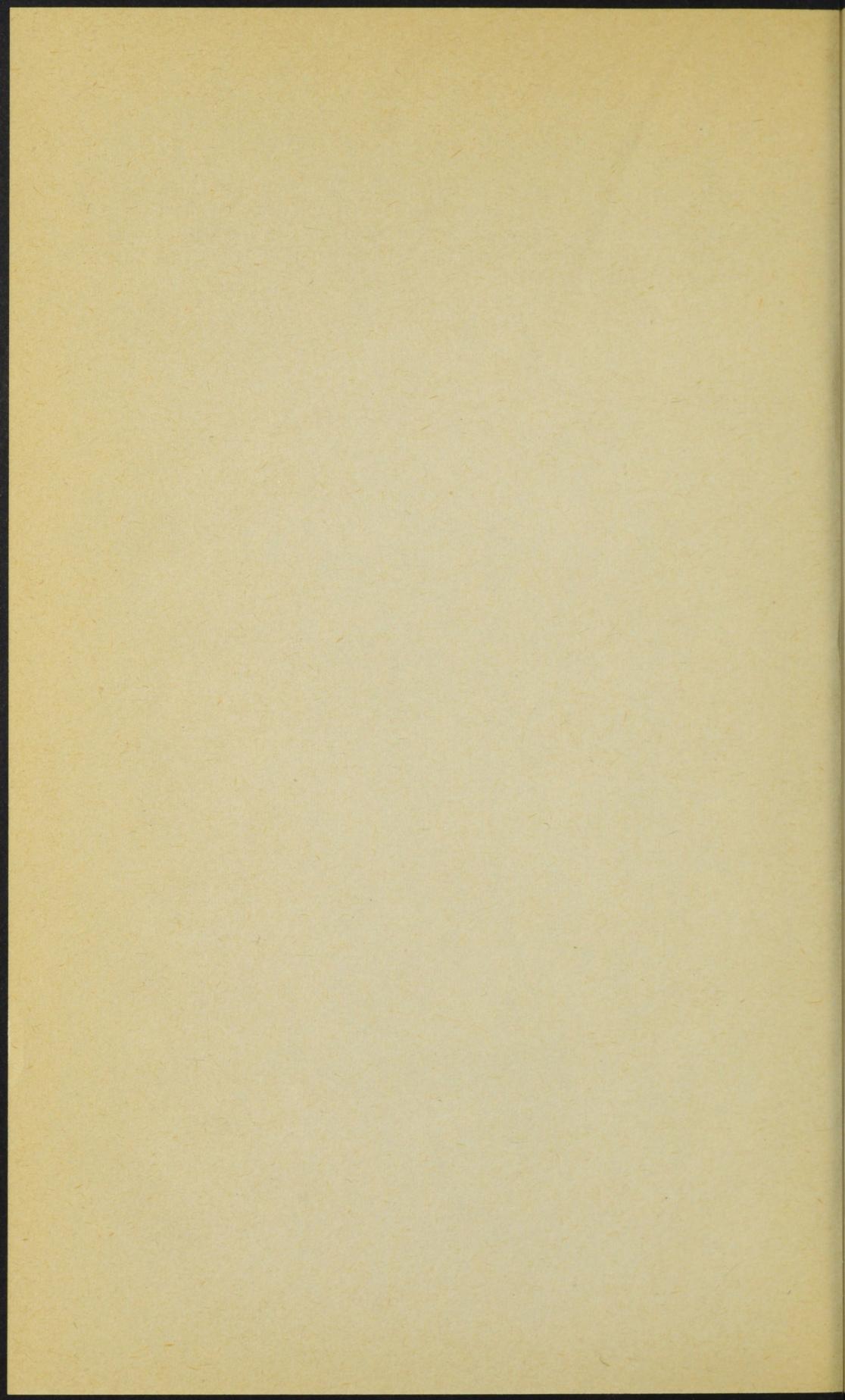
3. Les *Retractiones* dégagent et retiennent cette inspiration de l'ouvrage de jeunesse : « In quo libro constitit inter nos, qui simul quaerebamus, non esse beatam vitam nisi perfectam cognitionem Dei » (*I*, 2 ; *P.L.*, 32, 588).

4. *De beata vita*, 4, 35 : « Haec est nullo ambigente beata vita, quae vita perfecta est, ad quam nos festinantes posse perducere, solida fide, alacri spe, flagrantem caritate, praesumendum est » (*P.L.*, 32, 976). Ces paroles sont mises dans la bouche de Monique, approuvant en chrétienne la conclusion à laquelle on vient d'aboutir.

5. *Ibid.*, 2, 12 ; 3, 17-18.

6. *Ibid.*, 4, 33.

elles manquent pour le moment d'être approfondies. Nous attendons qu'elles soient reprises et exploitées dans l'œuvre ultérieure de saint Augustin. On n'évite pas d'être frappé de ce qu'il porte en lui, à peine engagé dans la vie chrétienne, les germes tout au moins de la doctrine que révéleront ses futurs écrits.



CHAPITRE VII

L'ÉTHIQUE RATIONNELLE CONFRONTÉE A L'OBJET DIVIN

Né d'une occasion, comme nombre d'écrits augustiniens, le *De moribus Ecclesiae catholicae* (388) constitue un traité original¹. L'auteur entreprend d'y organiser une doctrine dont l'objet, sensiblement différent des exposés traditionnels de la foi, concerne formellement les mœurs chrétiennes². La position de principe de ses adversaires manichéens contraint saint Augustin à procéder, lui aussi, à partir des certitudes rationnelles, quitte à rejoindre en cours de route les affirmations révélées. L'opuscule de ce fait représente une mise en œuvre délibérée de la philosophie morale au service de la pensée chrétienne. Il s'offre à nous comme un exemple précis de la transposition que nous annonçons.

Il n'est de donnée plus indubitable que l'universelle volonté d'être heureux. Le premier soin du moraliste sera de déterminer en quoi le bonheur consiste. Parallèle à celle qui s'observait dans les entretiens de Cassiciacum, la démarche du présent écrit est seulement plus circonstanciée. Elle aboutit bientôt à ce premier résultat, qui ne dépasse point encore les conclusions connues de la philosophie, que la béatitude doit consister dans la possession de ce qui est le meilleur pour l'homme³.

1. Nous avons consacré à cet écrit une communication présentée au Congrès augustiniens de Paris, 1954. Voir : Th. DEMAN, *Héritage antique et innovation chrétienne dans le De moribus Ecclesiae catholicae*, dans *Augustinus-Magister*, Paris, 1954, pp. 713-726.

Notre soin est ici de dégager la signification épistémologique de l'opuscule et de le situer à l'intérieur du vaste effort dont nous tâchons de décrire la direction. — Pour simplifier, nous citerons sous le titre : *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*. — Sur la date de cet écrit, voir les précisions de la n. 1 au chapitre suivant.

2. *De mor. Eccl. cath.*, 20, 37 : « Non enim nunc de fide, sed de vita dicere institui » (*P.L.*, 32, 1327).

3. *Ibid.*, 3, 4 : « Ratione igitur quaeramus quemadmodum sit homini vivendum. Beati certe omnes vivere volumus ; neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plene sit emissa, consentiat... Praesto ergo esse nobis debet optimum nostrum, si beate vivere cogitamus » (*P.L.*, 32, 1312).

L'intention de saint Augustin est de passer de là jusqu'à Dieu. Il institue à cette fin une argumentation où ne laissent pas d'être utilisés des éléments philosophiques ; mais il fournit un effort personnel lorsque, non content de situer la béatitude dans l'âme et dans la vertu, il attribue à Dieu de rendre l'âme parfaite, comme étant meilleur que l'âme et inadmissible pour qui refuse de le perdre¹. Si même notre Docteur estime avoir démontré par preuve de raison cette conclusion capitale et s'il croit que Platon l'a défendue avant lui², il ne cède pas moins en l'établissant aux dictées de sa foi chrétienne. Nous le verrons revenir sur le sujet et reprendre sa preuve ; il n'est pas insoutenable qu'un argument nécessaire puisse engendrer la conviction de cette vérité. En fait, l'affirmation où vient de parvenir saint Augustin signale le point de rencontre de la recherche philosophique avec l'une des vérités primordiales de la révélation. Car la correspondance est manifeste entre le message chrétien de la vie éternelle et la proposition où Dieu est défini comme l'objet de la béatitude. Appliquée à l'investigation dont témoigne derechef en ses premières pages le présent opuscule, la philosophie n'allait-elle pas au-devant de la promesse merveilleuse que l'âme croyante tient pour divinement garantie ? Nous croyons bien interpréter la dialectique du *De moribus Ecclesiae catholicae* en disant que l'auteur introduit la certitude à laquelle il est désormais gagné par l'effet de sa conversion religieuse dans le cadre classique des philosophies morales en quête du souverain bien attribuable à la nature humaine.

Ordonné à la fin qu'on vient de fixer, l'homme n'aura d'autre tâche que de « suivre Dieu ». Saint Augustin résume en cette formule toute la morale. Mais comment la mettre en œuvre ? On s'en instruira, déclare-t-il, auprès des sages. Au moment d'aborder la détermination pratique des actes à faire, il renonce aux services de la raison pour s'en remettre aux préceptes de l'autorité³. La jointure paraît au grand jour

1. *Ibid.*, 5, 8 : « Itaque sive tantum corpus, sive tantum anima, sive utrumque homo sit, non mihi maxime quaerendum videtur nisi quid fimam faciat optimam... 6, 9 : Nemo autem dubitaverit quin virtus animam faciat optimam... Aut igitur virtus est praeter animam ; aut si non placet vocare virtutem nisi habitum ipsum et quasi sapientis animae qualitatem, quae nisi in anima esse non potest, oportet ut aliquid aliud sequatur anima ut ei virtus possit innasci... 6, 10 : Hoc autem aliud, quod sequendo anima virtutis atque sapientiae compos fit, aut homo sapiens est, aut Deus. Sed supra dictum est, tale quiddam esse debere, quod inviti amittere nequeamus... Deus igitur restat, quem si sequimur, bene ; si assequimur, non tantum bene, sed etiam beate vivimus » (*P.L.*, 32, 1314-1315).

Le P. G. DE BROGLIE, *op. cit.*, pp. 79-80, s'est appliqué à élucider le raisonnement qu'emploie saint Augustin dans le présent opuscule pour établir que se portant sur la vertu, l'appétit humain en dernier ressort aspire à Dieu. Nous croyons que la pensée de saint Augustin est ici commandée par la catégorie platonicienne de participation, à quoi serait substituée en philosophie aristotélicienne la distinction de la puissance et de l'acte. Voir notre communication au Congrès augustiniens citée ci-dessus, p. 716.

2. Voir ci-dessus, chap. VI, p. 53, n. 3-4. De même *Ep.* 118, 3, 16-17 (*P.L.*, 33, 440) ; 5, 33 (*P.L.*, 33, 448). La pensée de saint Augustin est que les épicuriens et les stoïciens se sont trompés en mettant la béatitude de l'homme, les premiers dans la volupté corporelle, les seconds dans la vertu de l'âme. Mais les platoniciens ont connu la vérité.

3. Le passage de l'investigation rationnelle à la docilité envers la sagesse inspirée est marqué dans cet écrit en termes particulièrement solennels (7, 11-12). Nous sommes faits pour Dieu. Mais quel homme connaît Dieu ? Parvenue à ce terme, la raison éblouie se détourne et revient malgré elle à ses ténèbres. Elle ne pourrait qu'y rester enfouie

cette fois que nous discernions dans le développement qui précède. L'auteur a commencé par prendre le personnage du philosophe ; il se découvre maintenant comme le commentateur des livres saints : mais entre ces deux étapes de son enseignement, il ne perçoit aucune solution de continuité. Il est bien plutôt persuadé que l'organisation philosophique de la doctrine morale est propre à donner toute leur valeur aux préceptes chrétiens. Mis à leur juste place à l'aide de cette discipline, ils se gagneront d'autant mieux les esprits. Des philosophes, il ira jusqu'à emprunter les règles de conduite (car ils n'ont pas manqué d'en énoncer) comme il a adopté leur principe du souverain bien. Il se fera leur débiteur encore dans cette partie nouvelle de sa recherche. Mais il tient par-dessus tout à subordonner les vertus particulières à celle qui dirige vers Dieu tout le mouvement de l'âme : et c'est de l'Écriture qu'il reçoit, avec son nom, la connaissance de sa fonction universelle.

Informons-nous, dit-il, comment le Seigneur et comment saint Paul son apôtre nous ont prescrit de vivre. De l'évangile il dégage aussitôt le commandement de l'amour de Dieu, en insistant sur le mode illimité de cet attachement. Et il retrouve dans saint Paul le même précepte. Du même coup, nous est révélé le bien final vers lequel tendre à travers toutes nos actions. Non seulement la conclusion établie tout à l'heure est confirmée par cette voie d'autorité ; mais nous apprenons qu'on se tourne vers Dieu par l'amour et qu'il n'est rien dans la vie de l'homme qui doive échapper à l'influence de ce premier sentiment¹. Dans un contexte différent et à une date très antérieure, ne percevons-nous pas ici l'une des pensées qui nous ont paru remarquables dans l'*Enchiridion*, par laquelle est assigné à la charité un rôle privilégié dans l'ensemble de la vie chrétienne ? L'organisation de la doctrine

si l'autorité divine, à la manière d'une lumière tempérée, rendue supportable par l'intermédiaire des événements bibliques et des livres saints, ne venait délicatement à son secours. Saint Augustin ne peut taire son admiration pour les voies qu'a suivies Dieu à travers l'histoire dans l'intention de relever l'homme déchu et de le sauver : « Quare deinceps nemo ex me quaerat sententiam meam, sed potius audiamus oracula, nostrasque ratiunculas divinis submittamus affatibus » (7, 12 ; *P.L.*, 32, 1316).

La formule *sequi Deum* selon laquelle saint Augustin définit l'essentiel de la vie morale est attestée par Cicéron, *De fin.*, III, 22, 73 : elle est mise dans la bouche de Caton exposant la théorie stoïcienne du souverain bien et aboutissant à rappeler les « vieux préceptes des sages », parmi lesquels figure précisément celui-là. La dépendance du présent opuscule augustinien par rapport à la philosophie s'en trouve confirmée. L'innovation chrétienne paraît chez saint Augustin quand il en vient à poser la question : « Sed quo pacto sequimur quem non videmus ? » (7, 11). A quoi il répond comme nous venons de rappeler. La mention des préceptes des sages dans ce passage (« Confugiendum est igitur ad eorum praecepta quos sapientes fuisse probabile est »), où il entend les auteurs inspirés de l'Écriture, pourrait être une allusion aux « vetera praecepta sapientum » dont parle Caton et une façon de marquer la substitution à ce point de la sagesse divine à la sagesse humaine.

1. Enregistrons les beaux textes qui jaillissent à cet endroit de la plume de saint Augustin : « Audivimus quid diligere debeamus : eo est omnino tendendum, ad id omnia consilia nostra referenda. Bonorum summa Deus nobis est. Deus et nobis summum bonum. Neque infra remanendum nobis est, neque ultra quaerendum : alterum enim periculosum, alterum nullum est » (*ibid.*, 8, 13 ; *P.L.*, 32, 1316). Et un peu plus loin : « Secutio igitur Dei, beatitatis appetitus est ; consecutio autem, ipsa beatitas. At eum sequimur diligendo, consequimur quos, non cum hoc omnino efficimur quod est ipse, sed ei proximi, eumque mirifico et intelligibili modo contingentes, ejusque veritate et sanctitate penitus illustrati atque comprehensi » (*ibid.*, 11, 18 ; *P.L.*, 32, 1319).

morale autour de la notion de béatitude ne gêne en rien chez saint Augustin la ferveur dont il est animé à l'égard de la charité. Cédant aux suggestions de sa lecture, il associe l'aspiration à la béatitude avec l'amour du Christ, c'est-à-dire de la Vertu, de la Sagesse, de la Vérité, tous termes qu'employaient les philosophes mais élevés cette fois à une signification qu'ils ignoraient¹. Et de nouveau, comme il faisait dans les dialogues, l'auteur pour finir tourne en amour des trois Personnes divines² ce qui n'était au départ qu'un mouvement tout profane apparemment de l'âme, et que nous désignons d'ordinaire par la formule sans prestige de l'appétit du bonheur.

Les vertus particulières doivent permettre d'introduire dans la diversité des activités humaines la haute intention de la charité. Le système moral continue de se constituer sous nos yeux. Derechef, la suite de l'opuscule est empruntée des philosophes. Les quatre fameuses vertus sont nommées à cet endroit, dont on voudrait, dit saint Augustin, qu'elles fussent aussi effectives dans les âmes que leur nom est fréquent sur les lèvres de tous. L'auteur regrettera, dans les *Retractationes*, de n'avoir pas connu dans une meilleure leçon, au temps du *De moribus Ecclesiae catholicae*, certain verset du livre de la Sagesse où se retrouvent, si l'on y prend garde, les quatre vertus de la tradition philosophique³ : preuve de surcroît qu'il ne se sent débiteur présentement que d'un enseignement d'école passé en opinion commune, sans qu'il dispose pour l'appuyer, d'aucune autorité scripturaire. Il n'a pas été question des vertus, remarquons-le, et aucun de leurs noms n'a été prononcé (exceptées d'une part la foi, l'espérance, la charité, qui sont d'une autre catégorie et que saint Augustin n'a point qualifiées vertus ; d'autre part la continence et l'humilité, qui sont d'intérêt proprement chrétien) dans la série d'ouvrages directement dépendants des documents révélés, que nous avons groupés dans la première partie de cette étude.

La vertu s'entend inévitablement en rapport avec la vie bienheureuse, dès là que celle-ci est érigée en fin dernière. Saint Augustin en

1. *Ibid.*, 13, 22 : « Si ergo quaerimus quid sit bene vivere, id est ad beatitudinem bene vivendo tendere, id erit profecto amare Virtutem, amare Sapientiam, amare Veritatem, et amare ex toto corde etc. » (*P.L.*, 32, 1321).

2. *Ibid.*, 14, 24 : « Deum ergo diligere debemus trinam quamdam unitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum » (*P.L.*, 32, 1321). La triple répétition du mot d'amour à la fin du même paragraphe est probablement une allusion au triple terme divin qui vient d'être dit ; et l'amour à cet endroit est mis expressément en rapport avec la béatitude, dont Dieu est l'objet : « Nam quid erit aliud optimum hominis, nisi cui inhaerere est beatissimum ? Id autem est solus Deus, cui haerere certe non valemus, nisi dilectione, amore, caritate » (*ibid.* ; *P.L.*, 32, 1322).

3. *Retractationes*, I, 7, 3. Cf. *Sap.*, 8, 7. Ce verset est cité dans le *De mor. Eccl. cath.*, 16, 27, mais il n'y est pas interprété comme se rapportant aux quatre vertus. — La prière des *Soliloques*, I, 1, 6, offrait une réminiscence de l'éthique vulgarisée des philosophes en faisant mention des mêmes quatre vertus, quoique sous les noms de pureté et de magnanimité en ce qui concerne la tempérance et la force : « ...jubeasque me, dum hoc ipsum corpus ago atque porto, purum, magnanimum, justum prudentemque esse » (*P.L.*, 32, 872). La désignation de la force comme magnanimité se rattache au vocabulaire cicéronien, en dépendance de l'intervention de Panétius, qui chercha à amender en faveur de la magnanimité le système stoïcien des quatre vertus. Voir : R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951, pp. 157-160.

accueille l'idée. Mais son affirmation propre et son insistance maîtresse, consécutives à l'exaltation de la charité, est de transformer les vertus en autant d'amours où la charité ne fasse que rencontrer un objet déterminé d'application. Aux yeux des philosophes, les vertus n'étaient pas des amours ; notre auteur cependant se décide à les concevoir selon cette notion souveraine qui garantit, il l'a montré, l'ordre de toute la vie à la béatitude. La formule qu'il emploie trahit son initiative : « Que si la vertu nous conduit à la vie bienheureuse, écrit-il j'ose affirmer que la vertu n'est absolument rien d'autre que le souverain amour de Dieu »¹. Ainsi de la vertu en général, ainsi de chacune des quatre prises en elles-mêmes. On peut tout d'abord les définir en termes d'amour, la tempérance comme l'amour tolérant tout et de bon cœur pour ce qu'il aime et, pour cette raison, dominant ce qu'il doit dominer, la prudence comme l'amour discernant avec sagacité ce qui l'aide de ce qui le contrarie². Plus nettement, si l'on se rappelle qu'un seul amour règne sur toute vie droite, on ira jusqu'à voir en ces quatre vertus autant d'amours de Dieu, dans la tempérance l'amour qui se garde intact pour Dieu, dans la force l'amour qui supporte tout et de bon cœur pour Dieu, dans la justice l'amour qui sert Dieu seul et pour cette raison commande bien à tout cela qui est au-dessus de l'homme, dans la prudence l'amour discernant bien ce qui l'aide à aller vers Dieu de ce qui l'en détourne³. Ainsi saint Augustin combine-t-il avec la charité les vertus héritées de la philosophie. Il veut bien que la vie morale s'exerce selon ces formes classiques : comment en irait-il autrement ? Mais il infuse dans les vertus que leurs patrons ordinaires avaient conçues au service de la dignité humaine et de la société un esprit qui se réclame du seul christianisme. Tandis que les philosophes, pouvons-nous dire, voyaient dans les vertus une part constitutive de la béatitude, valant par conséquent pour soi, elles ne font chez saint Augustin que préparer la vie bienheureuse et elles tirent leur prix de cette fin où les porte l'amour. Innovation considérable dans sa discrétion. Elle prend l'apparence d'une fidélité, puisque les vertus philosophiques sont conservées et leurs noms respectés. Elle n'en déplace pas moins de la terre au ciel le centre de gravité de la vie morale⁴.

1. *De mor. Eccl. cath.*, 15, 25 : « Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei » (*P.L.*, 32, 1322).

2. *Ibid.* : « Itaque illas virtutes... sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur ; fortitudo, amor facile tolerans omnia propter quod amatur ; justitia, amor soli amato serviens, et propterea recte dominans ; prudentia, amor ea quibus adjuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens » (*P.L.*, 32, 1322). Ici encore, on remarquera la réserve mise par l'auteur dans sa formule affirmative.

3. *Ibid.* : « Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem Dei sese integrum incorruptumque servantem ; fortitudinem, amorem omnia propter Deum facile perferentem ; justitiam, amorem Deo tantum servantem et obhoc bene imperantem ceteris, quae homini subjecta sunt ; prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adjuvatur in Deum ab iis quibus impeditur potest » (*P.L.*, 32, 1322).

4. Saint Ambroise de son côté avait marqué une certaine transformation de la vertu morale en christianisme. On peut dire qu'il y procède d'une manière plus empirique que systématique. Il ne manque pas cependant d'avancer un principe aussi important que la substitution de la *vita aeterna* à la *vita beata*, où nous sommes proches de l'explication augustinienne, encore que les mots d'amour et de fin ne soient pas prononcés,

Entre l'amour de Dieu et l'exercice spécifique de chacune des quatre vertus, saint Augustin ne refuse pas de montrer comment s'opère la conjonction. On pourrait s'inquiéter en effet des hardies définitions qu'il vient d'avancer. De leur nature, demanderait-on, ces vertus supportent-elles d'être changées en amours et en amours de Dieu ? Ne perdent-elles pas leur identité du fait du traitement auquel les soumet saint Augustin ? Si bien que sous le couvert d'une transformation sublime de la morale, on aboutirait à son évacuation, la seule charité remplaçant la diversité des sentiments et des actions, desquelles cependant il n'apparaît pas que puisse se passer aisément la vie humaine. Et la charité réduite à cet isolement ne risquerait-elle pas elle-même de ne plus être autre chose qu'un mot ? Mais notre auteur entreprend d'entrer dans le vif de son sujet¹.

La tempérance s'entend bien comme la répression des cupidités tournées vers les biens créés ; plus brièvement, comme le mépris des réalités périssables. Sans qu'elle prononce le nom de cette vertu, l'Écriture, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, en recommande l'acte, tel qu'il vient d'être décrit. Or, renoncer à un amour, n'est-ce pas l'effet d'un amour plus puissant ? Qui aime Dieu sera tempérant ; et nul en revanche en sera tempérant qui, aux biens allumant ses cupidités, n'a préféré le bien très pur auquel s'attache la charité. Le même conflit des deux amours se vérifie (fondé sur l'opposition de leurs objets) si l'on étend la tempérance jusqu'à la répression des curiosités qu'éveille dans l'esprit le spectacle du monde. Dans ce domaine comme dans le précédent, la charité se révèle compétente ; elles possède l'efficace grâce à quoi s'affirme cette disposition spéciale qui a reçu le nom de tempérance². La force est la vertu qui sait perdre les biens d'ici-bas

Voir notre art. cité, *Rev. sc. philos., et théol.*, 37 (1953), pp. 415-417. On aura compris qu'avec ces deux Docteurs nous sommes sur la voie qui conduit aux vertus infuses.

1. *De mor. Eccl. cath.*, 19, 35 : « Sed tempus est ad illas virtutes quatuor reverti, et ex his singulis erueri ac ducere vivendi modum » (*P.L.*, 32, 1326) : ainsi dit-il après une digression qui l'avait éloigné du même dessein annoncé plus haut : « His de singulis virtutibus quinam vivendi modus ducatur, paucis explicabo » (*ibid.*, 16, 26 ; *P.L.*, 32, 1322).

2. L'affinité de la tempérance avec la charité fait l'objet du long développement 19, 35 — 21, 39, d'où l'on peut extraire les formules suivantes : « Itaque prius temperantiam videamus, quae nobis amoris illius quo innectimur Deo integritatem quamdam et incorruptionem pollicetur (19, 35 ; *P.L.*, 32, 1326?... Omne igitur officium temperantiae est exuere veterem hominem et un Deo renovari ; id est, contemnere omnes corporeas illecebras laudemque popularem, totumque amorem ad invisibilia et divina conferre » (19, 36 ; *P.L.*, *ibid.*)... Amandus igitur solus Deus est : omnis vero iste mundus, id est, omnia sensibilia contemnenda ; utendum autem his ad vitae hujus necessitatem (20, 37 ; *P.L.*, 32, 1327)... Reprimat igitur se anima ab hujusmodi vanae cognitionis cupiditate, si se castam Deo servare disposuit (21, 38 ; *P.L.*, *ibid.*)... Habet igitur vir temperans, in hujus, cemedi rebus mortalibus et fluentibus, vitae regulam utroque Testamento firmatam ; ut eorum nihil diligit, nihil per se appetendum putet, sed ad vitae hujus atque officiorum necessitatem, quantum sat est, usurpet, utentis modestia, non amantis affectu » (21, 39 ; *P.L.*, 32, 1328).

Dans ce même développement, relevons le passage où saint Augustin ménage très expressément la philosophie, évitant de porter sur elle la condamnation qu'il prononce de la vaine curiosité : « Et quia ipsum nomen philosophiae si consideratur, rem magnam totoque animo appetendam significat, siquidem philosophia est amor studiumque sapientiae, cautissime Apostolus, ne ab amore sapientiae deterere fideretur, subjecit (après avoir dit, *Col.*, 2, 8 : « Cavete ne quis vos seducat per philosophiam ») : « Et elementa

comme la tempérance s'abstient de les convoiter. Elle s'entend plus précisément à l'endroit de la vie corporelle, que lèse la douleur et que détruit la mort. Mais qui aime Dieu et connaît le sort glorieux réservé aux élus a surmonté par là même l'attachement naturel à l'existence terrestre. Il vainc semblablement la douleur : car l'amour de sa nature est fort, ainsi qu'on le constate chaque jour des amours inférieures. Les exemples de force et les préceptes de patience que contiennent les saints livres, soit de l'Ancien soit du Nouveau Testament, laissent entendre combien cette vertu convient aux âmes que brûle l'ardeur de la charité¹. L'affinité d'une vertu particulière et de l'amour de Dieu ressort cette fois encore des explications de saint Augustin. La méthode sans doute ne permet pas de serrer dans leurs dernières déterminations les vertus examinées ; des discernements peuvent être introduits sur lesquels passe un auteur préoccupé de tout ramener à l'amour². Il reste assez de vérité cependant dans les remarques qui viennent d'être retenues pour que la tentative à laquelle nous assistons ne paraisse pas artificielle. Quitte à regarder les choses de plus près et à faire preuve d'une exigence dont ne témoigne pas au même degré saint Augustin, les théologiens futurs accepteront que la vie morale soit élevée au niveau de la charité et comme muée en un multiple amour de Dieu. Ils ne s'en justifieront pas sans corriger ici ou là notre Docteur ; ils entreront dans des complications nécessaires auxquelles il est resté étranger. Ils n'en auront pas moins conduit à la perfection l'idée même que nous voyons naître au cours de l'opuscule présentement livré à notre analyse.

Que le parti adopté par saint Augustin ne soit pas facile à soutenir, nous le constatons mieux lorsqu'il aborde les deux vertus suivantes. Il est court sur la justice. Curieusement, il la comprend par rapport à Dieu seul. Elle consiste à le servir comme le seul souverain maître, selon que le prescrivent les Ecritures ; l'homme juste évite du même coup de s'asservir aux réalités inférieures³. Nous admettons sans diffi-

hujus mundi » (*ibid.*, 21, 38 ; *P.L.*, 32, 1327). On rapprochera de cette déclaration celles que nous citons chap. VI, p. 51, n. 1 ; p. 53, n. 2.

1. *De mor. Eccl. cath.*, 22, 40 — 23, 43, d'où l'on retiendra les formules suivantes : « Amor namque ille de quo loquimur, quem tota sanctitate inflammatum esse oportet in Deum, in non appetendis istis temperans, in amittendis fortis vocatur... Sed cum se hoc amore (l'amour du lien corporel) tota (l'âme) in Deum converterit, his cognitis mortem non modo contemnet, verum etiam desiderabit (22, 40 ; *P.L.*, 32, 1328). Sed restat cum dolore magna conflictio. Nihil est tamen tam durum atque ferreum quod non amoris igne vincatur » (22, 41 ; *P.L.*, 32, 1329). De l'Ancien Testament est rappelé l'exemple de Job (ci-dessus, chap. I, p. 14, n. 2) et particulièrement celui de la mère des sept frères, au II^e livre des Machabées.

2. On peut voir les rectifications introduites par saint Thomas d'Aquin sur les conceptions augustiniennes du présent opuscule relativement à la force et à la tempérance dans notre article : *Le « De moribus Ecclesiae catholicae » de saint Augustin dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, textes 20-25, dans : *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXI (1954), pp. 270-275.

3. *De mor. Eccl. cath.*, 24, 44 : « Hanc ergo justitia vitae regulam dabit huic amatori de quo sermo est, ut Deo quem diligit, id est summo bono, summae sapientiae, summae paci, libentissime serviat ; ceteraque omnia, partim subjecta sibi regat, partim subjicienda praesumat » (*P.L.*, 32, 1330). Il est permis de rattacher cette conception qui généralise la justice à la définition platonicienne attribuant à la justice d'opérer l'ordre dans l'âme comme dans la cité. Saint Augustin retient l'idée d'ordre, mais il l'applique au

culté qu'une communication intervienne entre le service de Dieu et l'amour de Dieu. Mais nous ne reconnaissons pas dans la description augustinienne ce que l'on entend d'ordinaire par justice. Celle-ci concerne les rapports des hommes entre eux ; et elle est gouvernée par une règle objective fort différente du sentiment affectueux que signifie l'amour. Quoi de commun entre cette vertu éminemment terrestre et la charité ? Il est vrai que la charité, outre Dieu, aime le prochain, et saint Augustin en dissertera plus loin dans son opuscule. Mais aimer ne revient pas exactement à acquitter le dû ; il faudrait en tout cas s'expliquer sur la convenance éventuelle de ces deux façons d'avoir commerce avec les hommes : l'auteur n'en dira rien. Pour la raison qu'elle concerne les intérêts temporels et s'entend comme toute engagée dans les conditions de la vie d'ici-bas, la justice ne résiste-t-elle pas à l'entreprise présentement conçue par saint Augustin ? Dirigée sur Dieu, la charité s'accommode à merveille du détachement des choses de ce monde, et c'est pourquoi son accord nous est apparu facile avec la tempérance et avec la force. Elle se concilie moins bien avec le soin des affaires de ce siècle. On est tenté de dire que justice et charité correspondent à deux conceptions divergentes de la vertu. Pour établir de l'une à l'autre la communication, et sans détriment de la justice en son espèce propre, une vue sera nécessaire des rapports de la nature avec la grâce à laquelle paraît moins incliné saint Augustin. Son mouvement le plus certain est de marquer l'opposition de la charité et de la cupidité, de la cité céleste et de la cité terrestre. Il est plus difficile et plus délicat, reconnues et conservées les valeurs de l'ordre naturel, de sauvegarder l'ordre surnaturel en toute sa force. Il appartiendra à la réflexion chrétienne plus tardive et plus élaborée de satisfaire pleinement à cette requête, grâce à quoi la justice normalement comprise, et c'est-à-dire traitée comme vertu de la terre, bénéficie de l'influence élevant de la charité. Une telle théologie sera débitrice encore envers saint Augustin ; mais un surcroît d'attention aura été néces-

rapport de l'âme avec Dieu qui la dépasse et avec les créatures qui lui sont inférieures. Voir *République*, IV, 434 c, 442 d. PLOTIN s'était souvenu de la définition platonicienne de la justice, *Ennéades*, I, 2, nn. 1, 3, 6 (éd. P. HENRY-H.R. SCHWYZER, I, p. 63, l. 20-21 ; p. 66, l. 17-19 ; p. 71, l. 20). Selon la définition passée dans le droit et que l'on peut dire classique, la justice rend à chacun ce qui lui revient. Elle est vertu sociale et s'entend dans le domaine déterminé des relations entre les hommes. CICÉRON la présentait en ces termes : « *Justitia est animi habitus, communi utilitate servata, suam cuique tribuens dignitatem* » (*De inventione*, II, 53, 160, transcrit par saint Augustin, voir ci-dessous, chap. IX, n. 11). On reconnaît aisément sous l'énoncé latin la disposition ἀπονομητικὴ τῆς ἀξίας ἐλάχιστη des anciens stoïciens (cf. *Stoic. vet. fragm.*, III, nn. 262 sq.). Il est curieux que MACROBE propose de la justice la même idée dans le passage où, traitant des vertus, il s'inspire à l'évidence et de son aveu de Plotin (reproduit par Porphyre) : « *Justitiae, écrit-il, servare unicuique quod suum est* » (*In somn. Scipionis*, I, 8 ; éd. EYSSENHARDT, p. 518). Le P. P. HENRY a remarqué cette anomalie d'où il résulterait que la formule *cuique suum* proviendrait d'un « passage des *Ennéades* librement, sinon mal, interprété » (*Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, p. 162). En réalité, Macrobe n'a point créé cette formule, et les deux conceptions de la justice ne se réduisent pas à une commune origine. Mais il reste piquant que l'auteur latin propage la justice socialement comprise à la faveur d'un commentaire où il devait s'agir de la justice intérieure et spirituelle de la philosophie néo-platonicienne.

saire pour amener à la pleine clarté une intuition qui ne laisse pas chez celui qui l'a conçue d'être enveloppée de quelque confusion¹.

Une raison différente explique l'insuffisance du présent opuscule relativement à la prudence. Nommée comme l'une des quatre vertus, elle est retenue par saint Augustin. Il ne peut que la concevoir dans le sens imposé par son nom et par la tradition philosophique : c'est dire qu'elle concerne la connaissance et désigne une certaine qualité de l'esprit. De fait, au moment d'en traiter spécialement, notre Docteur la présente comme le discernement de ce qu'il faut désirer et éviter ; il lui attribue l'acte de la vigilance où l'on évite de se laisser tromper par les mauvais conseils ou les insidieuses négligences². Il avait néanmoins défini plus haut la prudence comme un amour. Quoi de commun entre l'amour et la connaissance ? Certes, il est permis de dire qu'attaché à Dieu par-dessus toute chose, le chrétien veillera à bien juger de ce qui préserve ou de ce qui menace son souverain amour. Saint Augustin semble comprendre de la sorte le rapport des deux activités. Mais qui ne voit que des problèmes sont par là engagés dont l'auteur ne souffle mot ? Au service de l'amour, la prudence ne laisse pas d'être une vertu intellectuelle. Or, demandera-t-on, l'intelligence est-elle sujet de vertu ? Sera-t-il nécessaire d'être doué intellectuellement pour aimer ? Ou bien l'amour donne-t-il de l'intelligence ? Et s'il ne la donne, peut-il la suppléer ? Il est tentant de ramener à la charité toutes les vertus, et une formule est vite trouvée qui opère cette réduction. Encore faut-il montrer, lorsqu'il s'agit de la prudence, les voies qui relient entre eux deux genres de qualités aussi différents qu'une connaissance et un amour. La théologie de l'avenir ne renoncera point à mettre en connexion prudence et charité ; mais elle n'y réussira qu'au prix d'analyses dont se dispense pour le moment saint Augustin. La suite de son œuvre toutefois ne sera point sans ouvrir la voie à cet ordre de recherches³. Et la justesse de sa perception ini-

1. Nous relèverons à mesure les déclarations que saint Augustin selon les occasions a proposées sur la justice. Il n'a pas réprouvé la définition classique où cette vertu est dite rendre à chacun ce qui lui appartient. Il s'est même intéressé en plus d'une rencontre au droit de posséder les biens temporels, à la condition des riches et des pauvres, à l'ordre social et aux devoirs qui s'y rattachent (ci-dessus, chap. IV, p. 41, n. 1). Il n'a nullement méconnu que le salut chrétien s'opère à travers des contingences et dans le maniement de réalités qui appartiennent en propre à la terre. Mais l'on reste hésitant sur le rapport de telles activités avec la charité et l'essor de l'âme vers Dieu. Aussi bien n'affirmons-nous pas que le problème ainsi posé ait désormais reçu des théologiens sa solution parfaitement nette et irrécusable. La transposition de la justice au plan de la vertu infuse est probablement l'une des difficultés majeures de la théologie morale.

2. *De mor. Eccl. cath.*, 24, 45 : « Nec de prudentia diutius disserendum est, ad quam dignoscantia pertinet appetendorum et vitandorum... Hujus autem sunt excubiae atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim mala suasionem fallamur » (*P.L.*, 32, 1330). Comme il a fait pour les trois vertus précédentes, saint Augustin justifie par l'Ancien et le Nouveau Testaments que de tels actes soient à exercer.

3. Voir ci-dessus, p. 109. Dans le présent opuscule, une indication déjà peut être relevée sur la nécessité d'une raison prudente au service de la charité envers le prochain, dont l'exercice effectif paraît difficile à saint Augustin : « Atque utinam ut facile est bene instituto et benigno diligere proximum, ita facile esset vel consulere vel nihil nocere. Non enim ad haec satis est voluntas bona, sed opus est magna quadam ratione et prudentia, qua nemo uti potest nisi Deus, ille fons omnium bonorum, id tribuerit » (*ibid.*, 26, 51 ; *P.L.*, 32, 1332).

tiale sera révélée à mesure que, réfléchissant sur ses textes, les docteurs chrétiens opéreront les mises au point d'où résulte leur permanente validité.

Saint Augustin s'en tient aux quatre vertus considérées. Il en est beaucoup d'autres, et dont il faudrait s'enquérir comment chez le chrétien elles se convertissent en amours. Mais ce soin également incombera à la théologie postérieure. Son examen terminé, notre auteur revient à la pensée qui l'inspira. On perçoit bien à la manière dont il s'exprime qu'il est dominé par le sentiment du primat souverain de la charité, plutôt que par le soin de sauvegarder la spécificité de chacune des vertus. Il voit dans l'amour de Dieu le trait essentiel de la morale chrétienne. Et si les vertus reçues des philosophes n'en perdent point leur raison d'être, elles semblent néanmoins devoir subir une simplification qui distinguerait la science chrétienne des mœurs de l'ancienne philosophie. Saint Augustin du moins ne s'abstient pas de l'insinuer¹. Mais nous savons de reste par les remarques qui précèdent que la théologie morale ne manquera pas de besogne et que notre Docteur le premier s'est chargé de la lui fournir.

Il n'a été question encore que de l'amour de Dieu. La vie morale en toute son étendue, au gré de saint Augustin, s'organise assurément au service de la charité ainsi comprise, grâce à quoi la béatitude, préalablement déterminée, attire vers soi comme une fin la multitude des actions humaines. Mais une intention apparaît à cet endroit de l'opuscule, qui donne à la charité comme principe de la vie morale son entière dimension. Elle consiste dans l'amour de Dieu ; mais ne consiste-t-elle pas aussi dans l'amour de soi et dans l'amour du prochain ? Saint Augustin ne met pas en doute le premier point. Il est évident à ses yeux que chacun s'aime et le christianisme n'est fait pour abolir un sentiment aussi fondamental. En un sens, il est permis de dire que tout ce que fait l'homme est commandé par l'amour qu'il se voue à lui-même. Mais l'amour de Dieu dont il a été parlé représente la forme éminente de l'amour de soi. Seul en réalité celui-là s'aime véritable-

1. *Ibid.*, 25, 46 : « Quid amplius de moribus disputem (le mot que nous remarquons plus haut, chap. III) ? Si enim Deus est summum hominis bonum, quod negare non potestis, sequitur profecto quoniam summum bonum appetere est bene vivere, ut nihil sit aliud bene vivere quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere : a quo existit, ut incorruptus in eo amor atque integer custodiatur, quod est temperantiae ; et nullis frangatur incommodis, quod est fortitudinis ; nulli alii serviat, quod est iustitiae vigilet in discernendis rebus, ne fallacia paulatim dolusve subrepat, quod est prudentiae Haec est hominis una perfectio, qua sola impetrat ut veritatis sinceritate perfruat » (*P.L.*, 32, 1330-1331). La position manichéenne donne à saint Augustin l'occasion d'énoncer, quelques lignes plus loin, le même ordre de la vie morale à la connaissance de Dieu que nous relevons comme un thème fondamental dans ses écrits de pure teneur théologique : « Aeterna igitur vita est ipsa cognitio veritatis. Quamobrem videte quam sint perversi atque praeposteri qui sese arbitrantur Dei cognitionem tradere ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit praemium. Quid ergo agendum est, quid, quaeso, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus » (*ibid.*, 25, 47 ; *P.L.*, 32, 1331. Les *Retractiones*, I, 7, 4, corrigeront en *sincera la plena caritas* de ce texte). La mention de la récompense indique quelle pourrait être la place de l'espérance dans l'organisation de la vie morale que saint Augustin dans cet écrit soumet à la seule charité. Nous y revenons aussitôt dans la suite du présent chapitre. — Sur le rapport de la charité avec la béatitude, voir encore ci-dessous, chap. IX, p. 80, n. 3.

ment qui aime Dieu. Car s'aimer n'est-ce pas se vouloir le meilleur des biens ? Et n'a-t-il pas été démontré qu'aucun bien pour l'homme n'est meilleur que Dieu ?¹ Il a donc été satisfait à la requête ici évoquée par là même que l'amour de Dieu fut érigé en principe de la vie morale. Sous cette forme, et bien que le nom n'en soit pas prononcé, saint Augustin marque la place à l'espérance dans une théologie morale, puisque l'amour qui espère est celui qui se termine au sujet. Comment en effet cette vertu ne serait-elle pas retenue en vie chrétienne, et comment ne se concilierait-elle pas avec la charité en dépit de l'opposition qui semble régner entre amour de soi et amour de Dieu ? Il est remarquable que notre opuscule n'omette pas d'indiquer tout au moins ce trait nécessaire d'une doctrine chrétienne des mœurs². La parenté en est rendue plus manifeste entre le présent traité et la série d'écrits aboutissant, comme il fut montré plus haut, à l'*Enchiridion*, quelque différente que soit la méthode suivie en ces divers travaux. Par rapport à la philosophie morale, on peut dire qu'une transposition est ici visible, analogue à celle que nous observons tout à l'heure : car si l'amour de soi anime l'effort vertueux tel que l'ont entendu les philosophes, nous constatons que saint Augustin ne le récuse pas mais lui donne une sens renouvelé et surélevé, en le conjoignant avec le pur mouvement de la charité.

L'amour de soi ne fait pas l'objet d'un précepte exprès. L'amour du prochain, au contraire, a été formellement prescrit dans l'Écriture — en des termes du reste qui laissent assez entendre que l'amour de soi ne peut manquer d'être observé : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Mt.*, 22, 39). Une science chrétienne des mœurs doit enregistrer cette nouvelle sorte de charité. Elle est liée à l'amour de Dieu en ce qu'elle y conduit : on n'aime point Dieu de parfait amour en effet si l'on n'a aimé d'abord les créatures³. Et l'on aura soin chez celles-ci de promouvoir l'amour de Dieu que l'on s'est donné pour fin à soi-même : faute de quoi l'on n'aimerait pas le prochain comme le commandement veut qu'il soit aimé⁴. Selon ces deux considérations, saint Augustin rattache et subordonne la charité envers le prochain à la

1. *De mor. Eccl. cath.*, 26, 48 : « Sed cetera videamus. Videtur enim de homine ipso id est, de amatore ipso, nihil actum : sed parum dilucide, qui hoc arbitratur, intelligit Non enim fieri potest ut seipsum, qui Deum diligit, non diligat : immo fero solus se novit diligere, qui Deum diligit. Siquidem ille se satis diligit, qui sedulo agit ut summo et vero perfruatur bono : quod si nihil aliud est quam Deus, sicut ea quae dicta sunt docuerunt, quis cunctari potest quin sese amet qui est amatir Dei ? » (*P.L.*, 32, 1331).

2. Voir déjà ci-dessus, p. 68, n. 1.

3. *De mor. Eccl. cath.*, 26, 48 : « Nullus certior gradus ad amorem Dei fieri posse creditur quam hominis erga hominem caritas » (*P.L.*, 32, 1331) ; 26, 50 : « Ista sunt quasi cunabula caritatis Dei quibus diligimus proximum » (*P.L.*, 32, 1332) ; 26, 51 : « Illud maxime tenendum est, ne se quisquam credat, contempto proximo, ad beatitudinem et ad Deum quem diligit esse fenturum » (*P.L.*, *ibid.*). Cf. plus loin, 30, 64 : « Jam vero cum haec humana dilectio inhaerentem uberibus tuis (saint Augustin s'adresse à l'Église) nutriverit et roboraverit animum, sequendo Deo (la même expression qu'il employait plus haut) factum idoneum... tantus caritatis ardor innascitur et tantum divini amoris consurgit incendium etc. » (*P.L.*, 32, 1337).

4. *Ibid.*, 26, 49 : « Quod ergo agis tecum, id agendum cum proximo est, hoc est, ut ipse etiam perfecto amore diligat Deum. Non enim eum diligis tanquam teipsum, si non ad id bonum ad quod ipse tendis adducere satagis » (*P.L.*, 32, 1331-1332).

charité envers Dieu, de sorte que celle-ci demeure le souverain principe de la vie morale. Le second commandement est introduit dans le système, sans détriment de son unité. Avec cela, il définit pour le chrétien un ensemble d'actions que le premier commandement à lui seul ne signifiait point. Car l'amour du prochain se traduit en des interventions spéciales appelées par la condition des hommes. Il y a lieu de les secourir. L'auteur à cet endroit trace le tableau attentif des bienfaits destinés distinctement au corps (il les groupe sous le nom de médecine) et à l'âme (elles sont comprises sous le nom de discipline, dont les deux espèces s'appellent coercition et instruction)¹. La vie morale en christianisme reçoit de là sa dimension sociale, tandis qu'elle pouvait paraître confinée, au terme des précédents explications, entre l'âme et Dieu. Mais déjà la série d'écrits précédents nous avait avertis que la charité s'entend indissolublement, chez saint Augustin comme dans l'Écriture, de l'amour du prochain et de l'amour de Dieu². Nous observions toutefois plus haut³ que ce déploiement de la charité fraternelle ne compense pas chez notre Docteur la limitation selon laquelle il comprend la justice. Et il n'est point sûr que les *officia societatis humanae*, comme il s'exprime⁴, se voient attribuées par lui les réalisations multiples et variées qu'avaient distinguées les philosophes — puisqu'à la vertu principale de justice ceux-ci avaient adjoint maintes dispositions répondant aux nécessités de la vie en commun et propres à civiliser, peut-on dire, autant que le pouvait une philosophie, les relations humaines. On conviendra d'autant plus aisément de l'imperfection signalée en ces termes que la doctrine morale de saint Augustin, en sa partie sociale elle-même, bénéficia d'une élévation dont elle restait privée chez les auteurs païens : car sensible aux nécessités de la condition humaine, elle n'en devient pas, nous l'observions tout à l'heure, une doctrine centrée sur le monde. Sa direction essentielle ne change pas. Elle intègre, peut-on dire, plusieurs amours : mais elle ne tend qu'à soulever le chrétien vers l'unique bien où soit contentée l'aspiration de son cœur et accomplie sa béatitude.

Telle est la synthèse que nous présente saint Augustin lorsque, se souvenant des leçons de la philosophie, il se donne pour tâche de les adapter aux exigences propres de la vie chrétienne ou, si l'on veut, de faire valoir par leur moyen le message de l'évangile. Il résulte de là un type d'exposé directement et formellement moral. Cette matière est soumise à l'organisation qui lui convient spécialement. Nous n'avions observé rien de tel dans la première série d'écrits. Les enseignements chrétiens n'en subissent cependant aucun dommage. Loin qu'ils décroissent au plan d'un savoir rationnel, nous avons remarqué bien plutôt la constante transposition de la doctrine philosophique au plan d'une pensée toute dépendante de la révélation. L'étonnante docilité

1. La suite de l'opuscule, 30, 63, complète heureusement le présent passage, 27, 52-28, 56, sur l'exercice de la charité fraternelle.

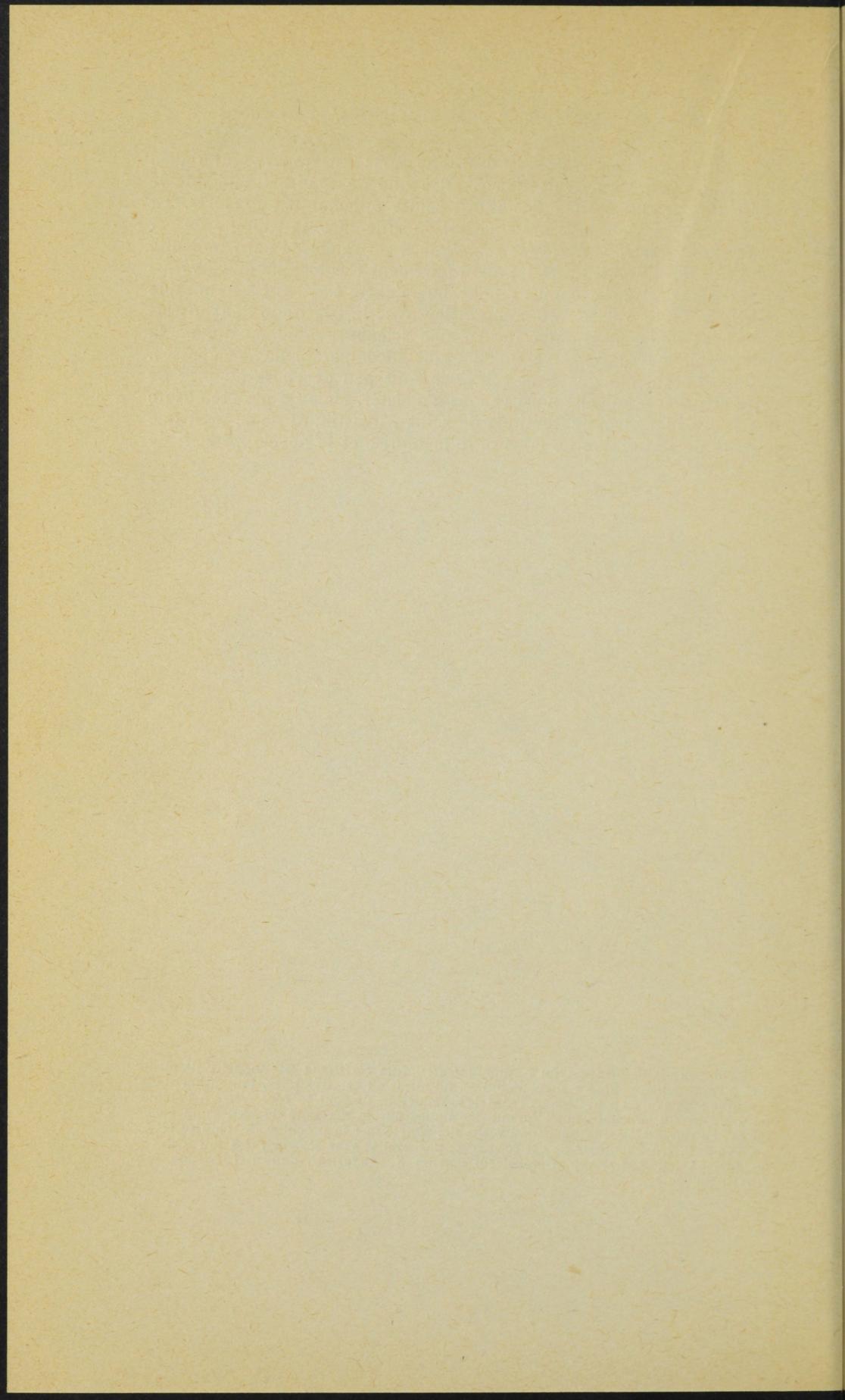
2. Voir ci-dessus, chap. II, p. 19, n. 2; p. 25, n. 2.

3. Voir p. 65.

4. *De mor. Eccl. cath.*, 26, 49; *P.L.*, 32, 1332.

de saint Augustin envers l'Écriture ne nous est apparue diminuée d'aucune façon. Il ne fait rien d'autre que de rendre intelligible le genre de vie qui ressort des livres saints diligemment explorés. Et c'est pourquoi, dans une systématisation différente, le contenu de cet opuscule *De moribus Ecclesiae catholicae* a pu rejoindre sans difficulté celui que nous livrait un traité aussi purement théologique que l'*Enchiridion*. La charité règne dans l'un et dans l'autre écrit. Il est admirable qu'elle se prête à entrer en composition avec la béatitude dont dissertaient les philosophes pour former une science morale inédite où la philosophie ne se retrouve qu'en étant incomparablement dépassée. Les inachèvements que nous relevions sont peu de chose au prix de cette création à laquelle nous venons d'assister. Mais tel n'a été encore que le premier essai synthétique de saint Augustin. Il ne se peut que la suite de son œuvre ne nous offre la reprise et le développement de son effort¹.

1. On peut faire mention du sermon *De disciplina christiana* par manière d'appendice à l'opuscule que nous venons d'étudier. La forme en est très libre, l'intention toute pratique ; mais on en peut dégager l'idée de la réduction de tout le *bene vivere* à l'amour de Dieu et du prochain ainsi qu'une insistance sur la nécessité de bien s'aimer soi-même, en rapport avec la béatitude véritable, pour aimer le prochain de charité (*P.L.* 40, 669-678). L'authenticité de cet écrit n'est pas admise sans réserve ; il serait à dater de 397-398 (cf. S.M. ZARB, *Chronologia operum S. Augustini*, dans : *Angelicum*, XI [1934], pp. 79-80).



CHAPITRE VIII

RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE SUR LE DONNÉ MORAL

Le problème du péché, dans le grand ouvrage *De libero arbitrio*¹ conduisit saint Augustin à considérer tant le sujet psychologique que les présupposés métaphysiques de la vie morale. Sans se donner pour tâche propre de définir l'accès de l'homme au bien, comme il vient de faire dans le *De moribus Ecclesiae catholicae*, il montre quelle structure répond dans l'âme à ce type d'activité et il rattache la fonction morale à un ordre de choses dont l'explication se prend de plus haut que l'homme. Pour une telle recherche, il est livré, sous la régulation générale de la foi, à sa propre réflexion, et les inspirations philosophiques sont reconnaissables auxquelles obéit sa dialectique². Or, nous vérifions, dans le

1. Le *De moribus Ecclesiae catholicae* fut composé pendant le séjour de saint Augustin à Rome, soit à la fin de 387 ou au début de 388. Certains indices cependant font penser que, sous sa forme actuelle, ce traité fut soumis à une révision plus tardive, si bien que la publication dut en être reculée jusqu'en 389, après le retour en Afrique. Du *De libero arbitrio*, la rédaction fut pareillement commencée à Rome en 388, sans être conduite au delà du livre I ; les livres II et III, selon l'expresse déclaration de l'auteur dans les *Retractationes*, I, 9, 1, furent achevés en Afrique après son ordination comme prêtre d'Hippone, c'est-à-dire entre 391 et 395, et sans doute plus près de cette dernière date que de la première. Voir : *Œuvres de saint Augustin* (Bibl. august.), vol. XII, Paris, 1950, pp. 566 et 567 (nn. 12 et 16).

2. Cf. N. ABERCROMBIE, *op. cit.* : « Indeed, the description of the *lex aeterna* given by Augustine in this work (*De lib. arb.*) is textually identical, in almost every particular, with the several descriptions to be found among the works of Cicero. The very fact that the moral law, transcendent and immanent, appears in this work along with the rules of proportion and the truths of number, is significant enough ; for it implies already a large similarity of views between Augustine and the Stoics » (p. 29). On se reporterà à cet endroit pour une démonstration plus documentée. Signalons plus spécialement la parenté des développements qui vont suivre avec la pensée plotinienne (elle-même non indépendante du stoïcisme), telle que le développe le traité des vertus, *Enn.*, I, 2. Plus d'une fois, notre étude nous conduit à citer ce texte (chap. VII, p. 65, n. 3 ; ci-dessous, chap. IX, p. 85 n. 2 ; chap. p. 92, X, n.). Saint Augustin n'a pas manqué de signaler le caractère largement philosophique de son ouvrage dans les *Retr.*, *ibid.*, en ces termes : « Et eo modo disputavimus ut si possemus id quod de hac re divinae auctoritati subditi credebamus (à savoir que Dieu n'est point l'auteur du mal et que sa providence est irréprochable, contre l'erreur manichéenne), etiam ad intelligentiam nostram, quantum disserendo opitulante Deo agere possemus, ratio considerata et tractata perduceret » (*P.L.*, 32, 595). On remarquera la valeur du mot *disputare* dans ce texte.

cadre des préoccupations différentes qui l'animent, la même conception essentielle que nous découvrait l'ouvrage précédent et dont nous savons par quelles voies elle se prête à la transposition chrétienne.

Afin de conclure que le libre arbitre est la cause du péché, l'auteur établit que la raison et la vertu sont plus fortes dans l'homme que les passions et le vice. Il est conforme à l'ordre que la partie la meilleure en toute chose gouverne la moins bonne. Ainsi l'a fixé cette loi éternelle, dont l'immutabilité est présupposée par la variation des lois d'ici-bas : accommodées à des circonstances contingentes, celles-ci en effet ne laissent pas d'exprimer une justice et de servir un bien qui ne changent pas¹. Il suit de là que l'homme est naturellement doué d'une « bonne volonté » par laquelle il incline à vivre selon la hiérarchie établie à l'intérieur de sa nature. Il est en mesure de se donner la rectitude où s'affirme à travers la multitude de ses actions l'ordre où lui-même fut constitué. Toute la suite de sa vie morale procède de cette inclination initiale. Il est maître d'y céder ou d'y résister. La sagesse ne consiste en rien d'autre que dans l'accomplissement effectif de la bonne volonté². Des propos de saint Augustin, il ressort que cette dernière est elle-même l'objet d'une sorte d'acte réfléchi où les uns s'y attachent tandis que les autres la méprisent. On la possède du fait qu'on l'accepte, on s'en prive en la transgressant. Elle est ainsi érigée non seulement en principe des biens ultérieurs de l'homme mais en bien primordial et qui contient en soi, pourvu qu'on ait consenti à le tenir, les valeurs diverses selon lesquelles on a coutume d'analyser l'excellence morale de l'homme. Pour manifester le prix incomparable de la bonne volonté possédée comme il a dit, notre Docteur en vient à énumérer les mêmes quatre vertus dont il traita dans l'opuscule précédent, mais présentées cette fois comme impliquées dans l'attachement de l'homme à sa propre rectitude, c'est-à-dire dans l'acte souverainement libre où il se veut tel que la loi éternelle l'a constitué et ordonné, doué par conséquent de l'inclination à vivre selon sa raison³. Par là, ces vertus

1. *De libero arbitrio*, I, 8, 18 : « Ratio ista ergo fel mens fel spiritus cum irrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus » (*P.L.*, 32, 1231). La loi éternelle a été découverte un peu plus haut, 6, 14-15, à partir de cette observation que des lois humaines opposées entre elles du fait de circonstances contraires méritent également d'être dites justes. Même considération dans *Conf.*, III, 7, 13.

2. *De lib. arb.*, I, 12, 25 : « Quid est bona voluntas ? — Voluntas qua appetimus recte honesteque vivere et ad summam sapientiam pervenire. Modo tu vide utrum rectam honestamque non appetas vitam, aut esse sapiens non vehementer velis, aut certe negare audeas, cum haec volumus, nos habere voluntatem bonam. — Nihil horum nego, et propterea me non solum voluntatem sed etiam bonam voluntatem jam habere confiteor » (*P.L.*, 32, 1234). On sait que saint Augustin s'est soucié de justifier dans les *Retr.*, I, 9, ses positions du *De lib. arb.* d'où les pélagiens tiraient argument contre les thèses augustiniennes de la grâce. Il est sûr que celles-ci ne changent rien à la structure du libre arbitre d'où procède le développement de la vie morale. Voir ci-dessus, chap. III, p. 28, n. 1.

3. La position de la bonne volonté comme objet d'un acte réfléchi ressort fortement du texte suivant : « Quisquis ergo bonam habens voluntatem... hanc unam dilectione amplectetur... hac sese oblectet, hac denique perfruatur et gaudeat, considerans eam et, iudicans quanta sit, quamque invito illi eripi vel surripi nequeat ; nim dubitare poterimus istum adversari rebus omnibus, que huic uni bono inimicae sunt ? » (*De lib. arb.*, I, 13, 27 ; *P.L.*, 32, 1235). L'implication des quatre vertus dans l'attachement ainsi décrit s'opère par une sorte d'identification de cet attachement avec l'œuvre propre de

reçues dans la philosophie apparaissent comme enracinées pour ainsi dire dans la nature, et elles s'unifient du côté de leur origine chez le sujet. La béatitude ne manque pas d'être mentionnée dans la suite de la même analyse. Mais tandis que nous avons vu saint Augustin préoccupé avant tout de déterminer le bien dans lequel elle consiste, il la montre maintenant comme impliquée elle aussi dans l'amour de l'homme pour sa bonne volonté : non certes qu'une seule réflexion sur soi doive le rendre heureux ; il aura à trouver celui-là seul pour qui nous savons qu'il est fait ; mais la méthode qu'adopte cette fois l'auteur introduit très fortement l'appétit de la béatitude dans la constitution de notre nature morale. La vie heureuse est inséparable de l'amour du bien. Et nous voulons le bien par l'effet le plus immédiat de ce que nous sommes¹. Une raison est par là découverte et une justification avancée de ce qui était posé précédemment comme un prin-

chacune des quatre vertus : on est prudent à désirer le bien de la bonne volonté et à fuir ce qui lui est opposé ; fort, à mépriser les biens différents de celui-là, qui ne sont pas en notre pouvoir ; tempérant, à réprimer les passions ennemies de la bonne volonté ; juste, à refuser de faire tort à quiconque, comme étant contraire à la bonne volonté. D'où l'assentiment d'Evodius, l'interlocuteur de saint Augustin dans ce dialogue : « Ego vero memini et fateor in hoc homine, qui suam bonam voluntatem magni pendit et diligit, omnes quatuor virtutes quae abs te paulo ante, me assentiente, dicriptae subit, esse compertas » (*ibid.* ; *P.L.*, 32, 1236). Cf. *ibid.*, 13, 29 : « Hanc igitur voluntatem, si bona itidem voluntate diligamus atque amplectamur, rebusque omnibus quas retinere non quia volumus possumus, anteponamus ; consequenter illae virtutes, ut ratio docuit, animum nostrum incolent, quas habere idipsum est recte honesteque vivere » (*P.L.*, 32, 1236). La définition des quatre vertus dans le présent ouvrage rejoint bien celles qu'énonçait le *De moribus Ecclesiae catholicae*, à l'exception de la justice qui est ici comprise, dans les termes classiques, comme rendant son dû à chacun, tandis qu'elle signifiait, dans l'opuscule précédent, la rectitude générale que nous avons remarquée.

1. De la possession des quatre vertus, la démonstration est passée à la « vie louable » comme appartenant à l'homme dont on parle ; de là, à la vie heureuse : « Placet igitur beatum esse hominem dilectorem bonae voluntatis suae, et prae illa contentementem quodcumque aliud bonum dicitur, cuius amissio potest accidere etiam cum voluntas tenendi manet » (*De lib. arb.*, I, 13, 28 ; *P.L.*, 32, 1236). La certitude de posséder les vertus par l'attachement même à la bonne volonté cause une joie qui n'est autre chose que le bonheur : « Atqui hoc ipsum gaudium, quod hujus boni adeptione gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum, beata vita dicitur : nisi tu putas aliud esse beate vivere quam veris bonis certisque gaudere » (*ibid.*, 13, 29 ; *P.L.*, 32, 1237). L'appétit universel du bonheur n'est suivi d'effet qu'à la condition qu'on veuille en même temps la vie honnête, posée comme condition du bonheur par la loi éternelle : « Nam illi qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati, quia beate vivere voluerunt : nam hoc volunt etiam mali ; sed quia recte, quod mali nolunt... Hoc enim aeterna lex...incommutabili stabilitate firmavit, ut in voluntate meritum sit ; in beatitate autem et miseria praemium atque supplicium... Quare non repugnat superiori rationi, quod volunt omnes beati esse nec possunt ; non enim volunt omnes recte vivere, cui uni voluntati vita beata debetur » (*ibid.*, 14, 30 ; *P.L.*, 32, 1237). L'appétit de la vie heureuse comme accompagnement de la vie honnête équivaut à l'amour de la loi éternelle : « Sed dic prius, utrum qui recte vivere diligit, eoque ita delectatur, ut non solum ei rectum sit, sed etiam dulce atque jucundum, amet hanc legem habeatque carissimam, qua videt tributam esse bonae voluntati beatam vitam, malae miseram ? — Amat omnino ac vehementer : nam istam ipsam sequens ita vivit » (*ibid.*, 15, 31 ; *P.L.*, 32, 1237). — Entre béatitude et sagesse, la même équivalence est professée qu'on manquait plus haut entre sagesse et bonne volonté : « Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes : quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, certum et tenetur » (*ibid.*, II, 9, 26 ; *P.L.*, 32, 1254). Ce dernier texte montre en même temps que le point de vue psychologique, qui est celui de saint Augustin dans cet ouvrage, ne lui fait pas oublier que la béatitude requiert un objet, ici présenté en termes intellectuels. La même considération est reprise et amplifiée plus loin, 13, 35 sq. Voir chap. suivant, p. 80, n. 3.

cipe tenant par soi. Oui, tous les hommes veulent être heureux. Mais ils obéissent en le voulant à leur vocation morale et à l'ordre établi par la loi éternelle. Et ce n'est qu'en le voulant de cette manière qu'ils sont assurés de voir leur aspiration comblée. Telle est la sorte de complément et de confirmation qu'apporte aux positions reconnues plus haut l'investigation à laquelle est ici appliqué saint Augustin.

Au service de sa thèse principale, il entreprend de démontrer l'existence de Dieu. Ayant argué de la connaissance des nombres, il invoque la nature de la sagesse. Son propos est de faire valoir que, dans le domaine du bien, les esprits s'accordent en l'affirmation de certaines vérités universelles, quels que soient les objets divers où chacun recherche son bien. Il n'est personne qui ne juge bon ce qui doit le rendre heureux. Il n'est personne qui ne voie la bonté de certaines conduites, celles-là précisément que signalent les vertus traditionnelles de la philosophie. On est donc mis en présence de règles immuables et d'une notion de sagesse imprimées pour ainsi dire dans l'âme de tous les hommes. Il existe une lumière commune et naturelle destinée à éclairer la vie morale, comme il existe une lumière inspirant la connaissance spéculative : autant sont vraies et immuables, par conséquent universellement appréhendées, les règles des nombres ; autant le sont les règles de la sagesse pratique¹. Mais pourquoi le comprenons-nous ainsi sinon parce qu'il existe une immuable vérité contenant tout ce qui est indéfectiblement vrai ? Vérité distincte des esprits qui la voient, supérieure à eux, objet de contemplation pour qui est capable de porter son regard sur elle, non partagée quoique appréhendée par plusieurs, inadmissible à qui ne veut point la perdre. Nous n'avons d'autre ressource que d'y adhérer. Notre vie heureuse et nos vertus sont une participation de son excellence souveraine. L'exemplaire de notre vie morale se situe en cet ordre transcendant².

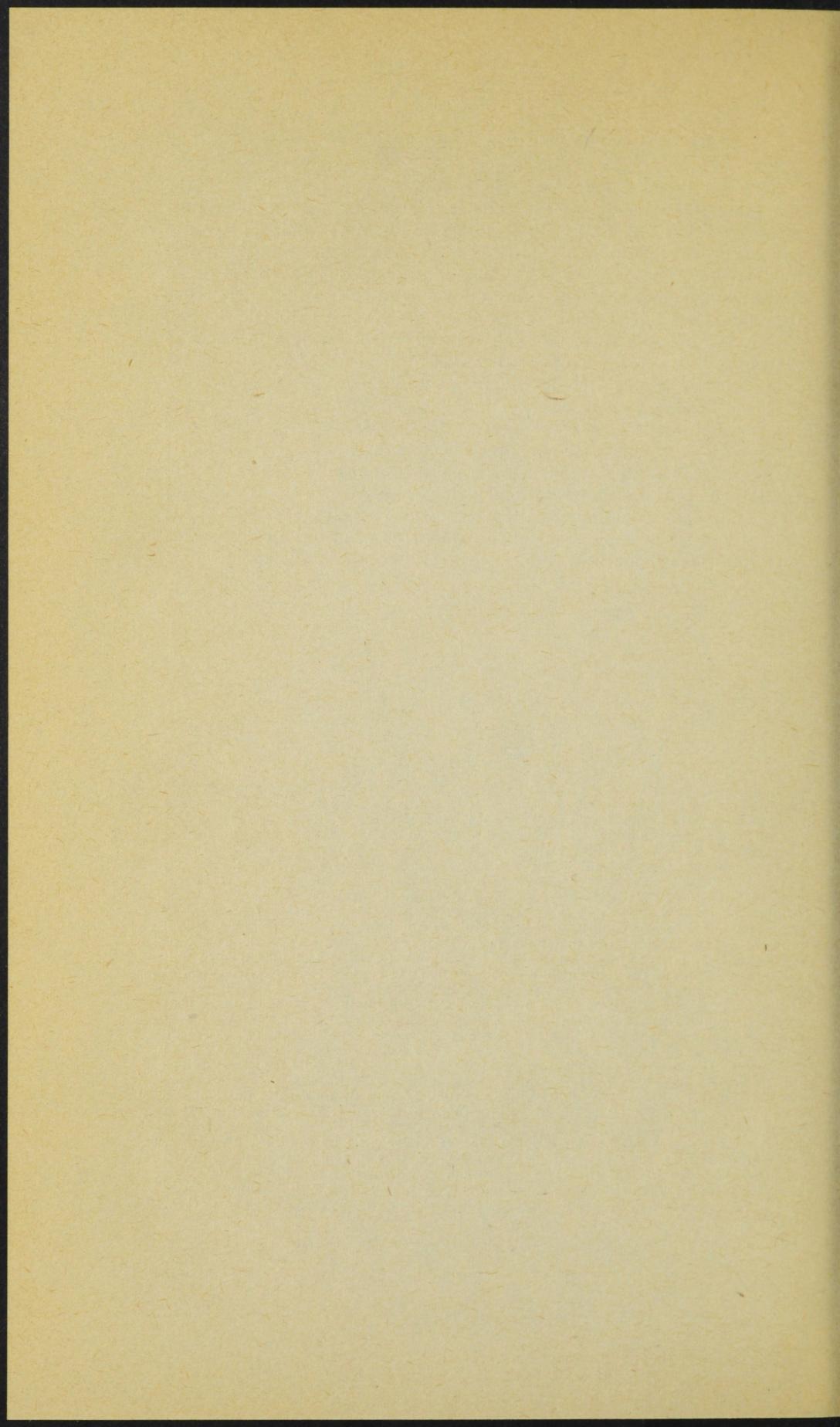
1. *Ibid.*, II, 10, 29 : « Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus, praesto esse dixisti ; tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas, easque omnibus, qui haec intueri valent, communes ad contemplandum esse concedis » (*P.L.*, 32, 1257). L'interrogaton avait porté sur chacune des quatre vertus dont est constituée la sagesse. Elles-mêmes avaient été dites plus haut l'objet de la même connaissance immuable et universelle : « Jam hujusmodi plura non quaeram (les questions concernaient notamment les types de conduite définis par les vertus) : satis enim est quod istas tanquam regulas et quaedam lumina virtutum et vera et incommutabilia, et sive singula sive omnia communiter adesse ad contemplandum eis qui haec valent sua quisque ratione ac mente conspiciere, pariter mecum vides certissimumque esse concedis (*ibid.*, 10, 29 ; *P.L.*, 32, 1256). La justice cette fois est définie au double titre de la vertu de la rectitude en général et de la rétribution de ce qui est dû : « Quid ? ille qui juste vivit, possetne ita vivere, nisi videret quae inferiora quibus potioribus subdat, et quae paria sibi met copulet, et quae propria suis quibusque distribuatur ? » (*ibid.*, Cf. 10, 28).

2. *Ibid.*, 19, 52 : « Veritate enim atque sapientia quae communis est omnibus, omnes sapientes et beati fiunt, inhaerendo illi. Beatitudine autem alterius hominis non fit alter beatus ; quia et cum eum imitatur ut sit, inde appetit beatus fieri, unde illum factum videt, illa scilicet incommutabili communique veritate. Neque prudentia cujusquam fit prudens alius, aut fortis fortitudine, aut temperans temperantia, aut justus justitia hominis alterius quisquam efficitur ; sed coaptando animum illis incommutabilibus regulis luminibusque virtutum, quae incorruptibiliter vivunt in ipsa veritate sapientiaque communi, quibus et ille coaptavit et fixit animum, quem istis virtutibus praeditum sibi ad

Telle est l'explication où parvient saint Augustin, en liaison avec sa philosophie générale qu'il estime être accordée avec les enseignements de l'Écriture. La fonction morale de l'homme reçoit de là toute sa force et sa sublimité. On pourra exprimer autrement et par le moyen d'une philosophie corrigée le rapport avec Dieu de nos vertus et de notre connaissance pratique ; du moins faudra-t-il qu'elles conservent un rapport avec Dieu. Rien ne convient mieux à une théologie morale, c'est-à-dire à une science de Dieu, que le rattachement à la suprême réalité de l'activité humaine et des règles qui la dirigent. La conception de la vie morale présente dans le *De libero arbitrio* n'est pas différente de celle que nous offrait l'opuscule précédent. Mais par l'effet des considérations qui s'y trouvent développées, elle acquiert une consistance à la fois psychologique et métaphysique qui en garantit la validité. Bien que l'auteur n'y ait point prononcé le mot de charité (signe peut-être du climat rationnel dans lequel se meut sa présente réflexion), nous comprenons aisément que la béatitude et les vertus dont il a parlé se conjuguent avec l'amour de celui qui en déposa les principes dans l'âme et qui doit en être la consommation.

imitandum proposuit » (*P.L.*, 32, 1268). On rapprochera ce passage de ce qu'avait écrit quelques années plus tôt saint Augustin dans le *De ordine* : « Haec autem disciplina (pas laquelle on comprend que le mal dans le monde n'échappe pas à l'ordre divin) ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur, ut tanto se sciunt vivere melius tantoque sublimius, quanto et perfectiui eam contemplantur intelligendo et vivendo custodiunt diligentius » (II, 8, 25 ; *P.L.*, 32, 1006).

M. E. GILSON a bien traduit cet aspect de la doctrine augustiniennne que nous venons de signaler : « Il y a donc dans l'augustinisme, écrit-il, une illumination physique et une illumination morale comparables en tous points à l'illumination intellectuelle, et qui reposent sur les mêmes bases métaphysiques... Considéré en tant qu'être doué de connaissance, l'homme reçoit de Dieu une lumière naturelle : considéré en tant qu'être soumis aux nécessités de l'action, l'homme reçoit de Dieu une conscience morale, *conscientia*. De plus, dans l'un et l'autre ordre, l'homme reçoit de Dieu la nécessité de ses jugements. Il y a en Dieu une loi... c'est la loi éternelle... Cette loi immuable illumine notre conscience comme la lumière divine illumine notre intelligence. Ce que les principes premiers de la connaissance, vus dans les idées éternelles, sont à notre raison dans l'ordre de la science, les principes premiers de la morale le sont à notre conscience dans l'ordre de l'action. Il y a donc, en nous aussi, comme une sorte de loi, faite des prescriptions impératives de notre conscience, dont les règles sont autant d'évidences premières et que l'on nomme la loi naturelle » (*op. cit.*, pp. 167-168). Le mot de *conscientia* provient des *Enarr. in ps.*, Ps. 57, 1 (*P.L.*, 36, 673) ; voir *ibid.*, p. 168, n. 1. Il n'est point rare du reste chez saint Augustin qui le lisait, au sens moral, dans l'Écriture comme chez les philosophes (voir : *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique ; La prudence*, 2^e édition, par Th. DEMAN, O. P., Paris, 1949, pp. 479-490). M. Gilson, *ibid.*, cite d'autres textes de saint Augustin portant la même conception, et notamment la définition de la loi éternelle prise du *Contra Faustum manichaeum*, XXII, 27 : « Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans » (*P.L.*, 42, 418).



CHAPITRE IX

PENSÉES ULTÉRIEURES SUR LA BÉATITUDE ET LES VERTUS

Saint Augustin n'a pas manqué de revenir expressément sur le rapport de la vie morale avec la charité. La nature et l'objet de la béatitude, pour commencer, ont retenu son attention dans l'une des notes de travail qu'a consignées le recueil *De diversis quaestionibus LXXXIII* (386-396). Qu'est-ce qu'être heureux, en vient-il à dire, sinon posséder en la connaissant une réalité éternelle ? Parce qu'éternelle, on ne peut la perdre — et telle était l'une des conditions de la béatitude affirmée dès les dialogues de Cassiciacum. Et parce que réalité excellente, elle n'est possédée aussi que selon la partie de l'homme la plus haute, à savoir l'esprit, dans un acte de connaissance. Mais aucun bien n'est parfaitement connu s'il n'est aussi parfaitement aimé (comment connaître en effet son degré de bonté si l'on ne jouit de lui, et comment jouir de lui si on ne l'aime pas ?) : l'amour par là s'adjoint à la béatitude, engageant les forces appétitives de l'âme dans la possession intellectuelle de la réalité éternelle, qui est Dieu¹. Il semblerait que cette élaboration fût commandée par le souci de découvrir la connexion entre béatitude et charité², où nous voyions l'un des traits hautement signi-

1. *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 35, 2 : « Quae cum ita sint, quid est aliud beate vivere, nisi aeternum aliquid cognoscendo habere ? Aeternum est enim, de quo solo recte ficitur, quod amanti auferri non potest : idque ipsum est quod nihil sit aliud habere quam nosse. Omnium enim rerum praestantissimum est quod aeternum est, et propterea, id habere non possumus nisi ea re qua praestantiores sumus, id est mente. Quidquid autem mente habetur, noscendo habetur ; nullumque bonum perfecte noscitur quod non perfecte amatur » (*P.L.*, 40, 24). Ce dernier point avait été établi plus haut, *ibid.*, 1 : « Quanquam bonum quod non amatur, nemo potest perfecte habere vel nosse. Quis enim potest nosse quantum sit bonum, qui non fruitor ? Non autem fruitor si non amat : nec habet igitur quod amandum est, qui non amat, etiamsi amare possit, qui non habet. Nemo igitur beatam vitam novit, et miser est : quoniam si amanda est, sicuti est, hoc est eam nosse quod habere » (*P.L.*, 40, 24). — La question 5 du même recueil témoigne également de la réflexion de saint Augustin sur ce sujet de la béatitude et de la conception intellectualiste qu'il s'en fait.

2. Le nom de la charité est prononcé au terme du raisonnement : « Amor autem rem amandarum caritas vel dilectio melius dicitur » (*ibid.*, qu. 35, 2 ; *P.L.*, 40, 24).

ficatifs du *De moribus Ecclesiae catholicae* : d'une part, saint Augustin ne peut se défendre de concevoir la béatitude en termes de connaissance¹, comme le lui notifie du reste le verset de saint Jean cité en fin de question ; mais d'autre part, il entend donner toute sa force au précepte de l'amour de Dieu que le Seigneur a élevé au premier rang². Comment satisfaire à cette double exigence sinon en marquant le point d'insertion de la charité dans la connaissance béatifiante de Dieu ? La brève recherche que nous venons de suivre témoigne en réalité de l'une des positions essentielles définissant l'augustinisme³.

Plus d'une fois reparait sous la plume de l'auteur l'argument de la détermination du souverain bien. Tandis que les épicuriens situaient la béatitude dans la volupté du corps et les stoïciens dans la vertu de l'âme, la saine philosophie, écrit saint Augustin, le reconnaît en Dieu⁴. Il résume cette démonstration à l'usage de son correspondant Dioscore, la tenant pour facile, puisqu'il est évident que ni le corps, partie inférieure de la nature humaine, ni l'âme, sujette à la mutabilité, n'ont raison de souverain bien ; à leur défaut, il ne reste à l'homme qu'à se tourner vers celui qui est au-dessus de tout changement⁵. Le même schéma est repris sous une forme populaire dans un sermon prononcé à Carthage, avec cette particularité où se trahit de la part de l'auteur une préoccupation nouvelle, que la béatitude a Dieu pour cause — et non seulement pour objet. Cet accomplissement de la vie humaine n'est dû ni à la volonté ni à la faculté de l'homme, mais il ne se véri-

1. La correction des *Retr.*, I, 26 (*P.L.*, 32, 625) ne porte point sur cette conception, mais souligne qu'il est une possession de Dieu différente de la parfaite connaissance de cet objet.

2. *De div. qu. LXXXIII*, qu. 35, 2 : « Quare omnibus cogitationis viribus considerandum est saluberrimum illus praeceptum : *Diliges Dominum Deum tuum etc.* » (*P.L.*, 40, 24-25).

3. On remarquera pareillement dans le texte qui suit, *De libero arbitrio*, II, 13, 35, l'association dans la béatitude de la vérité et de la bonté, de la connaissance et de la fruition : « Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate ». Viennent ici, dans un beau mouvement lyrique, des comparaisons sensibles illustrant la manière de posséder la vérité. Pour conclure, *ibid.*, 36 : « Immo vero quoniam in veritate cognoscitur et tenetur summum bonum, eaque veritas sapientia est, cernamus in ea teneamuque summum bonum eoque perfruemur. Beatus est quippe qui fruitur summo bono » (*P.L.*, 32, 1260). Adhérer à la vérité est reconnu plus loin, *ibid.*, 15, 39 : « non solum bonum sed etiam summum bonum et beatificum esse » (*P.L.*, 32, 1262). Dans le *De moribus Ecclesiae catholicae*, 25, 47 (ci-dessus, chap. VII, p. 68), la charité était présentée comme la condition préalable d'une béatitude consistant dans la parfaite connaissance, conformément au thème de la vie morale préparant la vision. Dans les textes que nous venons de citer la charité est introduite dans la béatitude même, associée à l'acte intellectuel suprême dont Dieu est l'objet.

Le P. G. DE BROGLIE, *op. cit.*, pp. 80-81, a réuni un certain nombre de textes augustiniens situant la béatitude dans la vision. Il les commente pour finir en ces termes : « Hinc autem vides in philosophia Augustini totum intellectualismum thomisticum quodammodo praecontineri, licet problemata de indole intellectuali beatitudinis non ita methodice discutiantur apud Augustinum ut postea apud Aquinatem factum est » (p. 81). Nous aurons à revenir sur ce point ; voir ci-dessous, chap. XI, p. 105, n. 1

4. Voir ci-dessus, chap. VII

5. *Ep.* 118 (410), 3, 13 : « Qui enim quaerit quomodo ad beatam vitam perveniat, nihil aliud profecto quaerit, nisi ubi sit finis boni, hoc est, ubi constitutum sit... summum hominis bonum. Quod a quolibet ubi constituatur non invenitur nisi aut in corpore aut in animo aut in Deo, aut in duobus aliquibus horum, aut certe in omnibus. Quod si didiceris neque summum bonum nec aliquam partem summi boni omnino esse in corpore, duo restabant, animus et Deus, quorum vel in uno vel in ambobus sit. Si autem adjeceris et didiceris hoc idem de animo quod de corpore, quid aliud jam nisi

fié jamais qu'à la faveur d'un don reçu d'en haut¹. Du même coup, saint Augustin se trouve entraîné à dénoncer l'insuffisance des philosophies à l'égard de la béatitude. Il ne récuse point cette notion même non plus que sa valeur de principe dans l'organisation de la vie morale ; mais il dénonce la prétention de rendre l'homme heureux par les seules forces humaines. En soumettant l'ordre entier de l'action à l'appétit de la vie bienheureuse, les philosophes ne se sont pas trompés ; et c'est pourquoi l'auteur chrétien sera fidèle jusqu'au bout à la construction doctrinale qu'il leur a empruntée. La faute des épicuriens, des stoïciens, voire des platoniciens fut de ne pas attendre de Dieu le secours qui les rendit effectivement bienheureux. Loin que son appel à la grâce détourne notre Docteur d'une conception héritée de la philosophie, il apparaît bien plutôt que la béatitude se prête à la critique qu'il intente désormais à tous les naturalismes, comme elle favorise l'affirmation plus sûre des vérités chrétiennes. Car l'homme n'est pas heureux en ce monde. Les bonheurs où il atteint ici-bas ne sont que dérision. La vie bienheureuse exige d'être immortelle. Or, qui annonce et promet l'immortalité, sinon la foi chrétienne ? La philosophie n'offre point d'enseignement satisfaisant à ce sujet. De sorte qu'une notion d'origine philosophique ne subsiste en définitive qu'à l'intérieur du christianisme. En faisant de la béatitude l'explication suprême de la vie morale, les philosophes en réalité travaillaient pour les théologiens. Ils préparaient les voies au seul savoir qui, instruit de la pensée de Dieu, serait en mesure de donner à leur noble conception son entière validité. De grands ouvrages comme le *De Trinitate* et le *De civitate Dei*, aussi bien que des écrits occasionnels comme une lettre à Macé-

Deus occurret, in quo summum hominis bonum constitutum sit ; non quo alia bona non sint, sed summum id dicitur quo cuncta referuntur ? Eo enim fruendo quisque beatus est, propter quod cetera vult habere, cum illud jam non propter aliud, sed propter seipsum diligatur. Et ideo finis ibi dicitur, quia jam quo excurrat et quo referatur, non invenitur. Ibi requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquillissimum gaudium optima voluntatis » (*P.L.*, 33, 438). La suite fait valoir pourquoi ni le corps ni l'âme ne peuvent être retenus comme souverain bien. On remarquera que le mot de *finis*, tel que saint Augustin vient de le justifier, garde exactement le sens de terme dernier que Cicéron lui avait attribué lorsqu'il l'introduisit dans la langue latine comme équivalent du grec *τέλος* (*De fin. bon. et mal.*, III, 7, 26) ; comparer avec le texte cité ci-dessus, chap. VI, p. 54, n. 5.

Le sentiment de l'insuffisance de l'âme comme objet à elle-même paraît bien dans la conclusion du *De vera religione*, 55, 110 : « Non sit nobis religio vel ipsa perfecta et sapiens anima rationalis... quoniam omnis vita rationalis si perfecta est incommutabili veritati secum intrinsecus sine strepitu loquenti obtemperat, non obtemperans autem vitiosa fit. Non ergo per se excellit, sed per illam cui libenter obtemperat » (*P.L.*, 34, 1707). Nous y voyons en même temps la parenté de cette position, qui concerne la doctrine de la béatitude, avec le rattachement de la vie morale aux règles éternelles, que professait ci-dessus, chap. VIII, le *De libero arbitrio*.

1. *Sermo* 150 (daté de 413/414 par A. KUNZELMANN, *op. cit.*, p. 469, qui arguë des similitudes avec l'*Ep.* 155), 7, 8 : « Quid ergo ? Jam constitutis ante oculos nostros tribus : Epicureo, Stoico, Christiano, interrogemus singulos. Dic, Epicuree, quae res faciat beatum ? Respondet : Voluptas corporis. Dic, Stoice. Virtus animi. Dic, Christiane. Donum Dei » (*P.L.*, 38, 812). *Ibid.*, 8, 9 : « Magna res (virtus), laudabilis res : lauda, Stoice, quantum potes. Sed dic : Unde habes ? Non virtus animi tui te facit beatum, sed qui tibi virtutem dedit, qui tibi velle inspiravit et posse donavit » (*P.L.*, 38, 812).

Le *Sermo* 156 (418, cf. A. KUNZELMANN, *op. cit.*, p. 478) offre, 7, 7, un développement tout semblable, avec l'insistance sur la béatitude comme don de Dieu (*P.L.*, 38, 854).

donius, expriment ces pensées où aboutit l'expérience de saint Augustin¹.

Averti entre temps par un ouvrage de Varron de l'incroyable multiplicité des opinions philosophiques relatives à la béatitude, notre Docteur fut conduit à retoucher le schéma tripartite qu'il avait maintes fois utilisé, retenant comme constitutifs éventuels du souverain bien la volupté, le repos, les qualités naturelles, la vertu, envisagés selon diverses combinaisons². Mais cet accroissement de son érudition ne change en rien la réaction qu'il éprouve désormais devant la philosophie de la vie bienheureuse.

*
* *

A la béatitude, l'opuscule *De moribus Ecclesiae catholicae* réfère les vertus. Sur ce sujet également, saint Augustin s'est maintes fois

1. *De Trinitate* (publié vers 416), XIII, 7, 10 — 9, 12 (*P.L.*, 42, 1020-1024). Ces chapitres opposent foi chrétienne et philosophie en matière de béatitude. Ils sont précédés d'une discussion, 4, 7 — 6, 9, où saint Augustin, constatant les égarements de l'appétit humain, s'interroge avec inquiétude sur le désir d'être heureux, inscrit dans la nature. Il est frappé de ce que cette inclination ne suffise point à diriger l'homme vers le bonheur véritable. Il en déduit la nécessité de la foi chrétienne, moyennant quoi il est permis de faire fond sur l'appétit naturel du bonheur. Voir aussi la conclusion du même livre, 20, 25 (*P.L.*, 42, 1034). — *De civitate Dei* (achevé en 426-427), XIX, 4 (*P.L.*, 41, 627-631). Ce chapitre offre le tableau des misères de la vie, opposées à la prétention philosophique de rendre l'homme heureux en ce monde : « O vitam beatam, quae ut finitur mortis quaerit auxilium » (n. 4 ; *P.L.*, 41, 630). — Même pensée dans *Ep.* 155 (probablement fin 414), avec cette bonne formule au sujet des philosophes : « Beatam vitam ipsi sibi quodammodo fabricare voluerunt, potiusque patrandam quam impetrandam putaverint (1, 2 ; *P.L.*, 33, 667) ; et cette détestation qui, pour traduire l'énergie de ses sentiments à l'égard de leur secte, n'en révèle pas moins son attachement aux notions qu'ils ont introduites : « Abjiciamus itaque, obsecro te, falsorum philosophorum vanitates et insanias mendaces ; quia nec virtus nobis erit, nisi adsit ipse quo juvemur ; nec beatitudo, nisi adsit ipse quo fruamur, et totum mutabile atque corruptibile nostrum, quod per seipsum imbecillum et quaedam materies miseriarum est, dono immortalitatis atque incorruptionis absorbeat » (2, 6 ; *P.L.*, 33, 669). — Bien qu'il réserve aux épicuriens et aux stoïciens ses épithètes les plus vigoureuses (voir *Sermo* 150, en finale, 8, 10 : « Haec est doctrina Christianorum, non plane conferenda, sed incomparabiliter praeferranda doctrinis philosophorum, immunditiae Epicureorum, superbiae Stoicorum », *P.L.*, 38, 814), saint Augustin n'excepte pas les platoniciens du reproche général qu'il adresse à la suffisance philosophique. Il loue leur doctrine, mais ne cache pas que l'exemple d'humilité apporté au monde par le Christ leur a manqué faute duquel l'orgueil humain ne laisse pas de persister. La lettre citée à Dioscore explique amplement le sentiment de saint Augustin sur la plus renommée des écoles philosophiques, *Ep.* 118, 3, 16-22 ; 5, 33 (*P.L.*, 33, 440-442, 448). P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 169, a noté que « le ton d'Augustin à l'égard des platoniciens devient sévère à la fin de la *Cité de Dieu*, tandis que dans les dix premiers livres, antérieurs à 416, il ne leur adresse que des éloges ou des critiques très modérées ». L'observation provient de Aem. WINTER, *De doctrinae neoplatonicae in Augustini Civ. Dei vestigiis*, Diss., Fr.-in-Breisgau, 1928, pp. 9-15.

2. *De civ. Dei*, XIX, c. 1-3 (*P.L.*, 41, 621-627). Sous le terme de *prima naturae*, désignés par Varron comme *primigenia* (voir c. 2 ; col. 625), sont à entendre les qualités ou dispositions naturelles non encore vertueuses, mais à partir desquelles il est loisible à l'homme de procéder à l'acquisition de la vertu. Cf. CICÉRON, *De fin. bon. et mal.*, II, 11, 34, avec les expressions *prima naturalia* et *prima a nature data* ; V, 7, 18, avec l'explication suivante : « Ab iis alii, quae prima secundum naturam nominant, proficiuntur, in quibus numerant incolumitatem conservationemque omnium partium, valetudinem, sensus integros, doloris vacuitatem, viris, pulchritudinem, cetera generis ejusdem, quorum similia sunt prima in animis quasi virtutum igiticuli et semina. » Plus loin, Cicéron attache le nom de Carnéade à la théorie qui définit le souverain bien en rapport avec ces *prima naturae*.

prononcé dans la suite de son œuvre. Il a transcrit à l'usage de ses compagnons un long passage de Cicéron sur les quatre vertus de l'âme et leurs parties, témoignage de son information comme de l'origine philosophique de cette doctrine morale¹ ; il ne devait point tirer parti néanmoins de la totalité des renseignements que lui fournissait l'orateur romain. Les mêmes quatre vertus sont nommées avec une brève définition dans une autre question du même recueil, à l'occasion d'un commentaire symbolique de l'évangile : il leur est attribué de fonder la vie spirituelle ; la justice, comprise comme nous savons, y est nommément identifiée avec la charité². Le soin grandissant chez saint Augustin de marquer la nécessité de la grâce et l'impuissance de l'homme livré à ses seules ressources, n'a pu que le confirmer dans cette réduction générale des vertus à l'amour qui nous est apparue plus haut. Il les présente comme toutes relatives au double commandement de la charité³, ou comme identifiées simplement avec la charité⁴. Et puisque la charité est don de Dieu, voici que ces vertus le deviennent pareillement, qui avaient reçu des philosophes cependant leur nom et leur usage. Saint Augustin ne renie point ce qu'il avait écrit dans le *De libero arbitrio* à la louange de la bonne volonté, cette sorte de bien présent à l'homme dès là précisément qu'il le veut et qui comprend de soi la possession des quatre vertus⁵. Mais il en est venu à spécifier que la bonne volonté même est dépendante d'une cause plus haute et engagée dans un plus haut amour.

Séparées de la charité et dues au seul effort de l'homme qui les exerce, notre Docteur va jusqu'à dire que les vertus ne sont pas vraies, tant il s'est approprié cet héritage et considère les vertus comme le bien original du christianisme. Elles n'ont leur vérité qu'ordonnées à Dieu. Le terme où elles doivent tendre est la vie éternelle⁶. Il arrive à saint

1. *De div. qu. LXXXIII*, qu. 31 ; *P.L.*, 40, 20-22. Voir ci-dessus, chap. IV, p. 35, n. 2 ; chap. VII, p. 66, n. 3.

2. *Ibid.*, qu. 61, 4 : « ... quarta (la justice) , quae per ceteras omnes diffunditur, dilectio Dei et proximi » (*P.L.*, 40, 51).

3. *Ep.* 155, 4, 16 : « Hoc qui sobria discretione eligit (aimer Dieu et le prochain), prudens est ; qui nulla hinc afflictione avertitur, fortis est ; qui nulla alia delectatione, temperans est ; qui nulla elatione, justus est » (*P.L.*, 33, 673). Il avait dit un peu plus haut, n. 13 : « Quanquam et in hac vita virtus non est, nisi diligere quod diligendum est ; id eligere, prudentia est ; nullis inde averti molestiis, fortitudo est ; nullis illecebris, temperantia est ; nulla superbia, iustitia est » (*P.L.*, 33, 671-672), où l'on remarquera en outre l'affinité de la justice avec l'humilité.

4. *Ep.* 167 (à saint Jérôme, 415), 4, 15 : « Et ut generaliter complectar quam de virtute habeam notionem, quod ad recte vivendum attinet, virtus est caritas, qua id quod diligendum est diligitur » (*P.L.*, 33, 739). *De civ. Dei*, XV, 22 : « Unde mihi videtur quod definitio brevis et vera virtutis, Ordo est amoris ; propter quod in sancto Cantico canticorum sponsa Christi, civitas Dei : Ordinate in me caritatem » (*P.L.*, 41, 467).

5. Voir chap. précédent. L'unification subjective des vertus dans la bonne volonté, dont témoigne le *De libero arbitrio*, révèle le goût de saint Augustin pour ce procédé de la réduction, qu'il opère le plus souvent moyennant le rattachement des vertus à l'amour du souverain bien.

6. *Ep.* 155, 3, 10 : « Itaque si omnis prudentia tua, qua consulere conaris rebus humanis ; si omnis fortitudo, qua nullius iniquitate adversante terrens ; si omnis temperantia, qua in tanta labe nequissimae consuetudinis hominum te a corruptionibus abstines ; si omnis iustitia, qua recte iudicando sua cuique distribuis (de nouveau la définition classique de la justice, mais dans un contexte où est dénoncée l'insuffisance de cette vertu ordonnée à son seul objet), id laborat, id nititur, ut his quibus vis ut bene sint, salvi sint corpore, etc. (où il mentionne les différents avantages temporels que peut

Augustin de déprécier à tel point les vertus limitées aux horizons de la terre qu'il est prêt à les confondre avec les vices dans une même réprobation. Que la vertu n'ambitionne rien d'autre que l'excellence même d'être vertueux, il dénonce encore l'enflure de l'orgueil dans ce prétendu désintéressement¹. On ne tirera point de là des conséquences outrées et l'on se gardera de contredire, au nom de ces passages, les autres où reste reconnue la bonté, en son ordre et à sa place, de la vertu philosophique. S'il se plaît à juger dans l'absolu, saint Augustin pour autant ne se refuse pas à une appréciation s'inspirant de considérations plus modestes ; mais justement, il la tient pour relative, et il n'admet que la fin dernière, telle que la foi la lui fait connaître, pour norme sans appel de son jugement moral².

Sous la même inspiration, il se plaît à dénoncer tout ce que gardent d'inachevé les vertus telles que nous les pratiquons. Elles se bornent à combattre les vices, sans en triompher. La tempérance fait en sorte que la chair n'opprime pas l'esprit ; elle ne peut faire cependant que la chair ne convoite contre l'esprit. La prudence évite les embûches du mal, mais le mal ne laisse pas de tendre ses embûches. La justice aspire à l'ordre, mais elle ne le réalise pas complètement. La force, de sa nature même, atteste le mal présent en nous, puisqu'elle nous arme

viser l'exercice des vertus) : ita non erunt *verae virtutes* tuae sicut nec istorum beatitudo » (P.L., 33, 670). Au contraire, elles auront leur vérité ordonnées au culte de Dieu ; et dans ce cas leur cause divine est évidente comme est certain leur aboutissement céleste. *Ibid.*, n. 12 : « Si enim virtutes quas accepisti, a quo acceperis sentiens, eique gratias agens, eas ad ipsius cultum... conferas, tuaeque potestati subditos homines ad eum colendum exemplo tuae religiosae vitae... erigas et adducas... et *verae illae virtutes* erunt, et illius opitulatione, cujus largitate donatae sunt, ita crescent et perficientur, ut te ad vitam vere beatam, quae non nisi aeterna est, sine ulla dubitatione perducant » (P.L., 33, 671). Cf. *De Trin.*, XIII, 20, 26 (où les « vraies vertus » (prudence, force, tempérance, justice) sont référées à la foi qui opère par la charité (P.L., 42, 1036) ; XIV, 1, 3 (cf. ci-dessous, chap. XII, p. 117, n. 2), qui renvoie au passage précédent (P.L., 42, 1038). On aura remarqué ci-dessus, chap. IV, p. 36, le mot de « continence vraie », entendue en rapport avec la vraie foi. Platon a fait l'éloge de la « vertu vraie », *Phédon*, 69). Mais l'origine de l'expression augustiniennne est à chercher dans le rapport de la vertu avec la foi, qualité intellectuelle, que nous notifient les textes à l'instant cités.

1. *De civ. Dei*, XIX, 25 : « Quamlibet enim videatur animus corpori et ratio vitii laudabiliter imperare : si Deo animus et ratio ipsa non servit, sicut sibi serviendum esse ipse Deus praecepit, nullo modo corpori virtiisque recte imperat. Nam qualis corporis atque vitiorum potest esse mens domina, veri Dei nescia, nec ejus imperio subjugata, sed vitiosissimis daemonibus corruptentibus prostituta ? Proinde virtutes, quas sibi habere videtur, per quas imperat corpori et vitii ad quodlibet adipiscendum vel tenendum, nisi ad Deum retulerit, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes, cum ad seipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatae et superbae sunt, et ideo non virtutes sed vitia iudicanda sunt » (P.L., 41, 656). Le thème revient dans la polémique contre Julien (421), où saint Augustin soutient sa pensée avec une force accrue. Les exemples de vertus tirés de l'antiquité romaine ne l'ébranlent pas. Avouant la supériorité de Pythagore et de Platon sur les autres philosophes, il refuse de les compter au nombre des justes, puisqu'ils n'eurent point la foi. Et si les impies sont privés de la vraie justice (au sens élargi du mot), « profecto nec alias virtutes comites ejus et socias, si quas habent, veras habent » (*Contra Jul. pelag.*, IV, 3, 17 ; P.L., 44, 746).

2. Dans le même livre XIX *De civ. Dei*, saint Augustin reconnaissait un peu plus haut, c. 19, que les philosophes convertis au christianisme n'ont à réformer que leurs erreurs, sans qu'ils doivent renoncer aux vertus qu'ils pratiquaient. C'est donc que substantiellement elles n'étaient pas des vices : « Nihil sane ad istam pertinet civitatem quo habitu vel more vivendi, si non est contra divina praecepta, istam fidem, qua pervenitur in Deum, quisque sectetur : unde ipsos quoque philosophos, quando christiani fiunt,

de patience pour le supporter¹. De là à dire que les vertus ne sont accomplies qu'au ciel, la distance n'est point grande. Saint Augustin entreprend volontiers de se représenter quels actes dans la vie éternelle conviendront aux différentes vertus. Les philosophes, à la vérité, l'introduisaient dans ce genre d'investigation. Il s'y applique dans le *De musica*, à la suggestion de Plotin, quoique non sans invoquer des versets de l'Écriture, pour en venir à la conclusion que les quatre vertus, conformées à la béatitude réellement possédée, sont de quelque façon présentes au ciel². Mais il eut à soutenir cet avis contre Cicéron qui, dans l'*Hortensius*, n'admettait que la science et la contemplation au séjour des immortels ; pour sa part, saint Augustin découvre chez les bienheureux une prudence, une justice, une force, une tempérance, fort différentes assurément de ce qu'elles sont parmi nous, mais où se reconnaissent encore les traits caractéristiques de chacune³. Peut-on

non habitum vel consuetudinem victus, quae nihil impedit religionem, sed falsa dogmata mutare compellit » (*P.L.*, 41, 647). Nous avançons quelques remarques dans le même sens, plus haut, chap. V, p. 48, n. 1, J. MAUSBACH, *op. cit.*, I, pp. 207 sq., a revendiqué contre des interprétations opposées, le prix attaché par saint Augustin aux vertus morales en leur spécification, sans préjudice de leur subordination à la charité ; il a de même évalué, II, pp. 260 sq., la situation morale des infidèles telle qu'elle ressort des divers considérants de ce Docteur. On retiendra que l'expression de *splendida vitia* ne se lit nulle part chez saint Augustin (*ibid.*, p. 259 et n. 1). Le même sujet a été repris et dans le même sens par J. WANG TCH'ANG TCHÉ, *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris, 1938 ; voir les pp. 112-140. Le P. G. DE BROGLIE, *op. cit.*, pp. 98-102, a tenté de rendre compte de l'obscurité que lui semble garder la pensée de saint Augustin en cette matière.

On peut dire que saint Augustin était philosophiquement prédisposé à juger des vertus morales selon leur ordre à la fin dernière, du fait qu'il inclinait à les comprendre comme autant de participations dans l'âme du souverain bien et donc comme une effet de l'attachement à cet unique objet. Le passage plus haut cité du *De lib. arb.*, II, 19, 52 (chap. VIII, p. 76 n. 3) laisse bien paraître son sentiment. Voir aussi cette remarque dans le passage *Contra Jul. pelag.* cité à la note précédente : « Veras virtutes non esse dicebant (Pythagore et Platon) nisi quae menti quodammodo imprimuntur a forma illius aeternae immutabilisque substantiae, quod est Deus » (*P.L.*, 44, 745).

1. *De civ. Dei*, XIX, 4, 4. On remarquera dans ce texte la combinaison de la définition classique de la justice avec la vertu toute intérieure et spirituelle que tend à concevoir sous ce nom saint Augustin : « Quid iustitia, cujus munus est sua cuique tribuere (unde fit in ipso homine quidam justus ordo naturae, ut anima subdatur Deo et animae caro, ac per hoc Deo et anima et caro), nonne demonstrat in eo se adhuc opere laborare potius quam in hujus operis jam fine requiescere ? » (*P.L.*, 41, 629). La transition de la justice dans la cité à la justice au regard de Dieu et au dedans de l'âme est particulièrement visible, *ibid.*, c. 21 ; *P.L.*, 41, 649.

2. *De musica* (387-391), VI, 16, 51-55. La discussion conduit à cet accord : « Tu negabis in illa perfectione ac beatitate animam constitutam et conspiciere veritatem (prudence) et immaculatam manere (tempérance) et nihil molestiae pati posse (force) et uni Deo subdi, ceteris vero supereminere naturis (justice) ? — Immo aliter eam perfectissimam et beatissimam esse posse non video. — Haec ergo contemplatio, sanctificatio, impassibilitas, ordinatio ejus, aut illae sunt quatuor virtutes perfectae atque consummatae ; aut, ne de nominibus, cum res convenient, frustra laboremus, pro istis virtutibus, quibus constituta in laboribus utitur anima, tales quaedam potentiae in aeterna ei vita speranda sunt » (n. 55 ; *P.L.*, 32, 1191). Le rapprochement avec Plotin a été indiqué et évalué par le P. F.-J. THONNARD, *Œuvres de saint Augustin*, (Bibl. august.), t. VII, pp. 528-529.

3. *De Trin.*, XIV, 9, 12. Ayant rapporté le texte de Cicéron, saint Augustin précise que la nature dont la contemplation rend bienheureux ne peut être que la nature divine. Il continue : « Cui regenti esse subditum, si iustitiae est, immortalis est omnino iustitia... Fortassis et aliae tres virtutes, prudentia sine ullo jam periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnantia libidinum, erunt in illa felicitate : ut prudentiae sit nullum bonum Deo praeponeere vel aequare ; fortitudinis, ei firmissime cohaerere ; temperantiae, nullo defectu noxio delectari » (*P.L.*, 42, 1046). On notera l'acte attribué à la justice terrestre dans la suite du même déve-

imaginer un meilleur succès chrétien pour les vertus jadis recommandées par les philosophes ? Saint Augustin tout à l'heure semblait les humilier. Mais elles ne l'ont été qu'en vue d'une plus étonnante exaltation. Elles restent à ce point associées avec la béatitude qu'elles résistent, pour ainsi dire, au perfectionnement inouï qu'a fait subir le christianisme à la vie bienheureuse en la portant jusqu'à la vie éternelle. Elles définissent les modes de la possession surnaturelle de Dieu. La lettre à Macédonius déjà citée montre la même position, qui appartient à la pensée la plus certaine de saint Augustin et signale éloquemment cette transposition de la philosophie morale que nous observons depuis les commencements de son activité d'auteur chrétien¹. D'un mot, la doctrine de la vertu dans le cours de son œuvre se ressent des mêmes préoccupations que laissait paraître ci-dessus celle de la béatitude. Il en résulte assurément pour la vie morale un déplacement de valeur et d'intérêt, où il est fait droit sans réserve aux exigences propres du christianisme ; mais nous ne voyons pas que saint Augustin ait songé à mettre en question, au plus fort même de ses insinuations chrétiennes, cette structure et cette organisation du savoir qu'il avait empruntées de la philosophie et qui, par lui, se transmettront à la théologie postérieure pour devenir, au prix de quelques retouches, le bien définitif de la pensée chrétienne.

De l'amour de Dieu, avec lequel béatitude et vertus possèdent les relations que nous savons, saint Augustin ne sépare ni l'amour de soi ni l'amour du prochain. Ainsi nous le notifiait l'opuscule *De moribus Ecclesiae catholicae*. Il est significatif de retrouver la même conception dans un écrit sensiblement plus tardif, et en des termes qui rappellent de fort près ceux que nous avons lus. Point n'était besoin, explique notre Docteur, de promulguer trois préceptes d'amour, l'amour véritable de soi étant observé du fait que l'on aime Dieu. Quant à l'amour du prochain, il est réglé selon la clause : « Comme soi-même », et c'est-à-dire que par la consolation de la bienfaisance, l'instruction doctrinale, la contrainte de la discipline, on s'emploiera à diriger les autres hommes vers le même bien final que l'on a choisi pour soi comme le seul abso-

lissement : « Nunc autem quod agit justitia in subveniendo miseris... », où l'on ne voit pas bien comment elle se distingue de la charité envers le prochain. Le passage cité de l'*Hortensius* est dépendant du *Protreptique* d'Aristote (saint Augustin présente Cicéron comme « recolens ea quae a philosophis acceperat ») ; cf. R. WALZER, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze, 1934, *Protrepticus*, fr. 12, pp. 50-52.

1. *Ep.* 155, 3, 12 : « ...ubi (dans la vie éternelle) jam nec prudenter discernantur a bonis mala, quae non erunt ; nec fortiter tolerantur adversa, quia non ibi erit nisi quod amemus, non etiam quod toleremus ; nec temperanter libido frenetur, ubi nulla ejus incitamenta sentiemus ; nec juste subveniatur ope indigentibus, ubi inopem atque indigum non habebimus (la même notion de la justice que nous relevions à la note précédente). » Mais la possession de l'unique bien divin sera comme l'équivalent supérieur de ces vertus auxquelles est dérobée la matière de leurs actes terrestres : « Dicatur haec et prudentia, quia prospectissime adhaerebit bono quod non amittatur ; et fortitudo, quia firmissime adhaerebit bono unde non avellatur ; et temperantia, quia certissime adhaerebit bono ubi non corrumpatur ; et justitia, quia rectissime adhaerebit bono cui merito subjiciatur (de nouveau la justice comme rectitude de l'ordre) » (*P.L.*, 33, 671).

lument désirable¹. La fermeté dont témoigne en toute rencontre la pensée morale de saint Augustin nous fait augurer la systématisation que doit nous apporter en effet l'une des œuvres didactiques de sa maturité.

1. *Ibid.*, 4, 15 : « Cum ergo illa dilectione quam divina lex imperat, debeat homo diligere Deum et seipsum et proximum ; non tamen ex hoc tria praecepta data sunt... ut intelligeretur nullam esse aliam dilectionem qua quisque diligit seipsum, nisi quod diligit Deum. Qui enim aliter se diligit, potius se odisse dicendus est... Quia igitur nemo, nisi Deum diligendo, diligit seipsum, non opus erat ut dato de Dei dilectione praecepto etiam seipsum homo diligere juberetur, cum in eo diligit seipsum, quod diligit Deum. Debet ergo et proximum diligere tanquam seipsum, ut quem potuerit hominem fel beneficentiae consolatione, vel informatione doctrinae, vel disciplinae coercionem adducat ad colendum Deum : sciens in his duobus praeceptis totam legem prophetasque pendere » (*P.L.*, 33, 672-673).

CHAPITRE X

QUELQUES VERTUS SIGNIFICATIVES

Il ne sera pas inutile de préciser ou compléter les observations qui précèdent en vérifiant de plus près l'enseignement de saint Augustin sur quelques vertus en particulier. Outre le *De continentia* (ci-dessus, chap. IV), le *De patientia* (417) est dans l'œuvre augustinienne l'unique monographie consacrée formellement à l'étude d'une vertu. Sous le mode oratoire et raffiné du style, la pensée y est soigneusement élaborée. Il avait été fait allusion à la patience au cours de l'écrit de la continence (chap. IV, p. 36, n. 1) ; pour saint Augustin, cette vertu en réalité n'est pas distincte de la force dont il parla dans le *De moribus Ecclesiae catholicae* (voir chap. VII) : mais on est heureux de le voir revenir sur le sujet après un long intervalle. Nous constatons que ses positions essentielles n'ont fait que se confirmer.

Il avait transcrit dans son recueil de questions la définition cicéronienne de la patience¹. Mais en même temps qu'au vocabulaire philosophique, ce mot appartient à l'Écriture et c'est en référence à la pensée chrétienne que saint Augustin cette fois avance sa propre définition : « La patience droite et louable de l'homme, digne du nom de vertu, est celle-là par laquelle nous tolérons le mal d'une âme égale afin de ne point désertier d'une âme inique les biens par lesquels nous puissions parvenir au meilleur². » Elle est spécifiée comme patience de l'homme parce qu'il y a, selon l'Écriture, une patience de Dieu. Tout de suite, l'auteur s'est élevé à la considération religieuse. Il n'en donne pas moins une définition de la patience en ce que cette vertu a de propre et de distinct ; et l'acte qu'il lui attribue n'est pas sensi-

1. *De div. qu. LXXXIII*, qu. 31, 1 : « Patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio. » Reproduction littérale de *De inv.*, II, 54, 163.

2. *De patientia*, 2, 2 : « Patientia hominis quae recta est atque laudabilis et vocabulo digna virtutis ea perhibetur quae aequo animo mala toleramus ne animo iniquo bona deseramus per quae ad meliora perveniamus » (*P.L.*, 40, 811).

blement différent de celui que disait Cicéron. Mais la préoccupation apparaît aussitôt chez notre Docteur de séparer la patience vertueuse d'une patience non louable ; et là où l'orateur païen invoquait le motif de l'honnêteté ou de l'utilité, résolument saint Augustin ouvre la perspective vers les biens éternels. Il ne se désiste plus de cette première prise de position. La patience ne mérite aucun éloge, explique-t-il, qui est mise au service de l'ambition et du plaisir. On s'assurera avant tout de l'esprit qui anime cette résistance opposée au mal¹. Il tenait exactement le même langage dans le *De Continentia*. Mais tandis que dans cet écrit plus ancien la vertu, quoique traitée comme chrétienne, n'était point mise en rapport exprès avec la charité, la patience dans celui-ci, conformément à la doctrine que nous avons vu s'affirmer et se réitérer au cours de notre enquête, est rattachée à ce suprême amour. L'argument en procède de la polémique anti-pélagienne dans laquelle est alors tout engagé saint Augustin. Il veut que la patience véritable soit un don de Dieu ; il nie que la patience tirée par l'homme de son fonds mérite le nom de vertu. Mais son origine divine est évidente si on la dit inséparable de la charité, dont nous savons qu'elle est répandue dans les cœurs par le Saint-Esprit. De même que la patience mondaine s'explique par la cupidité, celle du chrétien s'explique par la charité². Aussi bien saint Paul a-t-il qualifié la charité de patiente et lui a-t-il attribué de tout supporter³. La démonstration est donc certaine⁴. Elle est confirmée par les textes de l'Écriture où la patience est directement attribuée à la grâce de Dieu⁵.

1. *Ibid.*, 6, 5 : « Cum ergo videris quemquam patienter aliquid pati noli continuo laudare patientiam, quam non ostendit nisi causa patiendi. Quando illa bona est, tunc ista vera est ; quando illa non polluitur cupiditate, tunc a falsitate ista distinguitur. Cum vero illa tenetur in crimine, tunc hujus multum erratur in nomine. Non enim sicut omnes qui sciunt sunt participes scientiae, ita omnes qui patiuntur sunt participes patientiae, sed qui passione recte utuntur, hi patientiae veritate laudantur, hi patientiae munere decorantur » (*P.L.*, 40, 613). Comparer avec *De continentia*, 12, 26, cité ci-dessus, chap. IV, p. 36. La dernière phrase du présent texte fait heureusement valoir la différence de l'ordre éthique et de l'ordre intellectuel, l'invention ayant dans le premier une importance décisive qu'elle n'a pas dans le second.

2. *Ibid.*, 17, 14 : « Qui haec dicunt (les mêmes forces du libre arbitre qui inspirent la patience des pécheurs rendent raison de celle des justes) non intelligunt et quemquam iniquorum tanto esse ad quaecumque mala perferenda duriorum, quanto in eo major est cupiditas mundi ; et quemquam justorum, tanto esse ad quaecumque mala perferenda fortiorum, quanto in eo est major caritas Dei. Sed cupiditas mundi initium habet ex arbitrio voluntatis, progressum ex iucunditate voluptatis, firmamentum ex vinculo consuetudinis. Caritas autem Dei diffusa est in cordibus nostris, non utique ex nobis, sed per Spiritum sanctum qui datus est nobis (*Rom.*, 5, 5). Proinde ab illo est patientia justorum per quem diffunditur caritas eorum » (*P.L.*, 40, 618-619).

3. *Ibid.*, 17, 14, suite du texte cité note précédente : « Quam caritatem laudans atque commendans Apostolus, inter cetera ejus bona dixit eam et cuncta sufferre : « Caritas, inquit, magnanima est. » Et paulo post ait : « Omnia tolerat » (*P.L.*, 40, 619). La référence s'entend à *I Cor.*, 13, 4 (vulgate sixto-clémentine : « Caritas patiens est ») et 7 (*ibid.* : « Omnia sustinet »).

4. Bien résumée dans ce texte : « Haec (les développements qui précèdent) propter caritatem dicta sunt sine qua in nobis non potest esse vera patientia, quia in bonis caritas Dei est quae tolerat omnia, sicut in malis mundi cupiditas. Sed haec caritas per Spiritum sanctum est in nobis qui datus est nobis. Unde a quo nobis est caritas, ab illo est patientia » (*ibid.*, 23, 20 ; *P.L.*, 40, 622).

5. *Ibid.*, 26, 22 (*P.L.*, 40, 623). Saint Augustin cite de l'Ancien Testament le *Ps.*, 70, 5 : « Patientia mea tu es » (Septante : ὑπομονή) ; le *Ps.* 61, 6 : « Ab ipso est patientia mea » (Septante : ὑπομονή) ; et il allègue le passage « où un autre prophète dit que

On ne niera point que la vertu dont il est ici traité ne se prête à l'élevation que recommande si instamment saint Augustin, de la même façon que s'y prêtait la vertu de force plus haut rencontrée à l'occasion d'un autre ouvrage. Connue et louée des païens, la patience, entre les mains de l'auteur chrétien, n'en devient pas moins l'un des modes où se traduit le don de Dieu par excellence : seuls y ont part les justes destinés à la vie éternelle. Il est sûr aussi que l'opposition se vérifie bien à ce propos, que se plaît à mettre en relief saint Augustin : patience des pécheurs au service de leurs péchés, patience des justes au service de leur amour. La vertu chrétienne en reçoit tout son éclat. La nécessité d'une théologie morale en reçoit, pouvons-nous ajouter, son entière justification. Il ne s'ensuit pas que la philosophie en devienne méprisable, comme si la valeur même qu'elle avait louée se fût corrompue au regard des croyants : nulle part, dans le présent opuscule, n'est blâmée la patience telle que l'avait définie Cicéron ; mais elle ne suffit plus. Et saint Augustin réserve le nom de patience véritable à celle qui, gratuitement donnée, est seule aussi qualifiée pour mériter auprès de Dieu.

Nous assistons néanmoins, vers la fin de l'exposé, à un effort digne de remarque, d'où il ressort bien que l'opposition familière à notre Docteur de la vertu fausse et de la vertu vraie n'emporte point, dans son esprit, la négation de tout bien en dehors de la charité. Il s'interroge sur le schismatique qui, séparé de l'Église catholique et privé par conséquent de la charité, endure les pires tourments plutôt que de renier le Christ, par crainte de la géhenne et du feu éternel. Que penser de cette patience ? Elle est assurément digne de louange. On ne peut que faire la différence entre une telle résolution et le reniement qui eût épargné à cet homme de souffrir. Elle aura vraisemblablement pour effet une mitigation du jugement auquel ne laisse pas d'être soumis quiconque n'a point la charité. Et se demandant ultérieurement si la patience du schismatique, de l'hérétique, du Juif est un don de Dieu, saint Augustin, prenant appui sur l'histoire d'Abraham, distingue entre le don accordé en héritage au fils de la femme libre et les présents dont sont gratifiés les fils des concubines. Il évite par là d'attribuer au seul libre arbitre une force d'âme liée à la foi et à la crainte de Dieu ; mais il sauvegarde l'excellence incomparable de la charité et des vertus qu'elle inspire. Seule est véritable et désirable la patience plus haut décrite. Le prix toutefois est reconnu de celle qui n'atteint pas jusqu'à la perfection de la charité¹. Traduite en termes épistémologiques

nous recevons l'esprit de force » : allusion probable à *Isaïe*, 11, 2, l'intérêt du texte étant de signaler la force (identifiée par saint Augustin avec la patience) comme un esprit (Septante : πνεῦμα ἰσχύος). Du Nouveau Testament est cité : *Phil.*, 1, 29 : « Quia vobis donatum est pro Christo non solum ut credatis in eum sed ut etiam patiamini propter eum » Il apparaît que ces textes ont été diligemment recueillis, au service de la démonstration que l'auteur s'était proposée,

1. *Ibid.*, 26, 23 : « Si quis autem non habens caritatem... in aliquo schismate constitutus, ne Christum neget patitur tribulationes... timore gehennarum et ignis aeterni, nullo modo ista culpanda sunt, immo vero et haec laudanda patientia est. Non enim dicere poterimus melius ei fuisse ut Christum negando nihil eorum pateretur quae passus est confitendo, sed existimandum est fortasse tolerabilius ei futurum iudicium, quam

logiques, cette position emporte que la philosophie morale garde en christianisme sa vérité. Les valeurs qu'elle a établies sont à traiter comme authentiques. La transformation à laquelle saint Augustin soumet les vertus reçues des philosophes ne va pas jusqu'à en altérer l'essence, et c'est pourquoi elles ne changent pas de nom. Elles restent les mêmes, quoique devenues autre chose. La théologie pareillement n'est pas appelée à ruiner la philosophie morale, mais à l'assumer ; ou, si l'on veut, elle ne la ruine et ne s'y substitue que pour la renouveler dans une condition plus haute, au service d'une destinée incomparablement plus éclatante.

* * *

Encore qu'il en ait exprimé quelque part la velléité¹, saint Augustin n'a point écrit de livre spécial sur l'humilité. Mais elle occupe dans son œuvre et dans sa pensée une place digne d'être mentionnée. Nous observons ci-dessus l'une des voies par où cette vertu s'introduit dans la vie chrétienne, à titre de compensation, peut-on dire, et afin de proscrire le danger d'orgueil attaché à la profession d'un état aussi excellent que la virginité². Elle n'avait point cette raison d'être chez

si Christum negando cuncta illa vitaret ... 27, 25 : Proinde sicut negandum non est hoc esse donum Dei, ita intelligendum est alia esse Dei dona filiorum illius Jerusalem quae sursum libera est mater nostra... 28, 25 : alia vero quae possunt accipere etiam filii concubinarum, quibus Judaei carnales et schismatici vel haeretici comparantur » (P.L. 40, 623-624). Dans le *Contra Julianum pelagianum*, IV, 3, 25, les vertus des païens eux-mêmes sont dites entraîner un jugement moins rigoureux : Fabricius subira un châtiement moindre que Catilina : « Aut si fidem non habent Christi, profecto nec justus sunt nec Deo placent, cui sine fide placere impossibile est. Sed ad hoc eos in die iudicii cogitationes suae defendent, ut tolerabilius puniantur, quia naturaliter quae legis sunt utcumque fecerunt, scriptum habentes in cordibus opus legis hactenus, ut aliis non facerent quod perpetrati nollent : hoc tamen peccantes, quod homines sine fide, non ad eum finem ista opera retulerunt ad quem referre debuerunt. Minus enim Fabricius quam Catilina punietur, non quia iste bonus, sed quia ille magis malus ; et minus impius quam Catilina Fabricius, non veras virtutes habendo, sed a veris virtutibus non plurimum devian-do » (P.L., 44, 751). Le nom de « vertu civile » est aussitôt prononcé *ibid.*, n. 26, pour désigner la valeur morale des grands hommes de l'antiquité romaine ; elle est opposée à la vertu vraie (on pense à la dénomination de « vertu politique » chez PLOTIN, distinguée de la « vertu supérieure », *Enn.*, I, 2. Le nom provient de PLATON, *Répub.*, 430 c). Leurs actes étaient louables, mais leur intention perverse : car ils ont servi les démons et la gloire humaine. Aussi ne sont-ils pas du nombre des justes : « Non erat, inquam, in eis vera iustitia, quia non actibus sed finibus pensantur officia » (P.L., 44, 751). En ce monde, saint Augustin ne refuse pas d'attribuer aux vertus païennes la récompense de la gloire et des succès temporels ; c'est ainsi que la justice de Dieu s'acquitte envers ces hommes qui ne recevront pas la récompense éternelle : *De civ. Dei*, V, 15 (P.L., 41, 160), où les vertus des païens sont des *bonae artes*, par le moyen desquelles s'obtiennent les biens dont ils avaient le désir. — Dans l'*Ép.* 144, 2, saint Augustin attribue au secours de Dieu la conversion de l'ivresse à la sobriété dont Xénocrate fut l'agent auprès de Polémon. Mais parce que Polémon n'a point reconnu et servi celui à qui il devait la beauté nouvelle de son âme, il n'a pas eu part à la sagesse véritable, et la vertu en lui concourut à l'honnêteté de sa vie terrestre sans lui valoir la couronne d'immortalité (P.L., 33, 591).

1. Il est permis de comprendre ainsi les lignes suivantes du *De sancta virginitate*, 31, 31 : « Ipsa vero doctrina ejus (du Christ), quam attente insinuet humilitatem atque huic praecipiendae vehementer insistat, quis explicare facile possit, atque in hanc rem demonstrandam testimonia cuncta congerere ? Hoc facere conetur vel faciat, quisquis seorsum de humilitate voluerit scribere : hujus autem operis aliud propositum est, quod de tam magna re susceptum est, ut ei maxime sit cavenda superbia » (P.L., 40, 413).

2. Chap. IV, p. 37.

les philosophes. Saint Augustin a expressément déclaré que l'humilité, qu'il désigne comme une vertu¹, est étrangère à l'enseignement des écoles philosophiques. Le texte, à la vérité, paraît être le seul de son espèce, mais il est explicite à souhait, et il traduit certainement la persuasion ordinaire de son auteur². On lui accordera d'autant plus d'intérêt que les auteurs chrétiens avant saint Augustin ne semblent pas avoir douté que l'humilité n'ait été connue des païens, lesquels omirent seulement de la pratiquer. Nous rencontrons donc à ce point une innovation pure et simple de la doctrine morale dans le christianisme par rapport à la philosophie (nous n'avions enregistré encore que ce qu'il fallait nommer plutôt une transposition). Un élément est agréé qui marque avec la plus grande netteté la différence de ce que tiennent pour bon les disciples du Christ et de ce qu'avaient précédemment loué les maîtres païens de la vie morale. Autant les quatre vertus sont bien commun aux philosophes et à l'Église catholique, autant l'humilité est propre à cette dernière. L'importance fondamentale que lui reconnaît saint Augustin³, la liaison qu'il établit entre l'humilité d'une part, la foi et la charité d'autre part⁴, ne font que nous signaler avec une force accrue l'originalité morale que prend ici la religion nouvelle. La nécessité en ressort de surcroît du savoir spécifique qu'on appellera la théologie morale.

1. *De sancta virg.*, 33, 33 : « Cum ergo Christianis omnibus custodienda sit humilitas... tum maxime virtutis hujus sectatores et conservatores eos esse convenit, qui magno aliquo bono ceteris eminent » (*P.L.*, 40, 414-415).

2. *Enarr. in ps.*, Ps. 31 (2), 18 : « Haec aqua confessionis peccatorum, haec aqua humiliationis cordis, haec aqua vitae salutaris, abjicientis se, nihil de se praesumentis, nihil suae potentiae superbe tribuentis. Haec aqua in nullis alienigenarum libris est, non in epicureis, non in stoicis, non in manichaeis, non in platonis. Ubi cumque etiam inveniuntur optima praecepta morum et disciplinae, humilitas tamen ista non invenitur. Via humilitatis hujus aliunde manat : a Christo venit. Haec via ab illo est, qui cum esset altus, humilis venit. Quid enim aliud docuit humiliando se, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis ?... Quid aliud docuit nisi hanc humilitatem ?... In hac ergo humilitate propinquatur ad Deum, quia prope est Dominus his qui obtiverunt cor » (*P.L.*, 36, 270).

3. Le P. R.-A. GAUTHIER, *op. cit.*, a signalé, pp. 422-423, en se référant à ce texte, que saint Augustin fut le premier parmi les Pères à affirmer la nouveauté chrétienne de l'humilité.

4. Bien illustrée par le fait que saint Augustin attribue à l'orgueil, selon un texte de l'Ancien Testament, d'être le principe du péché. Cf. *De civ. Dei*, XIV, 13 : « Porro malae voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia ? *Initium enim omnis peccati superbia est* (*Eccli.*, 10, 15). Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus ? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit cum sibi nimis placet » (*P.L.*, 41, 430). La *superbia* des païens porte le sens d'orgueil, de fierté hautaine, d'insolence fastueuse ; mais elle reste entièrement privée de la valeur religieuse dont la charge ici saint Augustin. On peut voir : *Dict. de théol. cath.*, t. XI, 2, Paris, 1932, art. : *Orgueil*, c. 1411-1412 ; R.-A. GAUTHIER, *op. cit.*, pp. 406-409.

4. Humilité et charité : voir ci-dessus, chap. IV, p. 37. Et encore : *Enarr. in ps.*, Ps. 141, 7 : « Nihil excelsius via caritatis, et non in illa ambulant nisi humiles » (*P.L.*, 37, 1837). Humilité et foi : v.g. *In Joannis evang. tractatus*, XI, 7 : « Fides enim humilitatem habet ; cognitio et immortalitas et aeternitas non habet humilitatem sed celsitudinem... Magnus est quod incipit a fide, sed contemnitur... Parum aliquid videtur fides credentium, non habes stateram unde appendas. Audi ergo quo perveniat, et vide quantum sit : sicut et ipse Dominus alio loco dicit : Si habueritis fidem sicut granum sinapis. Quid humilium, quid vehementius ? Quid minutius, quid ferventius ? Ergo et vos, ait, si manseritis in verbo meo, in quo credidistis, quo perducemini ? Vere discipuli mei eritis. Et quid vobis prodest ? Et cognoscetis veritatem » (*P.L.*, 35, 1690).

Lorsqu'il entreprend de rattacher l'humilité à son origine, saint Augustin ne fait jamais mention que du Christ. Le mystère de l'Incarnation et les expressions dont se sert l'Écriture pour nous le notifier rendent sensible cet abaissement inouï dont les païens assurément ne pouvaient avoir l'idée¹. Les gestes du Christ ont confirmé cette signification qu'il faut attacher à sa présence parmi nous². Sa doctrine en outre, illustrant son exemple ; l'objet privilégié qu'il lui a donné en voulant qu'on apprit à son école qu'il était doux et humble de cœur³ ; maintes paroles qu'il a prononcées pour exalter les petits et abaisser les grands, achèvent de faire de lui le maître et le docteur de l'humilité⁴. Saint Augustin ne se lasse pas de décerner ce titre au Verbe fait chair⁵. Il est à entendre dans un sens exclusif. Aucun autre que lui n'enseigne cette vertu, et s'il ne l'avait enseignée nous l'aurions ignorée à jamais. Car notre nature nous porte dans le sens opposé. Il ne se pouvait que les philosophes nous fissent cette recommandation puisque le vice dans lequel ils ont versé et qui empêche leurs vertus d'être vraies fut cet orgueil, que nous avons vu saint Augustin dénoncer plus haut. Nous irons donc jusqu'à dire qu'il y a rupture quant à ce point entre morale chrétienne et morale philosophique. L'inspiration est méconnaissable de l'une à l'autre. Nous appelons mal ce qu'ils n'ont cessé de poursuivre et bien ce à quoi ils ont répugné de toutes leurs forces⁶. Aussi la règle de la nouvelle doctrine ne sera-t-elle point en définitive

1. Le passage de l'ép. aux Philippiens, 2, 7-8, a inspiré maints développements de saint Augustin, v.g. *De sancta virg.*, 31, 31 ; *P.L.*, 40, 413.

2. Les conditions de sa naissance : *Sermo* 188, 3, 3 ; *P.L.*, 38, 1004. Son baptême par saint Jean Baptiste : *Sermo* 292, 4, 4 ; *P.L.*, 38, 1323. Le lavement des pieds au cours de la dernière Cène : *De sancta virg.*, 32, 32 ; *P.L.*, 40, 414. La passion : *Sermo* 160, 5 ; *P.L.*, 38, 876.

3. Le « Discite a me, quia mitis sum et humilis corde » (*Mt.*, 11, 29) a fait l'objet de maints commentaires de saint Augustin. On y observe toujours le même mouvement : Le Christ nous a enseigné non à créer le ciel et la terre, non à accomplir des miracles etc., mais ce qui concerne son abaissement ; à son école, il nous veut doux et humbles de cœur. Ainsi : *Sermo* 30, 7, 9 ; *P.L.*, 38, 191-192. *Sermo* 169, 1, 2 ; *P.L.*, 38, 441. *Sermo* 117, 10, 17 ; *P.L.*, 38, 671. Relevons ces belles exclamations dans le *De sancta virg.*, 35, 35 : « Hucce redacti sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi in te, ut hoc pro magno discamus a te, quoniam mitis es et humilis corde ? Itane magnum est esse parvum, ut nisi a te, qui tam magnus es, fieret, disci omnino non posset ? Ita plane. Non enim aliter invenitur requies animae, nisi inquieto tumore digesto, quo magna sibi erat, quando sana tibi non erat » (*P.L.*, 40, 416). Le « Confiteor tibi, Pater » (*Mt.*, 11, 25) est traité *ibid.* comme propre à révéler la grandeur d'origine du Christ, donc l'étendue de son abaissement. Dans *Ep.* 118, 3, 22, l'enseignement de l'humilité salutaire par le Christ est opposé à la fausse science des philosophes que certains se montrent si anxieux d'acquérir : « Huic humilitati saluberrimae, quam Dominus noster Jesus Christus ut doceret humiliatus est ; huic, inquam, maxime adversatur quaedam, ut ita dicam, imperitissima scientia, dum nos scire gaudemus quid Anaximenes, quid Anaxagoras, quid Pythagoras, quid Democrites senserint, et cetera hujusmodi, ut docti eruditique videamur, cum hoc a vera doctrina et eruditione longe absit » (*P.L.*, 33, 442).

4. Telles la première béatitude, les paroles prononcées sur le centurion et sur la chananéenne, la parabole du pharisien et du publicain, la comparaison des disciples avec un petit enfant, la réponse aux fils de Zébédée. *De sancta virg.*, 32, 32 ; *P.L.*, 40, 413-414.

5. Voir les lieux cités n. 3 où est commenté le « Discite a me », outre les passages relevés plus haut, chap. IV, p. 37, n. 2.

6. Rupture qu'illustre bien le passage du mot classique, *humilis*, *humilitas*, en son application morale, à l'usage augustinien : là, une condition modeste et basse, quelque chose de vil et de déprécié ; ici, une vertu.

leur enseignement, quelque usage que nous en fassions et quelque parti que nous en tirions, mais le Christ proposé à notre imitation comme à notre docilité. Nous relevons ce trait une première fois à l'occasion de l'écrit sur la virginité¹ ; nous le retrouverons plus loin dans un autre contexte (ci-dessous, chap. XII). Il définit l'autonomie du savoir moral en christianisme, puisque tout ce qui s'y trouve emprunté de la philosophie n'est reconnu valide qu'à la condition de s'accorder avec les leçons qu'a promulguées la souveraine autorité du Seigneur.

D'autres vertus se rencontrent sous la plume de notre Docteur, dont la philosophie morale ne semble guère avoir fait cas. La douceur ou mansuétude est jointe à l'humilité dans le verset évangélique sur lequel est si volontiers revenu saint Augustin². Il a surtout exalté l'obéissance, soit en liaison avec l'humilité chez le Christ³, soit comme vertu définie pour elle-même. Elle lui fut signalée principalement par le récit biblique du paradis et de la chute. Le commandement fait par Dieu à Adam et Ève de ne point manger du fruit de l'arbre avait pour fin de mettre en valeur le bien de l'obéissance. Car rien n'est plus décisif et capital pour la créature rationnelle que de tenir sa volonté soumise à la volonté du Créateur⁴. Où l'obéissance aussitôt est chargée d'une valeur religieuse. Elle est toute proche assurément de l'humilité, évoquant pour sa part le précepte où s'est exprimée cette fois l'autorité de Dieu⁵. Mais parce que l'autorité de Dieu au cours de l'histoire s'est exprimée de nouveau sous la forme des dix commandements comme

1. Ci-dessus, chap. IV. Voir aussi le passage du *De vera relig.* cité plus haut, chap. VI, p. 53.

2. Pag. préc., n. 3. Autre passage dans le même sens : *Exp. ep. ad Galatas*, 45 : « Primum enim et magnum munus est spiritus, humilitas et mansuetudo » (*P.L.*, 35, 2138. La *mansuetudo* est nommée par Cicéron, v.g. *De officiis* II, 9, 32. Elle est d'intérêt social. Elle est sans rapport avec l'humilité.

3. Le verset de saint Paul, *Phil.*, 2, 8, associait humilité et obéissance dans la passion du Christ. Autre exemple du rapprochement des deux vertus dans le Sauveur : *Sermo* 188, 3, 3 : « Vide, o homo, quid pro te factus est Deus : doctrinam tantae humilitatis agnosce, etiam in nondum loquente doctore. Tu quondam in paradiso tam facundus fuisti ut omni animae vivae nomina imponeres : propter te autem Creator tuus infans jacebat et nomine suo nec matrem vocabat. Tu in latissimo fructuosorum nemorum praedio te perdidisti, obedientiam negligendo : ille obediens in angustissimum diversorium mortalis venit, ut mortuum quaereret moriendo » (*P.L.*, 38, 1004).

4. Voir le *De Genesi ad litteram*, VIII, 6, 12 : « Oportebat autem ut homo sub Domino Deo positus alicunde prohiberetur, ut ei promerendi Dominum suum virtus esset ipsa obedientia, quam possum verissime dicere solam esse virtutem omni creaturae rationali agenti sub Dei potestate ; primumque esse et maximum vitium tumoris ad ruinam sua potestate velle uti, cujus vitii nomen est inobedientia. Non esset ergo unde se homo Dominum habere cogitaret atque sentiret, nisi aliquid ei juberetur » (*P.L.*, 34, 377). Semblablement : *Enarr. in ps.*, Ps., 70, II, 7 ; *P.L.*, 36, 897. *De pecc. mer. et rem.*, II, 21, 35 (avec l'expression de « pietas obedientiae ») ; *P.L.*, 44, 172. *De civ. Dei*, XIII, 20 (le commandement a été donné « propter commendandum purae et simplicis obedientiae bonum, quae magna virtus est rationalis creaturae sub Creatore Domino constitutae ») ; *P.L.*, 41, 394.

5. La désobéissance envers Dieu est signalée comme orgueil : *De Gen. ad litt.*, VIII, 14, 31 : « Nec fieri potest ut voluntas propria non grandi ruinae pondere super hominem cadat, si eam voluntati superioris extollendo praeponat. Hoc expertus est homo contemnens praeceptum Dei, et hoc experimento didicit quid interesset inter bonum et malum, bonum scilicet obedientiae, malum autem inobedientiae, id est superbiae et contumaciae, perversae imitationis Dei et noxiae libertatis » (*P.L.*, 34, 384). Avec l'obéissance et l'humilité, nous sommes à la toute première origine spirituelle de la religion,

des diverses prescriptions qui peuvent s'y rapporter, voici que la même obéissance religieuse est appelée à régner sur la totalité de la vie morale, conférant à celle-ci un caractère distinctif, où le soin philosophique de suivre la raison est résolument dépassé. Le fait biblique de l'intervention de Dieu comme dictant la loi morale et comme réglant, en maître et seigneur, les actions volontaires de sa créature, est par là enregistré. Il donne lieu à l'affirmation si fréquente où saint Augustin tient l'obéissance pour la mère, l'origine, la gardienne de toutes les vertus : car elle soumet la volonté aux préceptes quels qu'ils soient. Elle l'emporte du même coup sur toute vertu particulière, quelle que soit l'œuvre excellente où celle-ci incline¹.

La doctrine morale de saint Augustin nous est apparue d'emblée comme régie par la notion de béatitude. Voici que nous apercevons, avec les préceptes divins auxquels correspond l'obéissance, un principe d'organisation qui semble d'une autre nature comme il est d'une autre origine. D'une part, la vie morale est l'appétit d'une suprême perfection que les vertus préparent ; de l'autre, elle est soumission aux décrets du législateur divin dont il n'est point de vertu qui ne soit comprise sous son autorité. Mais nous ne pouvons oublier que la perfection de l'homme a été située en Dieu. Entre béatitude et charité, il y a l'affinité que nous avons maintes fois remarquée. Dès alors, la doctrine morale de saint Augustin s'est distinguée de la philosophie, dont elle gardait cependant la structure générale. La considération des préceptes et de l'obéissance n'introduit aucun trouble dans une doctrine ainsi comprise. Elle signale Dieu comme réglant la conduite dont il doit être le terme. Il prend soin de guider par ses lois la vie humaine dont il s'est constitué la fin. Puisque la béatitude n'emporte nullement l'autonomie de l'homme mais bien plutôt, peut-on dire, la

appelée à s'épanouir dans le culte extérieur et dont saint Augustin a amplement disserté, en insistant sur l'orientation vers le vrai Dieu qu'il importe de lui donner ; voir notamment *De civ. Dei*, X. La définition cicéronienne de la religion, *De inv.*, II, 53, 161, transcrite *De div. qu.* LXXXIII, qu. 31, 1 (*P.L.*, 40, 20) requiert à l'égard de la nature divine *cura et caerimonia*, le premier de ces deux mots signifiant le culte, le second la vénération due à l'excellence divine. Par rapport à cette très noble conception, la pensée augustiniennne signale l'approfondissement et l'affermissement que seule peut déterminer une révélation positive.

1. L'obéissance a été désignée comme vertu générale dans le *De bono conj.*, indiqué ci-dessus, chap. IV, p. 37. Elle s'entend comme obéissance aux commandements de Dieu. Sa supériorité sur la continence est celle d'une vertu contenant en soi de quelque façon, toutes les autres sur une vertu limitée à son objet particulier. D'où son titre de mère des vertus : « Omnium virtutum quodammodo matrem esse obedientiam » (*De bono conj.*, 23, 30 ; *P.L.*, 40, 393). Par là, saint Augustin peut sauvegarder la sainteté plus grande des patriarches bibliques : car s'ils n'ont point pratiqué de fait la continence virginale, ils en portaient en eux la disposition, prêts qu'ils étaient à observer toute volonté de Dieu. L'obéissance qu'ils ont montrée révèle de quelles vertus ils étaient capables : « Quam virtutem (l'obéissance) tanquam radicalement atque, ut dici solet, matricem et plane generalem sancti antiqui patres in opere exercuerunt » (*ibid.*, 24, 32 ; *P.L.*, 40, 395). De même : *Contra adversarium legis et prophetarum*, I, 14, 19 : l'interdiction de manger du fruit de l'arbre a été portée « ut obedientia commendaretur quae maxima est virtus et, ut sic dixerim, omnium origo materque virtutum in ea natura cui sic datum est arbitrium liberae voluntatis ut eam tamen necesse sit vivere sub potestate melioris » (*P.L.*, 42, 613). Et *De civ. Dei*, XIV, 12 : « Sed obedientia commendata est in praecepto (le précepte fait au premier homme), quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omniumque custos virtutum » (*P.L.*, 41, 420).

consommation de sa dépendance, quoi d'étonnant que la dépendance se vérifie dès le commencement et que l'homme ne cesse d'exercer ses vertus sous l'autorité de Dieu ? Le prix qu'attache saint Augustin à l'obéissance nous avertit de ce trait désormais ineffaçable de la doctrine chrétienne des mœurs. Tout reproche d'incohérence ou toute crainte de dualisme qu'inspirerait la juxtaposition de la béatitude et de l'obéissance comme notions capitales dans une théologie morale se dissipent, dès là qu'on s'avise que ce savoir en réalité est tout gouverné par l'unique objet divin — et telle est précisément la raison pour laquelle nous le dénommons théologie¹.

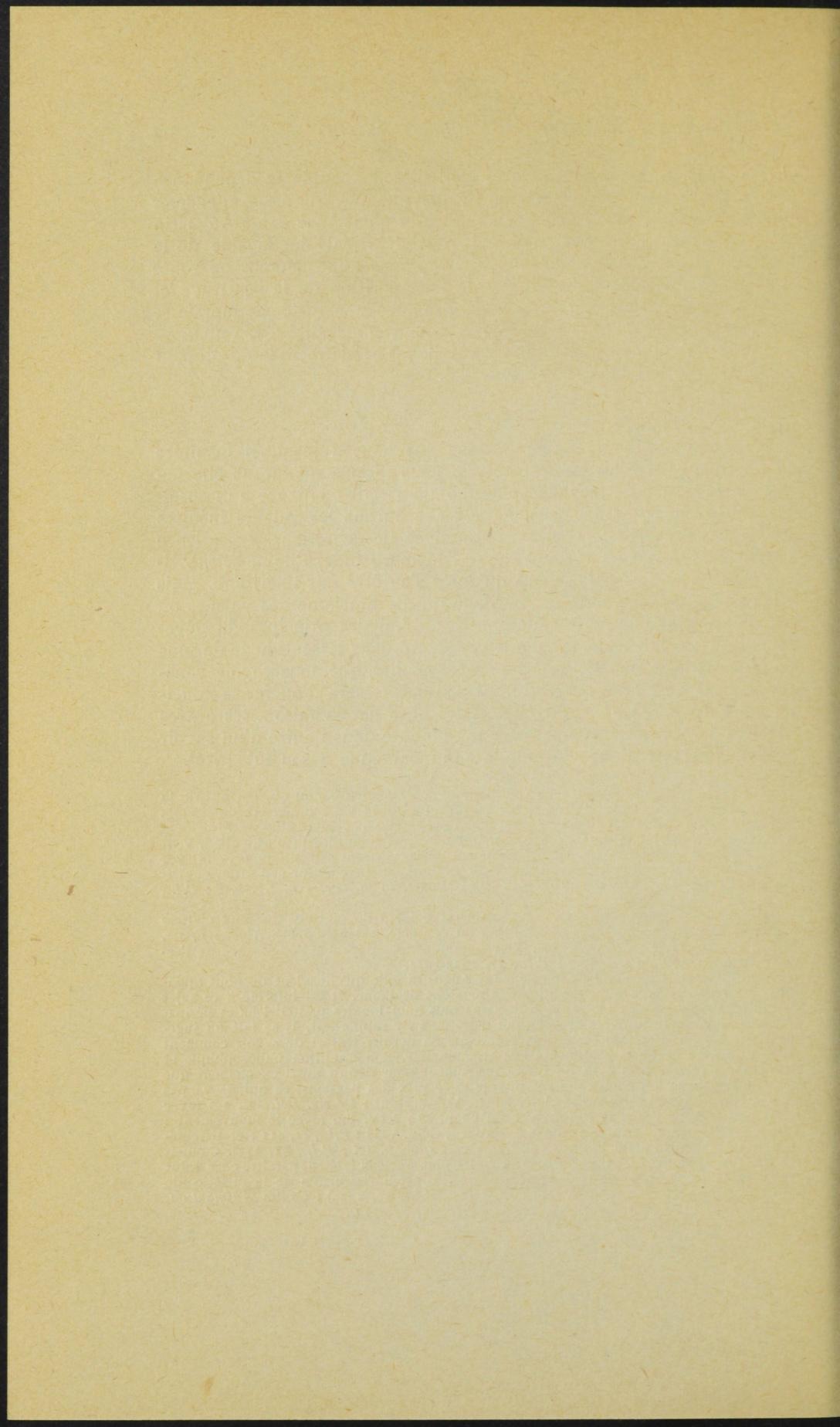
*
* *

Rassemblant les diverses réflexions que nous a jusqu'ici inspirées la doctrine augustinienne des vertus, nous dirions qu'autant elle accueille les vertus de la philosophie morale et fait confiance aux enseignements des auteurs païens, autant elle affirme les valeurs inédites que l'Écriture signale comme distinctives des chrétiens. La science chrétienne des mœurs vérifie l'une et l'autre attitude. Elle ne se substitue à l'éthique des philosophes qu'après s'en être fait l'héritière. Mais elle assume de telle sorte cet héritage qu'elle proclame des valeurs où les philosophes eussent été déconcertés. L'un des principes du développement de la théologie morale consistera dans le sentiment de plus en plus net chez les théologiens de cette dualité, que nous voyons constituée déjà chez saint Augustin. Et son succès sera d'opérer la conciliation entre des vertus qui, dictées les unes par la raison, les autres révélées par Dieu, sont appelées à se rejoindre dans l'unité d'un savoir accompli comme d'une vie morale enfin parvenue à son intégrité².

1. Il arrive que l'obéissance s'inscrive dans le schéma bien connu où, partant de la non connaissance de Dieu, l'homme, par la pratique de la vie morale, accède jusqu'à la sagesse : où l'obéissance, associée avec l'humilité, apparaît comme étape vers la béatitude : «...ne quisquam praeposterus, antequam habeat humilitatem obedientiae, velit ad altitudinem sapientiae pervenire... Sic homo ad oculorum sapientiam pervenit per obedientiam mandatorum... Custodienda est obedientia ut percipiatur sapientia, et percepta sapientia non est deserenda obedientia » (*Enarr. in ps.*, Ps. 118, XXII, 8 ; *P.L.*, 37, 1566).

De l'obéissance due à Dieu, saint Augustin est passé à l'obéissance due aux maîtres humains, voyant un bien dans la condition où l'on est de devoir obéir. Ainsi : *Enarr. in ps.*, Ps. 70, II, 2 ; *P.L.*, 36, 891. Voir notamment la page sur l'obéissance de l'esclave chrétien, *ibid.*, Ps. 124, 7 ; *P.L.*, 37, 1653-1654.

2. On illustrerait bien la position de saint Augustin telle qu'elle vient de nous apparaître en recueillant ce qu'il explique des passions de l'âme. Il est informé à ce sujet de l'intransigeance stoïcienne et de la doctrine plus humaine des platoniciens et péripatéticiens ; il connaît des mots de poètes et d'orateurs s'y rapportant. Il se fait un jugement sur ces philosophies. Mais il se préoccupe en dernier ressort de savoir comment parle l'Écriture et quels sentiments elle recommande. Son érudition philosophique et littéraire ne lui est plus à la fin qu'un instrument pour définir aussi exactement que possible l'appréciation chrétienne sur l'usage et le prix des passions, ce qui ne va pas sans la perspective ouverte sur la vie éternelle. Voir surtout : *De civ. Dei*, IX, 1-5 (avec le recours à l'enseignement scripturaire au chap. 5) ; XIV, 8-9 (avec le mouvement : « Haec locutio utrum Scripturis sanctis congruat », chap. VIII ; *P.L.*, 41, 411 ; et pareillement : « Apud nos autem juxta Scripturas sacras », chap. IX ; *P.L.*, 41, 314). Comparer *Ep.* 104, 4, 16 ; *P.L.*, 33, 394-395. Les écrits plus anciens laissent paraître chez saint Augustin une complaisance pour la répression des attendrissements de la miséricorde ou de la tristesse : *De mor. Eccl. cath.*, 27, 53-54 (*P.L.*, 32, 1333) ; *Contra Adimantum*, 11 (*P.L.*, 42, 142-143) ; *Conf.*, IX, 12, 31 (*P.L.*, 32, 776-777).



CHAPITRE XI

VERS LA CONSTITUTION SYSTÉMATIQUE DU SAVOIR MORAL

On a vu paraître les mots d'*uti* et de *frui* dans certains des textes précédemment cités. Le second possède une affinité manifeste avec l'amour et la béatitude¹. Pris ensemble, les deux termes sont appelés à acquérir chez notre Docteur une importance privilégiée. Le traité *De doctrina christiana* nous livre le résultat de ses réflexions sur l'enseignement chrétien². Il y définit une méthode générale d'intelligence de l'Écriture sainte — puisque la connaissance chrétienne s'entend toute référée à ce document de la révélation. Or, il le fait, en ce qui concerne la connaissance des réalités, traitée à part de celle des signes, à l'aide de la distinction maîtresse que traduisent l'*uti* et le *frui*. Du même coup, retenant et systématisant les idées mêmes qui nous ont intéressés dans les ouvrages jusqu'ici consultés, il engage la constitution du savoir spécial qui se nommera plus tard la théologie morale.

1. Ainsi *De mor. Eccl. cath.*, 3, 4 : « Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis ? Neque quisquam beatus est qui non fruatur eo quod est hominis optimum ; nec quisquam, qui eo fruatur, non est beatus » (*P.L.*, 32, 1312). *Ibid.*, 5 : « Quisquis autem de bono quo fruatur non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse qui potest ? » (*P.L.*, 32, 1312).

2. *De doctrina christiana*, Prol., 1 : « Haec tradere institui volentibus et valentibus discere, si Deus ac Dominus noster ea quae de hac re cogitanti solet suggerere, etiam scribenti mihi non denegat » (*P.L.*, 34, 15). Le sens du mot *doctrina* dans le titre ressort bien du texte *De civ. Dei*, XI, 25, cité ci-dessus, chap. VI, p. 54. L'ouvrage est du type des *institutiones* où le maître livre à qui voudra les appliquer les règles de son art. A la différence du *De catechizandis rudibus* il n'est point déterminé à l'usage des commençants, mais offre les moyens de fonder sur la Bible une culture complète et approfondie. L'ouvrage est partagé sur deux dates : de I à III, 25, 35, année 397 ; de III, 25, 35 à IV, fin, année 427. Dom D. DE BRUYNE, *Revue bénédictine*, 30 (1913), pp. 301 sq., a montré que la partie la plus ancienne du *De doctrina christiana* a été non seulement complétée mais revue et corrigée en vue de l'édition définitive. Les observations du savant auteur ne portent toutefois que sur les passages relatifs aux versions bibliques. Elles n'entraînent aucun changement en ce qui concerne la date à laquelle attribuer le premier livre avec la distinction qui nous intéresse. L'assiduité de la réflexion de saint Augustin sur le sujet dont il entreprend d'écrire fait l'objet encore d'une déclaration à l'entrée du corps de l'ouvrage, I, 1 ; *P.L.*, 34, 19.

En partageant l'ensemble des réalités en celles dont il faut jouir et celles dont il faut user, saint Augustin universalise une pensée que nous lui savons familière : car il professe l'existence d'un bien seul digne d'être voulu pour lui-même, auquel sont rapportés la multitude et la variété des autres biens, objets d'appétit, certes, mais dans une radicale subordination à l'égard du bien suprême. La correspondance est rigoureuse entre la fin dernière et l'acte du *frui*. Et la distinction présentement mise en œuvre signifie que les réalités temporelles ont à être traitées comme moyens et voies d'accès vers la possession de Dieu. La vie morale est soumise à cette structure primordiale. Sous les deux termes qu'il propose, nous constatons que saint Augustin comprend l'ensemble des réalités notifiées par les articles de foi. Car il suit de nouveau le développement du symbole, comme nous le lui avons vu faire plus haut en maintes occasions ; mais au lieu de considérer les articles tels qu'ils sont, il les répartit selon qu'ils désignent un objet de jouissance ou un objet d'usage. De Dieu et des Personnes divines, l'on ne peut que jouir ; et cette façon de présenter l'être divin conduit notre Docteur à répéter le thème qui lui est cher de la nécessité de la vie morale : car les bonnes mœurs ont raison et valeur de purification préparatoire à la pleine connaissance de la vérité, c'est-à-dire à la jouissance de Dieu¹. On ne parviendra à ce terme cependant qu'à la condition de passer par le Verbe fait chair : mystère de l'Incarnation, auquel se rattache l'ordre entier du salut tel que le représente la succession des articles subséquents : ils sont ici rappelés (car ce sont eux qu'on retrouve sous les libres explications de l'auteur) comme propres à guider l'usage des choses autres que Dieu par lesquelles le chrétien est mis en état de jouir de Dieu². L'intime conjonction s'observe derechef, dans cette partie de l'ouvrage, de la morale avec la foi, qui définit l'une des positions constantes de saint Augustin, sauf à signaler que les vérités crues sont d'emblée converties, peut-on dire, sous le régime de la distinction préalablement établie, en vérités morales.

Mais la même distinction est douée d'une plus spéciale efficacité. Énoncées les réalités dont on jouit et celles dont on use, l'auteur s'interroge sur l'homme qui exerce ces actes : lui-même, demande-t-il, dans quelle catégorie le classer ? Jouira-t-il ou sera-t-il de soi ? Sera-t-il à lui-même objet de jouissance et d'usage à la fois ? Où l'homme est

1. *Ibid.*, I, 10, 10 : « Quapropter, cum illa veritate perfruendum sit, quae incommutabiliter vivit... purgandus est animus, ut et perspicere illam lucem valeat, et inhaerere perspectae. Quam purgationem quasi ambulationem quamdam et quasi navigationem ad patriam esse arbitremur. Non enim ad eum, qui ubique praesens est, locis movemur, sed bono studio bonisque moribus » (*P.L.*, 34, 23). Voir les textes équivalents chap. I, p. 13, n. 1 ; p. 14, n. 1-2 ; p. 16, n. 3. Les images de la marche, de la navigation, de la patrie employées dans le texte cette fois citées invitent à en rapprocher *Conf.*, VIII, 8, 19, ainsi que *De civ. Dei*, IX, 17, où le P. P. HENRY, *op. cit.*, pp. 107 sq., a signalé une réminiscence certaine de Plotin, *Enn.*, I, 6, n. 8. L'idée familière à saint Augustin que l'on accède à Dieu omniprésent non selon l'espace mais selon les dispositions de l'âme, peut se réclamer semblablement de la philosophie néo-platonicienne, cf. *ibid.*, pp. 71-72.

2. *Ibid.*, 22, 20 : « In his igitur omnibus rebus (celles qu'a mentionnées le symbole), illae tantum sunt quibus fruendum est quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus ; ceteris autem utendum est, ut ad illam perfruitionem pervenire possimus » (*P.L.*, 34, 26).

soumis à une investigation propre. A la vérité, il était question de lui depuis le commencement, les actes de jouir et d'user, en fonction desquels furent considérés les articles de foi, appartenant manifestement au sujet humain. Mais saint Augustin à cet endroit opère une réflexion, dans le sentiment que l'homme est à juger selon les mêmes catégories qui viennent d'être appliquées aux autres réalités. « Car c'est une grande réalité que l'homme, s'écrie-t-il, fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, non en tant qu'il est renfermé dans un corps mortel, mais en tant qu'il l'emporte sur les bêtes par la dignité de son âme raisonnable¹. » Un mouvement semblable s'observait dans le *De moribus Ecclesiae catholicae* lorsque, ayant traité de ce qui doit être aimé, saint Augustin se retourne vers celui qui aime². Mais il est ici plus prononcé et plus solennel. Il introduit un ordre propre de considération. Car à la question posée, il est répondu que l'homme ne doit jouir de soi-même non plus que des autres, et c'est-à-dire qu'il ne doit aimer comme une fin nulle réalité en dehors de Dieu. Si grande et étonnante créature que soit l'homme, il ne peut que se référer à la seule réalité qui fut définie plus haut comme terme de jouissance. La loi invariable de la bonté humaine est qu'elle se prend de Dieu³.

Cette pensée ne nous est pas inconnue. Mais il est remarquable que saint Augustin l'exprime ici comme appartenant à l'étude de l'homme, dégagée, de la manière que nous avons vue, de l'exposition des vérités de la foi. A l'intérieur de la connaissance chrétienne, il apparaît que l'homme est promis à une recherche privilégiée, et qui sera inévitablement de nature morale. La règle qui précède en effet rejoint le commandement scripturaire de l'amour, duquel la totalité de nos amours reçoivent leur direction : du coup, le péril majeur se trouve écarté, où l'homme est tenté de rapporter à soi ce qui n'est dû qu'à Dieu. Aimer comme le prescrit l'Écriture garantit l'ordre des relations diverses que nous entretenons avec l'ensemble des choses, y compris la partie corporelle de nous-même qui tombe inévitablement sous notre amour. Les autres commandements de Dieu se ramènent à celui-là, ainsi que l'affirme l'Écriture même. Comme il rattachait les vertus à la charité, dans le *De moribus Ecclesiae catholicae* et d'autres écrits cités plus haut, de même réduit-il le grand nombre des préceptes au précepte capital dont il traite présentement. Nous savons déjà quelle insistance marque en ce sens l'*Enchiridion* (ci-dessus, chap. V, p. 48). Toute la morale consiste à bien aimer⁴. Le partage des actes humains

1. *Ibid.* : « Magna enim quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem Dei, non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis animae honore praecedat » (P.L., 34, 26).

2. *De mor. Eccl. cath.*, 26, 48 : voir ci-dessus, chap. VIII, p. 69, n. 1.

3. *De doct. christ.*, I, 22, 21 : « Tunc est quippe optimus homo, cum tota vita sua pergit in incommutabilem vitam et toto affectu inhaeret illi » (P.L., 34, 26). Selon la notion mise en œuvre dans cet ouvrage, saint Augustin fait valoir que la jouissance de l'homme par soi est une jouissance diminuée : « Et propterea jam cum defectu aliquo se fruitur ; quia melior est cum totus haeret atque constringitur incommutabili bono, quam cum inde vel ad seipsum relaxatur » (*ibid.*).

4. *Ibid.*, 27, 28 : « Ille autem juste (la notion élargie de justice) et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est : ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut

en jouissance et en usage permit à saint Augustin de le voir avec une extrême netteté. Mais que l'amour du prochain expressément commandé ne rivalise pas avec l'amour de Dieu comme principe souverain de la vie morale, l'auteur nous en avertit quand il signale, tout comme nous le lisions dans le *De moribus Ecclesiae catholicae*, que nous avons à faire en sorte que les autres hommes poursuivent la même fin que nous avons choisie pour nous¹. Il explique dans le même sens que jouir de l'homme (selon une expression qu'il estime autorisée, voir ci-dessous, p. 106, n. 3) ne s'entend bien que par rapport à Dieu, en sorte que la jouissance d'un tel objet, à proprement parler, n'est encore qu'un usage². Bien compris que Dieu est le seul dont nous devons jouir, on tient donc la clé de l'entière et universelle rectitude de l'homme. On ne le soustrait pas à sa condition naturelle, qui est de vivre avec lui-même et au milieu du monde. Sous prétexte de l'attacher à Dieu, on ne lui prescrit pas la fuite violente loin de tout bien créé. On lui accorde l'usage du monde et de lui-même. Mais en spécifiant que cet acte est un usage précisément, on le subordonne dans le moment même où on le permet. L'objet divin garde une valeur incomparable parmi tous les biens offerts à l'appétit de l'homme. Quelque adhésion qu'elle accorde aux réalités créées, cette créature ne jouira jamais que de Dieu. Il est admirable d'avoir dégagé de la complication de nos activités et de nos amours cette règle toute première. Elle traduit avec une simplicité géniale le principe gouvernant absolument la vie morale et que nous percevions comme diffus à travers l'œuvre augustiniennne.

Le même principe est appelé à fournir la clé de l'Écriture. Il n'est rien dit, en effet, dans les livres inspirés qui ne soit destiné à favoriser la dilection de Dieu et du prochain — cette dernière au rang et selon l'intention que l'on vient d'expliquer. Mieux vaut certes ne pas se tromper dans l'interprétation d'un passage particulier de l'Écriture : mais à supposer que l'on se trompe, cette erreur ne sera point pernicieuse pourvu que l'on tire du texte une pensée utile à l'édification de la charité³. Cette nouvelle affirmation ne laisse pas de causer quelque

diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut aequè diligat quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod aequè diligendum est » (*P.L.*, 34, 29).

1. *Ibid.*, 29, 30 : « Velle tamen debemus ut omnes nobiscum diligant Deum, et totum quod vel eos adjuvamus vel adjuvamus ab eis, ad unum illum finem referendum est » (*P.L.*, 34, 30).

2. *Ibid.*, 33, 37 (*P.L.*, 34, 33). On gardera présente cette explication pour rendre compte de la formule inattendue où saint Augustin lui-même donne pour objet à la jouissance celui qui en exerce l'acte et le prochain, outre Dieu qui seul est fin dernière : « Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum ; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum » (*De doct. christ.*, III, 10, 16 ; *P.L.*, 34, 72). Remarque cette association explicite du *frui* avec la charité.

3. Les formules sont nettes à souhait où est exprimé le rapport à la charité de l'Écriture et de la totalité de ses enseignements. *De doct. christ.*, I, 35, 39 : « Omnium igitur quae dicta sunt ex quo de rebus tractamus, haec summa est, ut intelligatur legis et omnium divinarum scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est et rei quae nobiscum ea re frui potest » (*P.L.*, 34, 34). *Ibid.*, 36, 40 : « Quisquis igitur scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut in eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit » (*P.L.*, 34, 34). *Ibid.*, 40, 44 : « Quapropter, cum quisque cognoverit *finem praeccepti esse*

surprise. Nous comprenions que l'homme et son activité fussent ordonnés comme à leur fin à l'objet de la charité. Mais en ramenant au même et unique terme la totalité de l'Écriture, n'est-ce point l'ordre de la connaissance dont saint Augustin supprime l'autonomie pour en faire une partie de la morale ? Il fait régner la notion de charité où nous aurions attendu celle de vérité. De l'une à l'autre certes il ne coupe pas la communication. Il veut, au contraire, que la foi soit droite pour que l'espérance soit légitime et la charité sûre¹. Mais il entend bien que la foi avec l'espérance aboutisse à la charité. Il ne porte point dans l'esprit l'idée d'une connaissance chrétienne qui serait à elle-même sa propre fin. Ne va-t-il pas jusqu'à écrire que l'homme qui prend son appui sur la foi, l'espérance, la charité, n'a plus besoin de l'Écriture pour lui-même mais seulement pour instruire les autres ?² Il ne s'agit en somme que de jouir de Dieu. La vie que nous aurions appelée spéculative n'est pas moins sous l'empire de cette fin absolue que la vie pratique.

En parlant de la sorte, saint Augustin nous comble au delà de ce que nous lui demandions, non sans quelque dommage pour l'objet même qui était en cause. Il engage si bien une théologie morale qu'il donne à la théologie tout entière une intention morale ; à peine forcerions-nous sa pensée en disant qu'une théologie est valable qui concourt à l'édification de la charité. Mais il rend difficile par là même le discer-

caritatem de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, omnem intellectum divinarum, scripturarum ad ista tria relaturus (il veut dire, se référant à la citation de saint Paul. *I Tim.*, 1, 5, la foi, l'espérance, la charité, celle-ci comme fin), *ad tractationem illorum librorum securus accedat* » (*P.L.*, 34, 36. Sur la réduction de la conscience à l'espérance, voir ci-dessous, chap. XII, p. 117, n. 1). *Ibid.*, II, 7, 10 : « Nam in eo se exercet omnis divinarum scripturarum studiosus, nihil in eis aliud inventurus quam diligendum esse Deum propter Deum et proximum propter Deum » (*P.L.*, 34, 39). *Ibid.*, III, 10 15 : « Non autem asserit (Scriptura) nisi catholicam fidem, rebus praeteritis et futuris et praesentibus. Praeritorum narratio est, futurorum praenuntiatio, praesentium demonstratio : sed omnia haec ad eandem caritatem nutriendam atque corroborandam, et cupiditatem vincendam atque extinguendam valent » (*P.L.*, 34, 71-72).

Le principe est également énoncé avec force de l'heureux correctif qu'apporte la charité aux erreurs commises sur la lettre de l'Écriture, *ibid.*, I, 36, 40 : « Quisquis vero talem inde sententiam duxerit ut huic aedificandae caritati sit utilis, nec tamen hoc dixerit quod ille quem legit eo loco sensisse probabitur, non perniciose fallitur nec omnino mentitur » (*P.L.*, 34, 34). La suite montre saint Augustin préoccupé de ne point encourager ce genre d'erreurs : il en dénonce les périls, même du point de vue de la charité. Mais il ne révoque pas son affirmation principale.

1. *De doct. christ.*, I, 37, 41 : « Nam si a fide quisque ceciderit, a caritate etiam necesse est ut cadat ; non enim potest diligere quod esse non credit. Porro si credit et diligit, bene agendo et praecipit morum bonorum obtemperando, efficit ut etiam speret se ad id quod diligit esse venturum. Itaque tria haec sunt quibus et scientia omnis et propheta militat, fides, spes, caritas » (*P.L.*, 34, 35). Il est certes important que saint Augustin marque le rapport des deux vertus subséquentes avec la foi. Voir encore plus bas, *ibid.*, 40, 44 : « Si enim fides nostra mendacio caruerit, tunc et non diligimus quod non est diligendum, et recte vivendo id speramus, ut nullo modo spes nostra fallatur » (*P.L.*, 34, 36). Son insistance principale n'en porte pas moins sur l'ordre de la foi (et de la vision qui doit lui succéder) à la charité.

2. *Ibid.*, 39, 43 : « Homo itaque fide, spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget scripturis nisi ad alios instruendos. Itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt... » (*P.L.*, 34, 36). Ici encore, la foi est associée avec la charité. Mais on avouera que ce texte n'invite pas à l'étude incessante des Écritures ; saint Augustin semble y accepter qu'un moment vient où, s'appuyant sur son acquis, on se contente de la foi qu'on a et l'on s'entretient dans l'espérance et la charité.

nement d'une partie proprement morale à l'intérieur d'une science théologique qui, de toute nécessité, déborde la considération de l'homme et ne s'intéresse point à Dieu ou aux œuvres divines de la même manière qu'elle détermine le bien et le mal de la créature spirituelle. Il y a chez saint Augustin un penchant certain à traiter de l'homme et à instituer à son sujet la considération morale¹ ; mais il est à ce point saisi par la prééminence de la charité que la distinction de la connaissance et de l'action n'y résiste pas et qu'il uniformise la théologie au moment où il allait la dédoubler. Telle est du moins l'intention visible en l'ouvrage dont nous nous occupons présentement. Elle a toute chance de précéder de l'âme la plus profonde de saint Augustin. Lorsqu'il distribuera plus tard sur la foi, l'espérance, la charité, la matière de son *Enchiridion*, il ne livrera pas seulement à la postérité l'ébauche d'une théologie morale, distinguée de la théologie dogmatique, comme nous l'avons signalé plus haut ; mais, cédant à la même inspiration que déclare le *De doctrina christiana*², nous comprenons présentement qu'il

1. Nous en relevons un exemple dans ce chapitre après avoir observé un mouvement analogue dans le *De mor. Eccl. cath.* (ci-dessus, p. 101, n. 1). On ne confondra pas cette prise en considération de l'homme comme principe de vie morale avec l'étude psychologique ou métaphysique de l'âme dont saint Augustin montre aussi avoir eu la curiosité. Le célèbre : « Noverim me, noverim te » (*Solil.*, II, 1, 1 ; *P.L.*, 32, 885) se réfère en sa première partie à la connaissance de la nature et de l'immortalité de l'âme (on y rattachera les déclarations analogues qui ont précédé dans le même ouvrage : « Deum et animam scire cupio », *ibid.*, I, 2, 7 ; *P.L.*, 32, 872. « Ut animas nostras et Deum simul concorditer inquiramus », *ibid.*, 12, 20 ; *P.L.*, 32, 880. « Animam te certe dicis et Deum velle cognoscere ? — Hoc est totum negotium meum. — Nihilne amplius ? — Nihil prorsus », *ibid.*, 15, 27 ; *P.L.*, 32, 883). Des écrits comme les *Soliloques*, le *De immortalitate animae*, le *De quantitate animae* répondent à ce genre de recherche (voir la liste des questions à traiter *De quant. an.*, 1, 1). Il faut ajouter toutefois que la considération spéculative de l'âme n'est jamais distante chez saint Augustin de la préoccupation morale. L'une conduit plutôt à l'autre et la connaissance de ce qu'est l'âme aboutit à une manière de vivre. Les *Soliloques* s'ouvrent sur l'aveu d'une inquiétude proprement morale (« Volventi mihi multa ac varia mecum diu, ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidve mali evitandum esset, ait mihi subito... », I, 1, 1 ; *P.L.*, 32, 869). Et le *De quant. an.* s'achève 33, 70-76, sur le tableau des ascensions qui, à travers une purification morale et intellectuelle à la fois, portent l'âme jusqu'à la plénière et bienheureuse connaissance de la vérité. Les mœurs bonnes présentées comme la conséquence de la parfaite connaissance de Dieu et de l'homme (non comme la voie d'accès vers elle, cf. ci-dessus, p. 00) dans le passage suivant *De utilitate credendi*, 12, 27 : « Sapientes voco... eos quibus inest, quanta inesse homini potest, ipsius hominis Deique firmissime percepta cognitio atque huic cognitioni vita moresque congruentes » (*P.L.*, 42, 84).

2. En ce sens, l'on remarquera que les rapports de la foi, de l'espérance, de la charité sont ainsi présentés dans l'*Enchiridion* que les deux premières sont surtout dites vaines sans la charité ; la nécessité de la foi pour les deux autres vertus y est plus faiblement indiquée. Voir ci-dessus, chap. V, p. 47, 1. Le thème du futur ouvrage est quasi énoncé lorsque saint Augustin remarque brièvement, à l'entrée de celui-ci, que saint Pierre fut envoyé vers le centurion Corneille afin que ce dernier « quid credendum, quid sperandum, quid diligendum esset audiret » (*De doct. christ.*, Prolog., 6 ; *P.L.*, 34, 18). En faveur de ce que nous venons d'avancer dans le texte, on peut remarquer que l'idée n'est point étrangère à saint Augustin de la philosophie comme ordonnée en ses trois parties (et non pas seulement en tant qu'éthique) à la fin de la béatitude. Il a ainsi compris la division de ce savoir dans le texte *De civ. Dei*, XI, 25, cité plus haut chap. VI, p. 54. De même, exposant l'ouvrage de Varron *De civ. Dei*, XIX, 1, 3, il attribue à cet auteur d'avoir ramené au désir d'être heureux la cause de la recherche philosophique : « Quandoquidem nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit : quod autem beatum facit, ipse est finis boni : nulla est igitur causa philosophandi nisi finis boni : quamobrem quae nullum boni finem sectatur, nulla philosophiae secta dicenda est » (*P.L.*, 41, 623). Le tableau de l'histoire de la philosophie, au livre V des *Tus-*

tendra à fournir aux théologiens de l'avenir la conception d'une doctrine universellement commandée par la charité. Plusieurs l'accepteront. Elle séduira de puissants esprits. Mais la science sacrée n'aura trouvé son statut définitif que le jour où, la charité retenue comme principe souverain de la vie morale, la connaissance de Dieu et de ses œuvres aura pu être dotée d'une valeur propre et poursuivie comme l'anticipation formelle de la béatitude : celle-ci en effet aura été définie en termes intellectuels et la jouissance de Dieu, mise par saint Augustin dans un relief privilégié, ne sera plus que l'accompagnement savoureux d'une possession identifiée avec la pure vision de l'essence divine¹.

*
* *

On est curieux de savoir d'où saint Augustin a reçu les notions de jouissance et d'usage dont il a tiré le parti et les conséquences que nous venons de dire. Son traité est tout ordonné à l'intelligence de l'Écriture. Mais est-ce de l'Écriture même qu'il a appris ce partage des réalités sur quoi il fonde et la vie morale et l'ordre de la connaissance chrétienne ? Dans le livre de la *Sagesse*, 2, 6, jouissance et usage sont employés parallèlement, référés l'un et l'autre aux biens de ce

culanes, I, 1 sq., invite à la même conception (voir notamment n. 2). Ailleurs, Cicéron relate que les stoïciens attribuent à la dialectique et à la physique la dignité de vertus, vu le précieux et indispensable concours apporté par ces connaissances à la vie morale (*De fin.*, III, 21, 72 — 22, 73). Epicure de son côté, selon le même auteur, voyait dans l'attitude morale une conséquence de la connaissance de la nature, c'est-à-dire de la philosophie physique (*ibid.*, I, 19, 64).

1. Il n'est du reste pas douteux qu'en cette forme définitive la théologie n'ait fait droit à d'autres éléments de la complexe doctrine augustinienne. La forte tonalité affective du *frui* n'a nullement empêché saint Augustin, nous le remarquons plus haut (chap. IX, p. 80, n. 3), de concevoir la béatitude en termes de connaissance. Semblablement, il a opéré, jusque dans le *De doct. christ.*, le net partage du contenu de l'Écriture en ce qui concerne la foi et en ce qui concerne les mœurs, celles-ci gouvernées par l'espérance et la charité, le croire constituant ainsi, semble-t-il, un ordre distinct de valeur (voir le texte, II, 9, 14, cité ci-dessous, chap. XII, p. 117). M. E. GILSON s'est efforcé d'évaluer, avec beaucoup d'attention, la part de la connaissance et de l'amour dans la béatitude selon saint Augustin, en conséquence la mesure d'efficacité qui reviendrait à la connaissance seule dans la conquête de la béatitude. Nous transcrivons ces formules qui rendent bien raison des réflexions que nous venons d'avancer dans le texte : « Puisqu'il s'agit finalement d'un bien à obtenir, la sagesse béatifiante ne saurait consister en une connaissance, si haute soit-elle... S'il est vrai de dire que connaître une chose par la pensée, c'est déjà la posséder, on ne peut dire que ce soit la posséder parfaitement que de la connaître. La pensée suffit à voir, elle ne suffit pas à aimer... La vérité même n'y est fin (dans la doctrine augustinienne) qu'en tant que bien, c'est-à-dire comme possédée plutôt que comme vue... Telle que saint Augustin la conçoit, la béatitude est donc strictement inséparable de la connaissance... Mais en même temps il apparaît que cette connaissance n'atteindrait jamais sa fin si elle n'était que connaissance... La fin dernière où nous conduit la sagesse est une connaissance qui permet et prépare la *fruition* de Dieu, joie en laquelle elle se consomme sans jamais parvenir à s'y consumer » (*op. cit.*, pp. 7-9).

Nous faisons allusion dans notre texte à la conception affective de la théologie, telle qu'elle sera puissamment représentée au XIII^e siècle par l'école franciscaine et ceux qui s'y rattacheront quant à ce point. Il appartient à saint Thomas d'Aquin de revendiquer la nature principalement spéculative de la théologie, par quoi se trouvait ménagée la constitution d'une partie pratique à l'intérieur de la science sacrée. L'étude de la pensée augustinienne telle que nous la poursuivons dans ce travail doit permettre de mieux comprendre et apprécier l'état de la théologie que fixa au terme d'une histoire mouvementée le génie de saint Thomas. Voir le chap. suivant.

monde comme des actes caractéristiques de l'impiété¹. Dans l'*Épître aux Hébreux*, II, 25, la jouissance est associée avec le péché, en opposition aux mauvais traitements que l'on subit avec le peuple de Dieu². Ni l'un ni l'autre de ces textes ne pouvaient inspirer saint Augustin, qui du reste ne les cite pas. En faveur de l'emploi qu'il fait de *frui*, il explique le mot de saint Paul à Philémon (v. 20) : « Ego te fruar in Domino », rapportant à Dieu la jouissance que le texte ordonne directement à une créature³. Manifestement, l'auteur n'a point reçu de là son vocabulaire. Ni davantage d'un autre endroit des épîtres, *I Tim.*, 6, 17, dont on constate qu'il lui a fait difficulté. La jouissance en effet y est attachée aux biens que Dieu donne en abondance à ses créatures. Entendons, explique notre Docteur, que Dieu s'est donné lui-même à nous pour que nous jouissions de lui ; et de justifier la substitution de Dieu à l'*omnia* du texte par un passage où saint Paul voulait que Dieu fût « omnia in omnibus »⁴. Loin qu'il doive à l'Apôtre le mot de *frui* dans le sens déterminé où il l'entend, nous observons bien plutôt que saint Augustin, dans ce cas comme dans le précédent, impose aux versets des épîtres une intention qu'ils ne portent point, mais par le moyen de laquelle il les range à sa propre définition. Le mot d'usage pareille-

1. Les verbes grecs sont ἀπολάβω et χρῶμαι. La traduction latine de notre Vulgate (antérieure à saint Jérôme) se lit : « Venite ergo et fruamur bonis quae sunt et utamur creatura tanquam in iuventute celeriter. »

2. Le substantif grec est ἀπόλαυσις, déterminé par l'adjectif πρόσκαιρος. Texte de la Vulgate : « ...magis eligens affligi cum populo Dei quam temporalis peccati habere iucunditatem. »

3. *De doct. christ.*, I, 33, 37 : « Cum autem homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris. Illo enim frueris quo efficeris beatus ; et ad eum te pervenisse laetaberis, in quo spem ponis ut venias. Inde ad Philemonem Paulus : Ita, frater, inquit, ego te fruar in Domino. Quod si non addidisset : In Domino, et : Te fruar tantum dixisset, in eo constituisset spem beatitudinis suae » (*P.L.*, 34, 33). Où nous voyons saint Augustin imposer son sens au mot innocemment employé par saint Paul (en grec ὀνίναμαι). Il confesse du reste dans la suite que le langage courant dit *jouir* là où lui-même tient qu'il faut dire *user*. Nous saisissons le passage d'un libre emploi des mots à leur acception technique. *Ibid.* : « Quanquam etiam vicinissime dicitur frui, cum delectatione uti. Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum necesse est gerat : per quam si transieris, eamque ad illud ubi permanendum est, retuleris : uteris ea, et abusive, non proprie, diceris frui. Si vero inhaeseris atque permanseris, finem in ea ponens laetitia tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es : quod non faciendum est nisi in illa Trinitate, id est summo et incommutabili bono » (*P.L.*, 34, 33). Semblablement dans un autre ouvrage, il marque la différence des deux significations, avec plus d'indulgence cependant pour la manière commune de parler — à laquelle lui-même avait cédé en disant de l'*usus*, compris comme l'ordre des actions volontaires, qu'il est à juger d'après son fruit : « Usus fructu iudicandus est. » Il s'en explique en ces termes : « Nec ignoro quod proprie fructus fruentis, usu utentis sit ; atque hoc interesse videatur, quod ea re frui dicimur quae nos non ad aliud referenda per se ipsam delectat ; uti vero ea re quam propter aliud quaerimus. Unde temporalibus magis utendum est quam fruendum, ut frui mereamur aeternis... Verumtamen eo loquendi modo, quem plus obtinuit consuetudo, et fructibus utimur et usibus fruimur. Nam et fructus jam proprie dicitur agrorum, quibus utique omnes temporaliter utimur. Hoc itaque more usum dixerim in his tribus quae in homine spectanda commonui, quae sunt natura, doctrina, usu » (*De civ. Dei*, XI, 25 ; *P.L.*, 41, 339). Voir encore ci-dessous, p. 109, n. 1.

4. *Sermo* 177, 8. Cité le verset susdit (« In Deo vivo, qui praestat nobis omnia abunde ad fruendum », en grec : εἰς ἀπόλαυσιν), saint Augustin commente : « Si omnia, quanto magis se ! Et vere ad fruendum ipse nobis erit omnia. Nam non mihi videtur dictum : « Qui dedit nobis omnia abundanter ad fruendum », nisi se ipsum. Videtur enim aliud esse uti, aliud frui. Utimur enim pro necessitate, fruimur pro iucunditate. Ergo ista temporalia dedit ad utendum, se ad fruendum. Si ergo se, quare dictum est omnia, nisi quia scriptum est : « Ut sit Deus omnia in omnibus » (*I Cor.*, 15, 28) ? » (*P.L.*, 38, 958).

ment a cours dans le Nouveau Testament en dehors de tout dessein systématique. Il ne rend point davantage raison du vocabulaire augustinien¹.

La distinction dont nous avons reconnu la netteté et l'importance chez notre Docteur est d'origine philosophique. Nous assistons à son élaboration dans l'une des études (antérieure au *De doctrina christiana*) qu'a groupées le recueil des *Quatre-vingt-trois questions*. Saint Augustin y part de l'honnête et de l'utile, notions familières au moyen stoïcisme et sur lesquelles sont construits aussi bien le *De officiis* de saint Ambroise que celui de Cicéron². Est honnête ce qui est voulu pour soi, utile ce qui est rapporté à quelque chose d'autre. Chacune des deux notions est à contenir en cette stricte signification, encore que l'honnête et l'utile dans la réalité ne se répugnent pas. L'une des intuitions morales essentielles de l'antiquité païenne se traduit en ces définitions que rapporte fidèlement saint Augustin. Il professe aussitôt l'équivalence du couple d'abord posé avec celui de *frui-uti*, le seul élément du plaisir faisant la différence du second au premier : on jouit de la chose dont on tire du plaisir, on use de la chose rapportée à celle-là d'où le plaisir provient³. Énoncée en ces termes, la distinction est érigée en principe de tout l'ordre moral, puisque le vice, déclare saint Augustin, consiste à vouloir user de ce dont il faut jouir (où l'honnête est avili jusqu'à l'utile) et jouir de ce dont il faut user (où l'utile est traité comme l'honnête), tandis que la vertu jouit et use en rapport avec les objets de chacun de ces actes (et c'est-à-dire qu'elle jouit de l'honnête et qu'elle

1. Le passage du Nouveau Testament le plus proche du sens que nous savons serait *I Cor.*, 7, 31 : « Et qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur », où le texte grec a deux verbes différents, *χρῶμαι* pour le premier, *καταχρῶμαι* pour le second, celui-ci exprimant l'idée de se servir à fond, jusqu'à épuisement. Telle n'est pas la manière chrétienne d'user de ce monde, et c'est bien ce que saint Augustin veut dire. Il a allégué ce texte contre le manichéens pour faire valoir que les chrétiens acceptent le monde et ses conditions sans détriment de leur vie spirituelle, mais il n'inscrit pas son explication sous la distinction que devait énoncer en termes formels le *De doctrina christiana*. Voir *De mor. Eccl. cath.*, 35, 77 ; l'opposition paulinienne y est ainsi interprétée : « ... quibus utique quamvis uterentur, non detinebantur, mortem pro salubri fide ac religione subierunt, demonstraveruntque infidelibus a se potius illa omnia quam se ab eis esse possessos » (*P.L.*, 32, 1343). Cf. *ibid.*, 80 (*P.L.*, 32, 1344).

2. La division du traité cicéronien, rattachée à l'enseignement de Panétius, est annoncée *De officiis*, I, 3, 9.

3. Un passage du *De civ. Dei* laisse voir que les deux mots ici adoptés par saint Augustin n'étaient point étrangers au langage philosophique. L'auteur rapporte en effet que, selon l'opinion de Varron traitant du souverain bien « in libro de philosophia », la vertu « omnia propter seipsam appetit simulque etiam seipsam : omnibusque simul et seipsa utitur, eo fine ut omnibus delectetur atque perfruatur... Haec enim (la vertu) bene utitur et seipsa et ceteris, quae hominem faciunt beatum, bonis. Ubi vero ipsa non est, quamlibet multa sint bona, non bono ejus sunt cuius sunt : ac per hoc jam nec ejus bona dicenda sunt, cui male utenti utilia esse non possunt. Haec ergo vita hominis, quae virtute et aliis animi et corporis bonis, sine quibus virtus esse non potest, fruitor, beata esse dicitur... Bene autem currere, pulchrum esse corpore, viribus ingentibus praevalere et cetera hujusmodi talia sunt ut et virtus sine his esse possit et ipsa sine virtute : bona sunt tamen ; et secundum istos etiam ipsa propter se ipsam diligit virtus, utiturque illis et fruitor, sicut virtutem decet » (*De civ. Dei*, XIX, 3, 1 ; *P.L.*, 41, 626. La mention du « livre de la philosophie » se lit un peu plus haut, c. 1, 1 ; *P.L.*, 41, 621). On serait enclin à dire que saint Augustin s'est emparé de ce vocabulaire engagé dans les discussions sur le souverain bien et qu'il lui a donné une rigueur qui manifestement fait défaut encore chez Varron.

use de l'utile)¹. Mais qu'appellera-t-on honnête, qu'appellera-t-on utile ? Raisonnant en platonicien, saint Augustin, à ce point de sa recherche, identifie l'honnêteté avec la beauté invisible et spirituelle, cause exemplaire de tout ce qui est visiblement beau, mais pure des éléments qui font que certaines choses belles ne sont pas honnêtes. De même, il ne manque pas de choses visibles qui sont utiles ; l'utilité cependant dont elles participent est invisible et notre Docteur la nomme curieusement la divine providence, indiquant, semble-t-il, que tout ordre des choses à un bien relève du sage gouvernement de l'auteur du monde. On jouira donc des beautés invisibles, sans qu'il soit certain que la jouissance puisse porter sur toutes indistinctement (seules en tout cas méritent le nom d'honnêtes celles dont on doit jouir). Quant aux choses utiles, on usera de chacune en rapport avec son utilité. L'usage signale la référence à sa fin de la chose dont on use ; et c'est pourquoi il n'appartient qu'aux êtres raisonnables — tandis que la jouissance se dirait assez bien même chez les animaux. Là où fait défaut le bon ordre à la fin, il y a abus plutôt qu'usage, puisqu'on ne retire d'un tel acte aucune utilité. De soi, l'usage bien entendu implique rectitude.

Tout est prêt avec ce qui précède pour avancer les déterminations définitives. Il parlait de beautés invisibles ; saint Augustin prononce maintenant le nom qui les contient en les simplifiant : Dieu, dit-il, est celui dont il faut jouir. Le principe est par là déclaré qui fonde tout ce qui est honnête et justifie en dernier ressort ce mouvement de l'appétit en quête d'un bien qui ne soit pas rapporté à un autre bien. Nous rejoignons par la voie du *frui* le même terme qui était atteint plus haut par la voie de la béatitude ; aussi bien, le mot de vie bienheureuse figure-t-il dans le présent contexte. L'interprétation chrétienne du platonisme explique ce passage auquel nous assistons de ce qui n'était encore qu'une Idée à la réalité substantielle de Dieu. La brève mention de la création (« ut eo fruatur a quo etiam facta est ») révèle bien l'influence qui agit sur l'esprit de saint Augustin dans le moment même où il ne semble que philosopher. Telle sera donc la jouissance : acte souverain et jalousement réservé, qui a de quoi commander certes la totalité de l'ordre moral. Et voici quel sera l'usage. La raison y préside, comme on a dit, et le mot de vertu en somme ne désigne rien d'autre que la perfection de cette faculté rendue propre à user de toute chose. Remarquons cet aspect de la pensée augustinienne : il équilibre l'insistance sur l'amour et prépare cette reconnaissance de la prudence

1. La triple distinction du bien en honnête, utile, délectable, dont on voit qu'elle ne coïncide plus avec celle de saint Augustin et de ses sources philosophiques, a été obtenue par la disjonction du délectable d'avec l'honnête et l'utile, qui ne laissent pas néanmoins de la comporter, l'honnête de soi, l'utile par rapport à l'honnête. Elle marque bien que le délectable peut être recherché par le sujet en dehors de l'utile et de l'honnête. Mais elle a l'inconvénient de ne point exprimer le lien objectif de l'honnête et de l'utile avec le délectable, qui est l'affirmation primordiale de saint Augustin. Voir saint THOMAS d'AQUIN, *Somme théologique*, Ia P., qu. 5, art. 6, ad 2m. — Signalons que la traduction augustinienne de l'honnête en *frui* prend d'avance la valeur d'un refus opposé à toute prétention de concevoir la morale chrétienne selon la forme d'un pur devoir et la charité sous l'espèce d'un « pur amour ».

comme vertu intellectuelle, à laquelle d'autres ouvrages, nous l'avons observé, eussent plutôt fait obstacle. Entre amour et raison au fond il n'y a pas conflit. Mais il appartiendra à une théologie morale accomplie de les ajuster exactement l'un à l'autre, sans détriment de la spécificité intellectuelle, sans diminution de la primauté de la charité. Saint Augustin ouvre du moins la voie vers ces achèvements. La raison donc use tout d'abord d'elle-même, pour se donner l'intelligence de Dieu comme de celui dont il faut jouir. Elle use des créatures humaines pour faire société avec elles, des créatures inférieures pour les dominer. Elle dirige de telle sorte les diverses activités de la vie qu'elles tendent à Dieu, évitant de les rapporter à soi-même et d'inaugurer par l'orgueil cet envers de la béatitude qui se nomme la misère. Elle use de ce qui est corporel, soit qu'on entretienne son propre corps pour exercer la bienfaisance, soit qu'on prenne ce qui convient à la santé et qu'on rejette ce qui lui nuit, soit qu'on supporte ce qui exerce la patience, soit qu'on ordonne ce d'où résulte la justice, soit que l'on considère ce qui peut informer de la vérité, soit même qu'on s'abstienne de ce qui troublerait la tempérance. La réalité tout entière, Dieu mis à part, est comprise dans ce qui vient d'être dit : il n'y a pas à user d'autre chose. Du même coup, sont mises en œuvre les différentes vertus, que l'on reconnaît facilement dans le tableau qui précède, celles qui intéressent proprement les mœurs, celles qui concernent aussi la connaissance, faute de quoi les mœurs ne seraient pas bien conduites. La totalité de la vie humaine est de ce fait conçue comme un usage, au sens plus haut expliqué de ce mot. Elle se déploiera sous les formes les plus variées, mais elle sera assurée en même temps de sa rectitude parce qu'il n'est rien que la raison n'ordonne à Dieu, terme dernier et indépassable de toute aspiration de l'appétit. Pourvu qu'il sache de quoi jouir, l'homme détient le principe universel de sa moralité¹.

1. *De div. qu.* LXXXIII, qu. 30 ; *P.L.*, 40, 19-20. Nous avons suivi ce texte, à nos yeux décisif, en essayant d'en marquer les articulations et d'en dégager la signification. L'une des idées qu'il exprime se lit au livre I *De libero arbitrio*, 16, 35, à l'occasion de la définition du péché : « Est ita ut dicis et assentior ; omnia peccata hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur. Quae quanquam in ordine suo recte locata sint et suam quamdam pulchritudinem peragant : perversi tamen animi est et inordinati eis sequendis subijci, quibus ad nutum suum ducendis potius divino ordine ac jure praelatus est » (*P.L.*, 32, 1240. Le mot d'usage avait été employé un peu plus haut, 15, 33, pour traduire l'acte relatif aux réalités temporelles, bon ou mauvais). Au livre II du même ouvrage, la raison droite et les vertus sont caractérisées comme échappant au mauvais usage, 18, 50 : « Intueris enim justitiam qua nemo male utitur. Haec inter summa bona quae in ipso sunt homine numerantur, omnesque virtutes animi quibus ipsa recta vita et honesta constat. Nam neque prudentia neque fortitudine neque temperantia male quis utitur : in his enim omnibus, sicut in ipsa etiam quam tu commemorasti justitia, recta ratio viget, sine qua virtutes esse non possunt. Recta autem ratione male uti nemo potest » (*P.L.*, 32, 1267).

Dans l'œuvre de saint Augustin postérieure au livre I *De doctrina christiana* peuvent être relevés, outre les endroits cités, comme intéressant la distinction qui nous occupe, les passages suivants. *De bono conjugali*, 9, 9 : les biens divisés en ceux qui se suffisent et ceux qui n'ont de prix que par rapport à de tels biens. Dans la seconde catégorie, le bon et le mauvais usage sont déterminés selon qu'est respecté ou violé l'ordre naturel aux biens qui se suffisent : « His itaque bonis quae propter aliud necessaria sunt, qui non ad hoc utitur propter quod instituta sunt, peccat... Quisquis vero eis propter hoc utitur propter quod data sunt, bene facit » (*P.L.*, 40, 380). *Ep.* 140 (412), 2, 4 : où

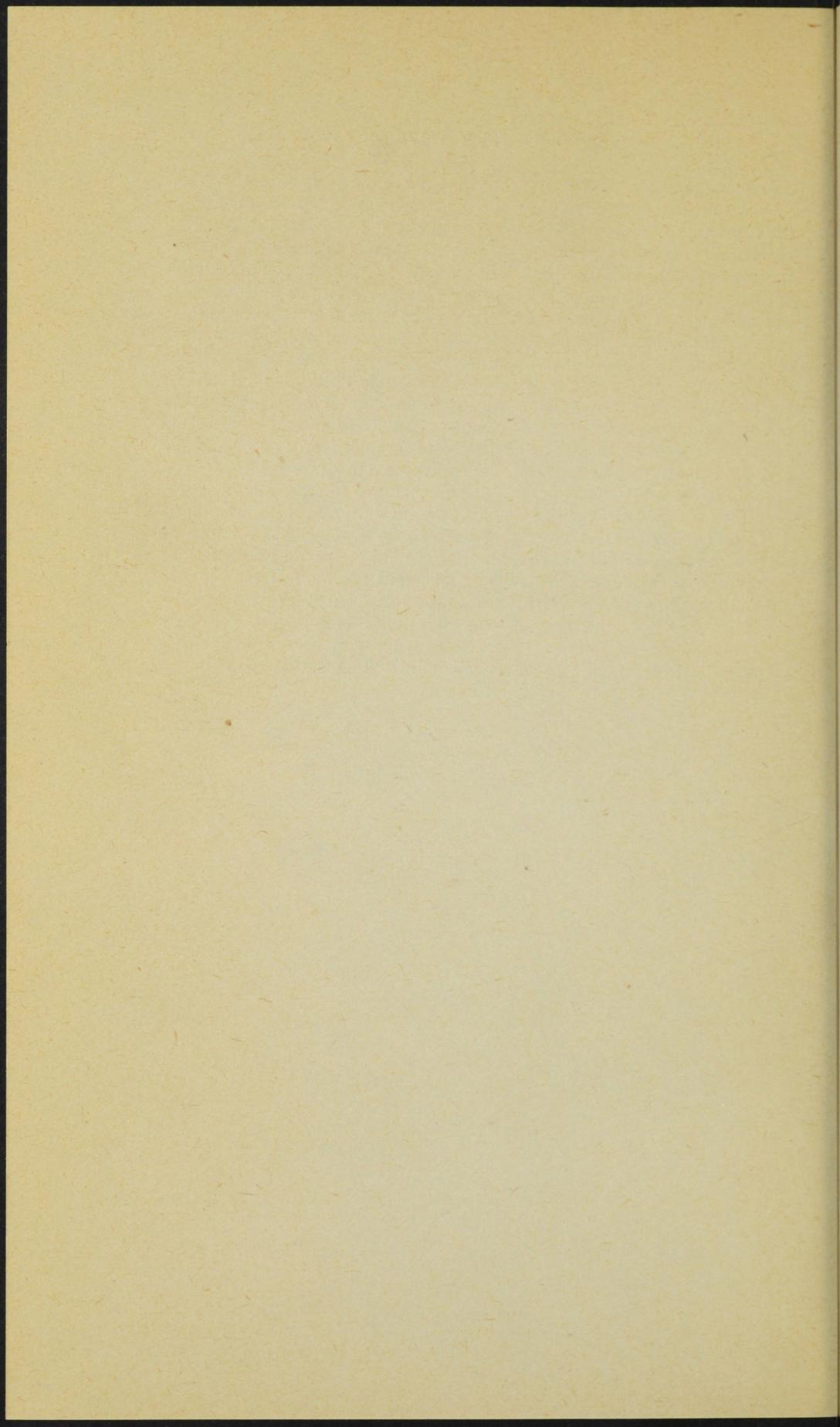
Une recherche d'ordre philosophique, guidée il est vrai par ses certitudes chrétiennes, a donc conduit saint Augustin à ce partage de la réalité et de l'activité humaine selon lequel s'obtient, nous disait-il, l'intelligence dernière de l'Écriture. Rattaché à ses origines, le livre I *De doctrina christiana* constitue le témoignage de l'unification opérée dans l'esprit de son auteur entre la tradition de la philosophie morale et les exigences propres du christianisme. Les divers ouvrages de saint Augustin se ressentent tantôt de l'une tantôt de l'autre de ces deux sources de sa pensée. Mais ils convergent vers l'accord que nous venons de constater. La structure essentielle de la vie humaine et de l'œuvre morale reste chez le Docteur chrétien ce qu'elle fut chez les philosophes dont il agréa les leçons. Elle se prêtait admirablement à l'affirmation spécifiquement chrétienne qui fait de Dieu l'objet de la béatitude et subordonne à la fin suprême de la vie éternelle l'ensemble des vérités comme des commandements où s'est exprimée la révélation. Les vertus mêmes que la philosophie n'avait point recommandées, que la conduite des philosophes, nous l'avons admis, avait été jusqu'à contredire, ne laissent pas de s'inscrire harmonieusement à l'intérieur d'une vie dont l'explication se prend de Dieu. Et l'admirable, encore une fois, est que Dieu explique la vie humaine au titre de ce souverain bien que tout le soin des philosophes avait été de rechercher et en fonction duquel ils organisèrent la vie morale.

Au lieu d'être soumis à deux savoirs incompatibles, le fidèle est par là autorisé à assumer dans le sens de sa foi les données qu'il a reçues de la philosophie. Le suréminence de l'affirmation chrétienne n'en souffre nullement, puisque c'est elle dont il s'inspire. Nul ne doutera que le langage de saint Augustin ne respecte la pureté et l'intégrité

l'uti est présenté comme l'usage ordonné des créatures. Les créatures sont bonnes ; elles intéressent notre bonheur ; mais la règle essentielle de leur usage est qu'elles soient tenues à leur rang, les moindres soumises aux plus hautes, toutes mises au service de Dieu (le mot de justice, nous l'avons remarqué, couvre quelquefois chez saint Augustin la même idée). Il est envisagé dans ce texte un mauvais usage, où l'ordre susdit n'est pas respecté (*P.L.*, 33, 539). *De Trinitate*, X, 10, 13 : définition des deux actes, sans détermination de leurs objets. La vie humaine n'est vicieuse et coupable que pour avoir perverti l'un et l'autre (*P.L.*, 42, 981). *Ibid.*, 11, 17 : le *frui* présenté comme une différence spécifique de *l'uti*, qui est générique. Les deux actes ont en commun d'assumer quelque chose comme objet de libre volonté ; le *frui* se distingue comme un usage accompagné de joie, le bien voulu étant réellement possédé. Quiconque jouit, use ; mais quiconque use, ne jouit pas. Trace, jusque dans l'emploi technique des deux mots, de la confusion où les tient le langage courant (*P.L.*, 42, 982-983). *De civ. Dei*, XIX, 10 : la vertu vraie se distingue de la vertu (sans épithète) en ce qu'elle réfère à la fin de la vie éternelle et les biens dont elle use comme il faut et soi-même. On semble concéder un bon usage qui ne serait pas encore associé au mouvement de la volonté vers la jouissance de Dieu (*P.L.*, 41, 636). Voir au chap. IX, nos remarques sur la conception augustinienne de la vertu. *Enarr. in ps.*, Ps. 121, 3 : jouir de Dieu. La perversion est de jouir de soi : péché d'orgueil (*P.L.*, 37, 1620).

Le P. F. CAYRÉ a attiré l'attention sur l'importance de la distinction *frui-uti* et indiqué les lieux où elle se rencontre, dans une note de *L'Année théologique*, X (1949), pp. 50-53 ; reproduite dans : *Œuvres de saint Augustin* (Bibl. augustin.), t. XI, pp. 558-561. N. ABERCROMBIE, *op. cit.*, p. 35, a rattaché la rubrique *frui-uti* à l'éthique stoïcienne, qu'il illustre par l'épître 74 de Sénèque (où l'usage des *commoda* est distingué de l'attachement qu'on y aurait pour eux-mêmes). En alléguant la distinction de l'honnête et de l'utile, nous croyons avoir rencontré la donnée philosophique qui représente l'origine formelle du couple augustinien.

de l'évangile. Mais pour s'être conformé à l'ordre de la raison, il s'impose à l'esprit comme l'expression de la vérité complète à laquelle est accordée une adhésion sans partage. Comme il n'est point possible de régler sa vie selon deux ordres de préceptes, ainsi fallait-il que la doctrine morale du christianisme tînt lieu de la philosophie qui s'était constituée dans le monde antique maîtresse de vertu ; et puisque cette philosophie possédait sa vérité, elle devait être, non point éliminée, mais, comme nous disions, assumée et transposée, voire résolument accommodée, à l'avantage même de la perfection désormais requise de l'homme. L'œuvre de saint Augustin signale l'accord opéré en ces termes. Elle nous fait assister au grand et capital événement de la conversion au christianisme de l'éthique païenne. Elle marque du même coup l'entrée en ce monde de la théologie morale. Non que la formule soit avec l'œuvre augustinienne définitivement acquise selon laquelle se définit le statut théologique d'une science des mœurs. Mais le principe est proclamé et appliqué de la coopération du savoir philosophique à l'établissement d'une morale inspirée de la révélation. Si haute et inouïe que soit la destinée du chrétien, la raison permet d'en rendre compte et de la préparer à quelque titre, tout comme la raison éclaire de quelque manière les vérités proposées par Dieu même à l'assentiment du fidèle. La même méthode est applicable à l'ordre entier de la connaissance chrétienne. Il nous reste à recevoir les derniers éclaircissements qu'est prêt à nous fournir sur ce sujet saint Augustin.



CHAPITRE XII

SCIENCE AUGUSTINIENNE ET THÉOLOGIE

La recherche de saint Augustin, multiple en ses objets immédiats mais étonnamment unifiée en ses grandes inspirations, l'a conduit à l'établissement d'un couple nouveau qui doit confirmer pour nous les conclusions engagées dans la distinction de *frui* et de *uti*. Dissertant de l'âme humaine et de sa structure, notre Docteur, en quête d'analogies trinitaires, en vint à reconnaître une fonction de la raison relative aux réalités temporelles, dont il marque combien elle diffère de la fonction de la même raison relative aux réalités éternelles. La condition de la vie présente met l'homme en rapport nécessaire avec ce monde. Il en use et le gouverne (tout de suite reparait le mot qui nous est familier) selon sa faculté rationnelle. Mais la distance des réalités invisibles aux visibles, l'opposition même selon laquelle il les conçoit d'ordinaire, persuadent à saint Augustin qu'autre chose est de contempler ce qui ne change pas, autre chose d'agir au sein du corporel, du mouvant, du périssable. Son analyse prend appui sur le récit de la *Genèse* allégoriquement interprété. Comme Eve fut tirée d'Adam, sans dommage pour l'unité de la nature humaine, ainsi la fonction temporelle de la raison est-elle déduite et dérivée de sa fonction contemplative, sans rupture introduite dans l'unité de cette faculté spirituelle. Mais comme Eve et Adam sont deux, ainsi faut-il distribuer la raison sur deux ordres distincts d'opérations. L'insistance sur la communauté d'origine doit permettre à saint Augustin de maintenir subordonnée à la raison supérieure l'activité de l'inférieure, en sorte que jamais les réalités temporelles ne passent au rang de fin et que l'homme ne s'engage en elles sans réserve : où nous reconnaissons l'une des significations du couple précédemment étudié ; mais la dualité de l'homme et de la femme justifie le partage d'emplois qui vient d'être opéré¹.

1. *De Trin.*, XII, 3, 3 : « Illud vero nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale

La fonction temporelle de la raison a été présentée d'emblée comme consistant dans l'action¹. Elle ne tarde pas cependant à être définie en termes intellectuels. Le nom de science lui est attribué, comme celui de sagesse désigne la fonction intéressant les réalités éternelles². Ce vocabulaire a son origine certaine dans l'Écriture. Et selon les textes auxquels il pense, notre Docteur donne à la science une acception péjorative ou une acception honorable. Puisque la science enflie, selon saint Paul, il avertit qu'on prenne soin de la mettre au service de la charité, faute de quoi, perdant son utilité, elle est vaine et pernicieuse³ ; à moins qu'il ne dénonce sous le même nom une telle convoitise de l'expérience des choses sensibles que l'on verse dans le péché, tandis qu'il associe à la sagesse la charité du verset paulinien⁴. La pensée rejoint cet « abus » contre lequel il mettait en garde dans un autre contexte ; le péché est de même coupe dans les deux cas, quoique présenté ici comme un goût démesuré de sentir, non soumis à la rectification de la sagesse. La position de la science, aux confins du royaume des biens temporels qui sollicitent la concupiscence, signale le péril auquel est sujette cette fonction ; et l'allégorisme biblique continue de soutenir à ce point les

quidem est, sed ex illa rationali mentis nostrae substantia, qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati, tanquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est... Mentis nostrae, qua supernam et internam consulimus veritatem, nullum est ad usum rerum corporalium, quantum naturae hominis satis est, simile adiutorium ex animae partibus quas communes cum pecoribus habemus. Et ideo quiddam rationale nostrum, non ad unitatis divortium speratum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in sui operis disperitum officium » (P.L., 42, 999). *Ibid.*, 4, 4 : « Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo, quae commemoravi, nisi per officia geminamus » (P.L., 42, 1000). *Ibid.*, 12, 19 : dans ce qui précède, l'auteur a montré « quoddam rationale conjugium contemplationis et actionis, officis per quaedam singula distributis, tamen in utroque mentis unitate servata » (P.L., 42, 1008).

Le sens de l'unité sauvegardée entre les deux fonctions ressort bien du texte suivant, dont nous avons relevé plus d'un équivalent ci-dessus : « Apparet tamen, cum secundum Deum vivimus, mentem nostram in invisibilia ejus intentam, ex ejus aeternitate, veritate, caritate, proficenter debere formari ; quiddam vero rationalis intentionis nostrae, hoc est ejusdem mentis, in usum mutabilium corporaliumque rerum, sine quo haec vita non agitur, dirigendum : non ut conformemur huic saeculo, finem constituendo in bonis talibus et in ea detorquendo beatitudinis appetitum ; sed ut quidquid in usu temporalium rationabiliter facimus, aeternorum adispiscendorum contemplatione faciamus, per ista transeuntis, illis inhaerentes » (*ibid.*, 13, 21 ; P.L., 42, 1009).

Selon sa propre déclaration, *ibid.*, 13, 20 (P.L., 42, 1008-1009), saint Augustin est le premier, dans l'histoire de l'exégèse, qui, entre l'esprit et les sens, figurés respectivement par Adam et Eve, ait introduit, en rejetant sur le serpent la représentation des sens, la fonction temporelle de la raison, pour la figure de quoi Eve est rendue disponible. L'*adiutorium simile sibi* de la *Genèse* (2, 18) l'a dissuadé de voir dans la femme le symbole des puissances sensibles, qui sont communes à l'homme et aux animaux.

1. Remarquer les mots par lesquels elle est désignée dans les citations de la note précédente. Dans la suite du premier de ces textes, la distinction des deux fonctions est exprimée comme celle de l'*intellectus* et de l'*actio*, du *consilium* et de l'*executio*, de la *ratio* et de l'*appetitus rationalis*.

2. Outre *scientia*, saint Augustin dit équivalement *ratio scientiae*, *scientia actionis* (*ibid.*, 12, 17 ; P.L., 42, 1007).

3. *Ep.* 55 (400), 21, 39 : « Sic itaque adhibeatur scientia tanquam machina quaedam, per quam structura caritatis assurgat quae maneat in aeternum, etiam cum scientia destruetur ; quae ad finem caritatis adhibita multum est utilis ; per se autem sine tali fine, non modo superflua, sed etiam perniciosa probata est » (P.L., 33, 223). Ces paroles commentent *I Cor.*, 8, 1, avec une allusion à *I Cor.*, 13, 8.

4. *De Trin.*, XII, 11, 16 : « Cum enim neglecta caritate sapientiae, quae semper eodem modo manet, concupiscitur scientia ex mutabilium temporaliumque experimento, inflat, non aedificat » (P.L., 42, 1007).

déductions de saint Augustin¹. Mais il est aussi une signification bonne de la science. Elle ressort d'un passage du livre de *Job* où, la sagesse ayant été identifiée avec la piété, il est attribué à la science de s'abstenir du mal. Cette désignation marque nettement le rapport de la science à l'action. Et se souvenant que l'action droite s'accomplit selon le mode des quatre vertus, saint Augustin donne de la science dont il parle cette définition, où les éléments philosophiques se fondent le plus naturellement du monde avec la notion que vient de lui suggérer l'Écriture : « Et donc tout ce qui est en nous action prudente, forte, tempérante et juste, relève de cette science ou discipline par laquelle notre action évite le mal et poursuit le bien ; en relève, en outre, tout cela que recueille la connaissance historique en fait d'exemple à éviter ou à imiter comme en fait d'informations nécessaires relativement aux choses de toute sorte se prêtant à notre usage². » Sous le nom de science ainsi commenté, nous avons affaire manifestement avec la connaissance morale, où la raison informée du bien et du mal dirige l'exercice des vertus, faisant en sorte que véritablement l'on pose un acte de prudence, de force, de tempérance, de justice. Par rapport aux déterminations plus haut relevées et relatives à l'usage, celle-ci exprime la nécessité d'une intervention rationnelle et d'un savoir approprié au principe de l'action³. L'unité dans laquelle nous disions que saint Augustin établit les deux fonctions de la raison suggère que la science dont il parle n'est pas indépendante de la sagesse, mais qu'elle en reçoit au contraire les règles premières d'où elle s'inspire en ses applications ; elle possède néanmoins son domaine propre, et ce n'est pas en tant que sage mais comme doué de science que l'homme se meut correctement parmi l'instabilité des réalités temporelles. A ce dernier égard,

1. *Ibid.*, 12, 17 : « Rationi autem scientiae appetitus vicinus est : quandoquidem de ipsis corporalibus quae sensu corporis sentiuntur, ratiocinatur ea quae scientia dicitur actionis... Cum ergo huic intentioni mentis, quae in rebus temporalibus et corporalibus propter actionis officium ratiocinandi vivacitate versatur, carnalis ille sensus vel animalis ingerit quamdam illecebram fruendi se... tunc velut serpens alloquitur feminam. Huic autem illecebrae consentire, de ligno prohibito manducare est » (*P.L.*, 42, 1007).

Que nous soyons avec la science dans le même ordre de préoccupation à quoi répondait la distinction précédente, le texte suivant le laisse bien paraître : « De ipsis corporalibus quae sensu corporis sentiuntur ratiocinatur ea quae scientia dicitur actionis ; si bene, ut eam notitiam referat ad finem summi boni ; si autem male, ut eis fruatur tanquam bonis talibus in quibus falsa beatitudine conquescat » (*ibid.*, *P.L.*, 42, 1007).

2. *Ibid.*, 14, 22 : « Quamobrem quidquid prudenter, fortiter, temperanter et juste agimus, ad eam pertinet scientiam sive disciplinam qua in evitandis malis bonisque appetendis actio nostra versatur ; et quidquid propter exempla vel cavenda vel imitanda, et propter quarumcumque rerum quae nostris accommodatae sunt usibus necessariae documenta historica cognitione colligimus » (*P.L.*, 42, 1010). Le texte du livre de *Job*, 28, 28, est ainsi cité *ibid.* : « Ecce pietas est sapientia ; abstinere autem a malis est scientia. » On lit dans notre Vulgate : « Ecce timor Domini, ipsa est sapientia ; et recedere a malo, intelligentia. » La version de saint Augustin traduit fidèlement les Septante.

La même conception morale de la science, rattachée au même verset du livre de *Job*, paraît en résumé dans *Enarr. in ps.*, Ps. 135, 8 ; *P.L.*, 37, 1760. Le passage contient en outre dans les textes *I Cor.*, 12, 8 et *Col.*, 2, 3, qui représentent, avec le précédent, dans le *De Trinitate*, le matériel scripturaire d'où saint Augustin a déduit son idée de la science.

3. Nécessité qu'exprime bien le texte suivant : « Nunc de illa parte rationis ad quam pertinet scientia, id est cognitio rerum temporalium atque mutabilium navandis vitae hujus actionibus necessaria, susceptam considerationem, quantum Dominus adjuvat, peragamus » (*De Trin.*, XII, 12, 17 ; *P.L.*, 42, 1007).

on ne peut qu'être frappé de la parenté qu'offre la présente conception augustinienne avec la distinction qu'établissait Aristote entre connaissance théorique et connaissance pratique, dont on sait à quelle fortune elle est promise dans la théologie du moyen âge. Aucune dépendance littéraire n'apparaît de l'une à l'autre ; mais on n'évite point de les rapprocher quant à leur signification réelle.

Est remarquable au surplus dans la définition citée la référence à l'histoire. La conduite morale n'est pas sans recevoir ses directives des exemples du passé. Nous avons vu saint Augustin ici et là recourir à ceux que lui fournissait la Bible, voire la tradition romaine. Saint Ambroise dans le *De officiis* n'avait guère d'autres arguments que les exemples quand il voulait déterminer les actions dignes du chrétien. La clause introduite par notre Docteur en son explication de la science consacre cette méthode. Il appartiendra toujours à la connaissance morale d'apprécier le bien et le mal selon les exemples légués par l'histoire ; à la connaissance morale chrétienne, de former ses jugements en rapport avec les exemples autorisés de l'histoire sainte et avant tout de l'évangile¹. La dimension historique peut être moins apparente dans la théologie morale telle qu'elle devait se constituer chez les scolastiques médiévaux ; elle n'en signale pas moins l'un des traits authentiques de ce savoir et les héritiers de la pensée que nous explorons en ce moment ne l'ont pas oublié².

Faut-il préciser que la science définie par saint Augustin s'entend dans son esprit comme formellement chrétienne ? Les vertus qu'elle est appelée à diriger sont celles qu'il nommait les vertus vraies et dont l'objet dernier rejoint l'unique béatitude³. Et lorsqu'il mentionne dans la même définition les informations que peuvent livrer sur l'usage des choses temporelles les documents historiques, il nous est permis de nous reporter spécialement à l'enseignement moral que ne manquent pas de contenir les divines Écritures. Nous avons signalé plus haut (chap. III) la découverte que semble avoir été pour saint Augustin le sermon sur la montagne comme charte de la vie chrétienne. Il n'a cessé depuis lors d'étendre son expérience des richesses morales de la Bible, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Aussi a-t-il plus d'une fois dans la suite distingué comme caractéristique la part morale du contenu scripturaire⁴, jusqu'à diviser la totalité de celui-ci en ce qui

1. Par là est définitivement enregistré ce que nous avons vu être l'un des traits distinctifs du savoir moral chrétien en plusieurs des écrits de l'auteur (ci-dessus, chap. IV et p. 37, n. 2 ; chap. VI, p. 53, n. 1. On distinguera cette valeur attribuée à l'exemple du Christ (d'être norme de connaissance morale) de son efficacité relative à la réalisation de l'action : il est *exemplaire* et non pas seulement *entraînant*. Saint Augustin n'a pas méconnu la puissance de cette dernière sorte attachée à l'exemple du Christ, témoin *De div. qu. LXXXIII*, qu. 36, où la préoccupation est pédagogique. Mais l'on en signale mieux l'excellence en l'érigant en règle de vérité.

2. Voir saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia P., qu. 1, art. 2, ad 2m ; art. 10, corps.

3. Il s'en déclare ici même, *De Trin.*, XII, 14, 21 : « Sine scientia quippe nec virtutes ipsae quibus recte vivitur possunt haberi, per quas haec vita misera sic gubernetur ut ad illam quae vere beata est perveniatur aeternam » (*P.L.*, 42, 1009).

4. Ainsi *De Gen. ad litt.*, I, 1, 1 : « In his libris autem omnibus sanctis intueri oportet quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur vel moneantur » (*P.L.*, 34, 247).

se rapporte à la foi et ce qui, se rapportant aux mœurs, s'entend au service de l'espérance et de la charité¹.

On n'attendra pas toutefois que la pensée de saint Augustin se systématisait au point que la science soit tout entière contenue dans l'acception que nous venons de remarquer. Outre l'emploi plus libre du mot en plusieurs contextes, la science comme connaissance des réalités temporelles est entendue notamment, dans l'ouvrage même que nous étudions, au service de la foi, qualité présente dans l'âme et dont l'affermissement relève d'une discipline rationnelle déterminée². Pour autant

1. Déclaration formelle : *De doct. christ.*, II, 9, 14 : « Deinde illa quae in eis (les livres de l'Écriture) aperte posita sunt vel praecepta vivendi vel regulae credendi solertius diligentiusque investiganda sunt : quae tanto quisque plura invenit quanto est intelligentiae capacior. In iis enim quae aperte in scripturis posita sunt, inveniuntur illa omnia quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet atque caritatem, de quibus libro superiore tractavimus » (*P.L.*, 34, 42). Les passages « clairs » sont ici distingués des passages « obscurs » comme étant l'objet d'une méthode de travail différente. Saint Augustin ajoute aussitôt que les passages obscurs sont à interpréter à l'aide des autres, dont le sens est certain. Cf. *ibid.*, III, 10, 14 : « Demonstrandus est igitur prius modus inveniendae locutionis, propriae an figuratae sit. Et iste omnino modus est, ut quicquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas. Morum honestas ad diligendum Deum et proximum, fidei veritas ad cognoscendum Deum et proximum pertinet. Spes autem sua cuique est in conscientia propria, quemadmodum se sentit ad dilectionem Dei et proximi cognitivum proficere » (*P.L.*, 34, 71). La dernière phrase nous montre comment saint Augustin opère la réduction à l'espérance de la conscience nommée par saint Paul conjointement à la foi et à la charité, *I Tim.*, 1, 5 ; voir ci-dessus, chap. XI, p. 102, n. 3.

Le *Speculum de scriptura sacra*, dans le corpus augustinien, fournit une heureuse illustration de l'Écriture traitée comme document moral. On sait que cette compilation consiste en une série d'extraits portant commandements ou prohibitions et disposés selon l'ordre des livres bibliques d'où ils sont tirés. Ils ont précédés d'une préface dont les déclarations méthodologiques rejoignent bien ce que vient de nous dire saint Augustin du partage du contenu scripturaire selon les deux grandes catégories de ce qui est à croire et de ce qui est à pratiquer (où l'historique est ramené aux vérités intéressant la connaissance, conformément à ce que nous avons vu être l'un des procédés d'enseignement de saint Augustin) : « Quis ignorat in scripturis sanctis, id est Legitimis, Prophetis, Evangelicis et Apostolicis, auctoritate canonica praeditis, quaedam sic esse posita ut tantum scirentur et crederentur ; ut est quod in principio fecit Deus caelum et terram, et quod in principio erat Verbum, et quaecumque facta divina vel humana tantummodo cognoscenda narrantur ; quaedam vero sic esse iussa ut observarentur et fierent, vel prohibita ne fierent, ut est : *Honora patrem et matrem*, et : *Non moechaberis* (*P.L.*, 34, 887-889). Le contenu moral est aussitôt divisé en ce qui a concerné le peuple juif mais n'a plus pour les chrétiens qu'une signification figurée, et ce qui garde sans limite de temps sa valeur de précepte ou de prohibition (problème du rapport des deux Testaments, sur lequel saint Augustin avait réfléchi notamment dans sa polémique anti-manichéenne et sa correspondance avec saint Jérôme ; cf. ci-dessus, chap. II, p. 21, n. 2) ; on ne doit retenir ici, est-il expliqué, que la deuxième sorte de textes : « De his igitur quae ita sunt posita in litteris sacris, vel jubendo vel vetando vel sinendo, ut etiam nunc, id est tempore Novi Testamenti, ad vitam piam exercendam moresque pertinent, hoc opus quod in manus sumpsit componere aggressus sum » (*ibid.*). Quelques observations intéressantes en cours d'ouvrage : l'évangile de saint Jean offre moins de matière morale que les trois précédents parce qu'il est plus contemplatif ; les *Actes des Apôtres*, comme récit historique, offrent plus d'exemples que de préceptes. La « conciliation des sentences opposées », promise dans la préface, n'a pas été réalisée. Il est curieux que Cassiodore, *De instit. div. script.*, c. 16 recommande cette somme de passages scripturaire comme un « liber quasi philosophiae moralis » (*P.L.*, 34, 887-888).

Les remarques qui précèdent seraient à retenir dans le début ouvert par la communication où G. DE PLINVAL, niant fortement l'authenticité du *Speculum*, en attribue la composition à un « auteur pélagien inconnu » (*Augustinus Magister*, Paris, 1954, p. 187-192).

2. La définition se lit à l'entrée du l. XIV *De Trinitate*, où l'auteur résume ses investigations du livre précédent : « ...non utique quicquid sciri ab homine potest in rebus humanis... huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo qui fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur... » (1, 3 ; *P.L.*, 42)

que la foi est nécessaire à la béatitude et qu'elle garantit aux vertus de leur efficacité, la science ainsi conçue n'est pas étrangère à la vie morale ; elle n'entretient plus néanmoins avec elle ce rapport direct et spécifique que nous signalions. Semblablement, la science mise en jeu dans l'interprétation de l'Écriture sainte, comme il est indiqué dans le *De doctrina christiana*, est morale par sa destination mais accueillante à toutes les données que livre à notre méditation le texte inspiré¹. Il reste que saint Augustin a préposé à l'action une connaissance et qu'il a fait de la raison, instruite du bien et du mal, l'instrument régulier de la moralité².

Pourquoi la fonction de science est distinguée de la fonction de sagesse, ce qui précède déjà nous a permis de le comprendre. Le récit de la *Genèse* invitait à cette distinction, que des textes exprès de l'Écriture ont confirmée. La distance des réalités temporelles aux éternelles ne pouvait qu'entraîner le même dédoublement, qui signale dans l'ordre de la connaissance l'analogie de la situation exprimée par le couple *uti-frui* dans l'ordre de la volonté. Les réalités temporelles ont à être connues et jugées. Mais saint Augustin ne peut confondre la connaissance dont elles sont l'objet avec la contemplation qu'appellent les réalités éternelles. Et quant à l'âme qui exerce la connaissance, il ne

1037). Science chrétienne, distinguée de la science profane. Au I. XIII, saint Augustin avait partagé les objets de la foi et, en ce qui concerne notamment le Christ, distingué en lui la personne divine atteinte par la sagesse et les actions temporelles relevant de la science, en sorte que soit vérifiée l'affirmation de l'*Épître aux Colossiens*, 2, 3, qui renferme dans le Christ « tous les trésors de la sagesse et de la science. » De même, il avait dirigé la science sur la foi comme disposition du fidèle. Le rapport de la foi ainsi comprise avec les vertus, d'où ressort l'intérêt moral de la foi et donc de la science destinée à la fortifier, est bien exprimé dans le texte suivant du I. XIV : « ...virtutesque ipsas, quibus in hac temporali mortalitate prudenter, fortiter, temperanter et juste vivitur, nisi ad eamdem licet temporalem fidem, quae tamen ad aeterna perducit, referatur, veras non esse virtutes » (I, 3 ; *P.L.*, 42, 1038). Cf. ci-dessus, chap. IX, p. 83, n. 6.

1. *De doct. christ.*, II, 7, 10 : « Post istos duos gradus timoris atque pietatis ad tertium venit scientiae gradum, de quo nunc agere institui. Nam in eo se exercet omnis divinarum Scripturarum studiosus, nihil in eis aliud inventurus quam diligendum esse Deum propter Deum et proximum propter Deum (cf. ci-dessus, chap. XI, p. 102, n. 3) : et illum quidem ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente diligere ; proximum vero tanquam seipsum, id est, ut tota proximi, sicut etiam nostri, dilectio referatur in Deum. De quibus duobus praeceptis, cum de rebus ageremus, libro superiore tractavimus » (*P.L.*, 34, 39). Cf. *ibid.*, 8, 12 ; *P.L.*, 34, 40. Cette science est donc au service de la vie morale, telle que l'a définie le livre I de l'ouvrage dans les termes de l'*uti* et du *frui*. La mention de la science en ce contexte est en dépendance de la liste des sept dons du Saint-Esprit que suit saint Augustin et à laquelle il fait correspondre en ordre systématique les béatitudes du sermon sur la montagne (c'est pourquoi la science pleure sur l'amour déréglé des choses temporelles). Même procédé déjà dans le *De sermone Domini in monte*, voir ci-dessus, chap. III, et p. 27, n. 1 et 28, n. 1.

Les diverses acceptions du terme *scientia* dans la langue de saint Augustin ont été relevées et classées par H.-I. MARROU, *op. cit.*, pp. 561-564. Pour sa part, cet auteur, selon le sens général de sa démonstration, s'est intéressé à la science augustiniennne comme type de culture distingué de la sagesse et fondé sur le texte biblique ; en conséquence, il s'arrête de préférence à la définition du I. XIV, 1, 3 ; voir *ibid.*, pp. 368-376. Dans l'ouvrage cité, E. GILSON s'était attaché, pp. 155-163, à marquer l'ordre de la science à la sagesse comme terme de la recherche de Dieu. La définition du *De doct. christ.* a été commentée par G. FOLLET dans une note de l'édition des *Œuvres de saint Augustin* (Bibl. august.), vol. XI, pp. 570-573.

2. On comparera utilement cette position avec les ironies et méfiances de saint Ambroise à l'égard de la science morale. Voir notre art. cité, *Rev. sc. philos. et théol.*, 37 (1953), pp. 419-422.

lui attribue d'être l'image de Dieu que selon la fonction supérieure où elle s'applique à la vérité impérissable¹. Un autre texte de saint Paul l'a confirmé dans ce sentiment. L'Apôtre distingue expressément, en les partageant sur des sujets différents, le discours de science et le discours de sagesse. Sans que lui-même s'explique sur ces deux sortes de charismes, ils prêtent à être entendus selon les déterminations que saint Augustin a recueillies d'autre part, représentant dans la faculté de connaissance la distance qui sépare dans la réalité ce monde visible de l'immutabilité de Dieu².

Le dualisme qu'il professe de la sorte ne cause aucun préjudice, dans l'esprit de saint Augustin, à l'unité de la vie morale. La considération de l'éternel commande l'usage du temporel et le même lien unit la science à la sagesse que nous observions plus haut entre l'*uti* et le *frui*. Le couple qui vient d'être dégagé du document scripturaire s'accorde on ne peut mieux avec celui qui s'obtenait précédemment par voie de raisonnement à partir de certaines données de la philosophie. Mais en marquant une distinction des savoirs ou, si l'on veut, en portant au plan de la connaissance un discernement qu'il avait introduit d'autre part au plan de l'action et de l'appétit, notre Docteur enrichissait la

1. *De Trin.*, XII, 7, 10 : « Sicut de natura humanae mentis diximus, quia et si tota contempletur veritatem, imago Dei est ; et cum ex ea distribuitur aliquid, et quadam intentione derivatur ad actionem rerum temporalium, nihilominus ex qua parte conspectam consulit veritatem, imago Dei est ; ex qua vero intenditur in agenda inferiora, non est imago Dei » (*P.L.*, 42, 1003). *Ibid.*, XIV, 2, 4 : « Profecto, quamdiu justus ex fide vivit, quamvis secundum hominem interiorem vivat, licet per eandem temporalem fidem ad veritatem nitatur et tendat ad aeterna, tamen in ejusdem fidei temporalis retentione, contemplatione, dilectione, nondum talis est trinitas ut Dei jam imago dicenda sit : ne in rebus temporalibus constituta videatur, quae constituenda est in aeternis » (*P.L.*, 42, 1038).

2. *Ibid.*, XII, 14, 22 : « Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur » (*P.L.*, 42, 1009), où il autorise cette double dénomination de *I Cor.*, 12, 8, passage dans lequel saint Paul, dit-il, « haec utique duo sine dubitatione distinguit, licet non ibi explicet quid intersit et unde possit utrumque dignosci » (*ibid.* ; *P.L.*, 42, 1010). S'étant aidé du verset de Job que nous mentionnions plus haut, il aboutit à cette formule (où l'on voit bien que saint Augustin est en train d'élaborer à ses propres frais son idée de science et de sagesse) : « De his ergo sermo cum fit, eum scientiae sermonem puto, discernendum a sermone sapientiae, ad quam pertinent ea quae nec fuerunt (l'histoire) nec futura sunt (les actes vertueux à faire) sed sunt, et propter eam aeternitatem in qua sunt, et fuisse et esse et futura esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum » (*ibid.*, 14, 23 ; *P.L.*, 42, 1010). Il dira encore, insinuant une distinction parallèle de l'*intellectus* et de la *ratio* : « Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis... » (*ibid.*, 15, 25 ; *P.L.*, 42, 1012). A l'entrée du l. XIII, il résume son livre précédent comme un effort de discernement entre ces deux fonctions de l'esprit : « In libro superiore hujus operis duodecimo satis egimus discernere rationalis mentis officium in temporalibus rebus, ubi non sola cognitio, verum et actio nostra versatur, ab excellentiore ejusdem mentis officio, quod contemplandis aeternis rebus impenditur ac sola cognitione finitur » (*ibid.*, XIII, 1, 1 ; *P.L.*, 42, 1013). Le caractère élaboré de la distinction dont nous parlons, où se reconnaît l'œuvre propre de saint Augustin, ressort de l'aveu contenu dans les lignes suivantes : « Nec ista duo sic accipiamus, quasi non liceat dicere, vel istam sapientiam quae in rebus humanis est, vel illam scientiam quae in divinis. Loquendi enim latiore consuetudine, utraque sapientia, utraque scientia dici potest. Nullo modo tamen scriptum esset apud Apostolum : *Alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae*, nisi et proprie singulis nominibus haec singula vocarentur, de quorum distinctione nunc agimus » (*ibid.*, 19, 24 ; *P.L.*, 42, 1034. Cf. *ibid.*, XIV, 1, 3 ; *P.L.*, 42, 1037). Nous relevions plus haut une réflexion analogue en ce qui regarde les vocables *uti* et *frui*, chap. XI, p. 106, n. 3.

contribution que nous lui avons vu fournir jusqu'ici à la théologie morale. Il attirait l'attention sur la division nécessaire que commande la différence des objets éternels et de la vie humaine, tous deux compris sous le savoir théologique, mais chacun appelant le type de considération approprié à sa nature. En ce sens, la parenté est indéniable entre la science augustinienne et la partie morale de la théologie, distinguée de la partie dogmatique. Et les indications favorables à l'étude doctrinale des mœurs chrétiennes, que nous recueillions plus haut de divers écrits, en reçoivent leur consécration.

Le rapport toutefois de la considération morale avec la connaissance des réalités éternelles est appelé à subir dans la théologie postérieure une modification que l'augustinisme comme tel, nous l'indiquions déjà (voir chap. précédent), n'a point directement préparée. La sagesse augustinienne traite Dieu en objet de béatitude. Et la voie qui conduit jusqu'à lui est celle de la purification et rectification morale, dans l'usage ordonné des bien créés. L'effort de connaissance que préconise saint Augustin est indissolublement conjoint au mouvement de l'âme entière vers cette fin suprême. Entre la sagesse et la charité, entre la charité et les vertus, saint Augustin a établi des connexions essentielles. Il restait à dégager la connaissance comme telle au titre de voie d'approche vers le Dieu béatifiant. Puisque Dieu doit être possédé dans une vision dont la *fruitio* ne sera que le retentissement affectif, on devait aller jusqu'à dire que sa possession se prépare formellement dans cette pure appréhension de l'esprit qu'est la spéculation de la vérité : une valeur est affirmée par là, distincte de la valeur morale, non mesurée sur la charité, et elle se vérifie dans la partie dogmatique de la théologie, telle qu'elle serait comprise à partir de saint Thomas d'Aquin. En s'appliquant à la théologie, le Docteur angélique, à l'instar de saint Augustin, ne veut encore que se disposer à la possession de Dieu. On doit dire sans hésiter que la fin dernière de la béatitude règne sur l'ensemble de sa construction doctrinale, dont la qualité religieuse ne peut donc être mise en doute. L'augustinisme en ce sens représente un acquis irrévocable de la pensée chrétienne. Mais à l'égard de cette fin, saint Thomas tient que l'intelligence joue un rôle spécifique et il entend résolument comme connaissance spéculative celle de Dieu même et des réalités propres à nous informer de Dieu. Il a traité le souverain bien comme un intelligible. Du coup, la partie morale de la théologie se différencie de la partie dogmatique avec toute la force qui sépare de la spéculation l'ordre de l'action. Et la béatitude y est proposée comme bien à conquérir plutôt que comme vérité à comprendre¹.

1. On a plus d'une fois souligné l'inséparabilité de la connaissance et de l'élan de l'âme vers la fin dernière dans la sagesse augustinienne (un exemple ci-dessus, chap. XI, p. 105, 1). La doctrine, a-t-on expliqué, dans sa texture noétique elle-même, est orientée vers la charité. Ou bien, dit-on, la sagesse au gré de saint Augustin, procède selon le mode et le style de l'amour, non de la science pure. Le souverain principe formel régulateur du savoir y est une lumière infuse où la rectitude de la volonté attachée à Dieu figure comme élément essentiel. Telle est bien l'interprétation où conduisent la multitude des textes augustinien. Mais au lieu d'y voir le statut accompli de la connais

L'unité de la théologie cependant n'en est pas brisée. Mais au lieu qu'elle soit obtenue, comme chez saint Augustin, par le rapport de toute connaissance avec la béatitude (ce rapport désormais est sujet à la division du spéculatif et du pratique : d'un côté la béatitude comme vérité et de l'autre comme fin), elle se prend de la *ratio cognoscibilis* selon laquelle toute connaissance se définit comme théologique : qu'elle concerne Dieu ou la vie humaine, qu'elle soit tournée vers le ciel ou vers la terre, elle est dans l'esprit du théologien une impression de la connaissance divine, communiquée par la voie de la révélation et agréée selon la foi¹. La différence du spéculatif et du pratique peut bien être gardée en son entière signification (en sorte que valeur intellectuelle et valeur morale soient franchement reconnues en ce que chacune a de propre). Elle ne porte cependant aucune atteinte à l'unité d'un savoir qui, dérivé de la pensée de Dieu, garde jusque dans l'infir-

sance chrétienne, il est permis d'y découvrir une imperfection technique, pour autant que la valeur de vérité n'y obtient pas son autonomie. Les discernements auxquels s'emploiera saint Thomas d'Aquin ne sont pas à comprendre comme le partage appaissant d'une plénitude, mais comme l'affirmation de l'élément cognitif, d'où résulte l'enrichissement du rapport de l'âme avec Dieu. En spéculation théologique, la charité, selon ce Docteur, n'a point raison de règle objective, encore qu'elle demeure une condition vitale chez le sujet. Il est essentiel d'avoir connu précisément, comme valeur chrétienne, la spéculation théologique.

M. H.-I. MARROU, *op. cit.*, *Retractatio*, p. 684, à propos de la critique augustinienne de la *curiositas*, a signalé chez son auteur, à parler en général, « un regrettable déclin de l'esprit proprement spéculatif ». Nous ne faisons qu'observer le même trait dans la conception que s'est faite saint Augustin de la connaissance chrétienne.

Il n'appartient pas au présent travail de justifier la proposition avancée dans le texte, selon laquelle saint Thomas ordonne à la béatitude la spéculation théologique, et non seulement la partie morale de la théologie. L'examen attentif des explications et considérations du Docteur angélique ne laisse pas de doute sur sa position. Qu'il suffise de mentionner ici l'argument au nom duquel il revendique, au premier article de la *Somme théologique*, la nécessité de la *doctrina sacra* en sa généralité : elle se prend de la fin où l'homme fut élevé par Dieu (*Ia P.*, qu. 1, art. 1). Qu'on se rappelle en outre la thèse éminemment significative d'après laquelle la multiplicité des vérités de foi (d'où la théologie reçoit ses principes) s'unifie dans l'ordre que toutes possèdent au salut éternel (*Ila Ilae*, qu. 1, art. 1).

1. Nous avons signalé ce déplacement du savoir augustinien à la théologie thomiste dans notre article : *Composantes de la théologie* (*Rev. sc. philos. et théol.*, 28 [1939], pp. 386-434). Nous insérons présentement la même thèse à l'intérieur d'un aperçu plus vaste où elle puisse recevoir son exacte signification.

En comparant la position de saint Augustin avec celle de saint Thomas, tant dans le présent travail que dans l'article susdit, faut-il spécifier que nous entendons ne pas commettre la faute élémentaire qui consisterait à juger saint Augustin selon la norme d'une doctrine différente de la sienne, quitte à méconnaître les valeurs propres qu'elle détient ? Nous situons saint Augustin dans l'histoire de la pensée chrétienne et marquons ce qui est survenu après lui, grâce à quoi le statut de la théologie (qu'il ne fut point facile certes d'élaborer) nous semble avoir reçu son perfectionnement définitif. Un auteur (et d'autant plus qu'il est plus grand) ne s'apprécie pas seulement sur ce qu'il est, mais encore sur le rôle qu'il a joué et la place qu'il occupe à l'intérieur du mouvement plus vaste où il fut de fait inséré. Il ne résulte assurément qu'on dénonce de ce point de vue une imperfection ou un inachèvement dans une doctrine qui, prise en elle-même, ne prêterait point à une telle appréciation. Mais on ne lui fait point tort dès là qu'on fut conduit à ce résultat au nom d'une *comparaison* et non par l'effet d'une *déformation* qu'on aurait commencé par imposer à la doctrine historiquement antérieure. Nous nous expliquons en ces termes parce qu'il paraît que notre première étude a donné lieu à malentendu (cf. H.-I. MARROU, *op. cit.*, *Retractatio*, pp. 638-643).

mité de nos esprits la double excellence où nous analysons la perfection de la connaissance. Si même saint Augustin ne nous a point livré en cet achèvement le statut de la théologie, les indications que contient son œuvre, outre les intentions principales selon lesquelles nous devons conduire cet exposé, inclinent à croire qu'il ne l'eût pas désapprouvé.

CONCLUSION

Nous voulions observer la genèse de la théologie morale à travers l'œuvre abondante et diverse de saint Augustin. L'examen conduit jusqu'à ce terme ne nous a point déçus. Selon des voies d'accès variées et au long d'une production littéraire de plus de quarante années, nous avons assisté à la formation du type de savoir auquel est applicable le nom de théologie morale : il porte proprement sur les mœurs, tenues comme sujettes à une connaissance distincte ; il concerne les mœurs chrétiennes, telles qu'elles conviennent aux fidèles du Christ que Dieu appelle à la consommation de la vie éternelle ; il met en œuvre la raison sous l'espèce des données de la philosophie morale soumises à l'autorité des principes de la révélation. Il est caractéristique de ce savoir que l'exemple du Christ y prenne raison de règle de vérité, qu'il transpose les vertus reçues de la philosophie et qu'il en engage de nouvelles, qu'il soit tout fondé sur un rapport de l'homme avec Dieu où la nature est à la fois perfectionnée et dépassée. Sans que la totalité des questions relatives à la matière considérée aient été débattues par saint Augustin ni qu'il ait chaque fois fourni la solution définitive aux questions mêmes qu'il a soulevées (il nous a laissé incertains notamment sur le prix que gardent ou que perdent les valeurs terrestres indépendamment du péché), il offre la synthèse à l'intérieur de laquelle une doctrine complète et achevée puisse être comprise. Car il a défini les lignes maîtresses selon lesquelles organiser la vie chrétienne et il a dégagé l'inspiration qui commande et pénètre l'universalité des actions. On aura remarqué combien s'évanouit dans une position comme celle que nous avons étudiée le conflit de la béatitude et de la charité au nom duquel certains aujourd'hui croient ne pouvoir retenir comme organisatrice de la théologie morale la première de ces deux notions. Il n'est de plus sûre expression de l'amour de Dieu pour lui-même que l'appétit de la béatitude conçue à la manière de saint Augustin.

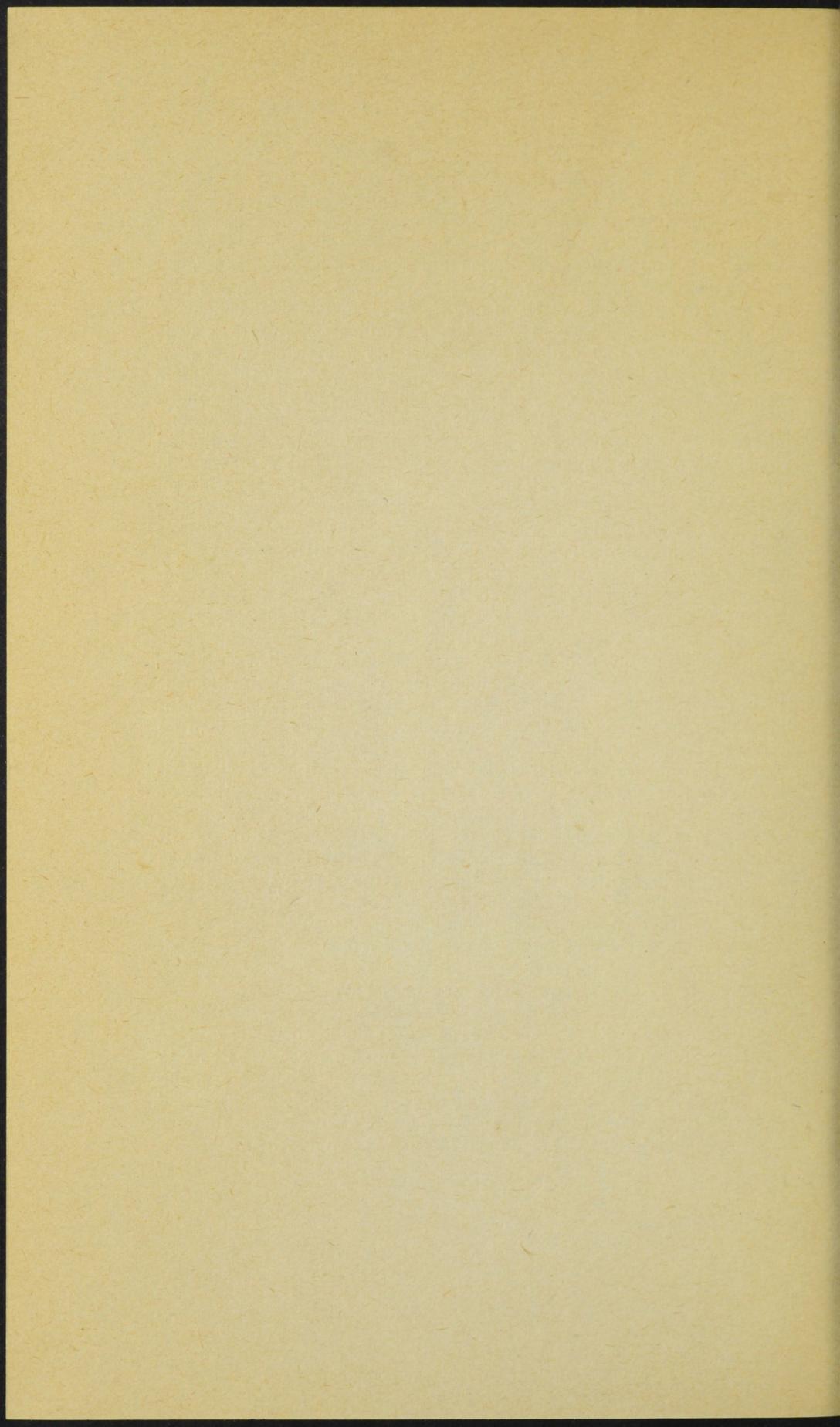
Mais notre sujet ne s'est-il pas révélé plus fécond qu'il n'avait été prévu ? Nous enquérant de la théologie morale, nous avons été mis en mesure de nous prononcer sur la théologie tout court. Il nous est

apparu, en effet, que ni le devenir historique de cette science ni sa constitution noétique ne sont indépendants de la considération des mœurs. L'implication s'est imposée à nous de ce que l'on a pris l'habitude de traiter comme deux parties séparées. La béatitude, en fonction de laquelle se jugent les mœurs, est une notion à ce point capitale que la théologie tout entière s'établit en rapport avec elle. Saint Augustin du moins l'a entendu ainsi et saint Thomas d'Aquin ne devait pas le démentir. L'entreprise de connaissance que signifie la théologie ne se disjoint pas de l'aspiration vers ce bien où toute la promesse chrétienne est contenue et d'où se prend le caractère vital du christianisme en la diversité de ses manifestations, y compris certes la connaissance. Entre les deux Docteurs que nous avons nommés, la différence concerne la nature du rapport associant la connaissance avec la béatitude. Selon saint Augustin, la béatitude se prépare à tel point selon le mouvement de la charité que la connaissance, absorbée pour ainsi dire dans cette valeur souveraine, perd sa consistance formelle de connaissance. Selon saint Thomas, la connaissance comme telle, appliquée à l'objet divin, a raison d'anticipation de la béatitude, puisqu'aussi bien celle-ci consiste formellement dans la parfaite connaissance de Dieu. La question de savoir en somme si la théologie est spéculative ou pratique, si elle inclut une fonction de connaissance pure, si cette fonction ne va pas jusqu'à être la principale, la question posée en ces termes touche à l'essence même de la théologie. On ne peut dire ce qu'est cette science sans spécifier selon lequel des deux grands modes du savoir elle se vérifie. Le débat n'en surgit point à propos des sciences constituées d'emblée comme des réponses à la simple curiosité de l'esprit : celles-là sont spéculatives. Mais puisque la théologie se constitue en rapport avec la béatitude, il devient indispensable de décider à quel titre elle s'y ordonne. La philosophie morale, d'autre part, n'offre point prise non plus à la question dont nous parlons : elle est indubitablement pratique, se constituant comme maîtresse d'action et se donnant pour fin d'établir des règles de vie. La béatitude à quoi elle s'ordonne est comprise comme l'aboutissement de l'œuvre morale. Mais là où la béatitude fut mise en Dieu, aussitôt se pose la question de la nature du savoir appliqué à cet objet. Il semble être pratique, puisque Dieu est béatifiant et qu'en le connaissant on cherche à le posséder : ainsi répondit saint Augustin. Il est néanmoins spéculatif, puisque la possession béatifiante de Dieu s'entend selon l'appréhension intellectuelle de sa vérité : ainsi répondit saint Thomas. Selon cette deuxième réponse, la place est ménagée à une partie pratique de la théologie, la détermination des mœurs à observer se différenciant à l'évidence d'une connaissance dont la qualité spéculative a été si nettement affirmée.

La même nécessité de prendre en considération la théologie morale pour se prononcer sur la nature de la connaissance théologique ressort d'un autre argument. La charité règne sur la totalité de la vie chrétienne. La théologie, d'autre part, consiste dans une connaissance. On n'évite pas, dès là qu'on en a conçu le dessein, de la confronter avec la vertu par excellence d'où toute activité chrétienne reçoit son prix.

Ou bien on la mettra de telle sorte au service de la charité que les déterminations objectives à quoi elle s'applique demeurent subordonnées aux intérêts de l'amour. En ce cas, la théologie tout entière devient une morale et l'homme quoi qu'il fasse, soit qu'il pratique la justice ou la tempérance, soit qu'il scrute selon son intelligence le mystère de Dieu, ne poursuit rien d'autre que l'accroissement en son âme de la charité. De lui, jamais l'on ne dira qu'il connaît pour connaître. Ou bien l'on attribuera à la connaissance comme telle, dès là qu'elle a pris Dieu pour objet, d'opérer une certaine union de l'esprit avec le bien divin, en sorte que l'intelligence entretienne avec la fin dernière un rapport spécifique et, dans un sens, suffisant, que l'amour comme tel ne vérifie pas. Non que la charité soit supplantée d'aucune façon ; l'union de la connaissance avec Dieu ne fait encore que répondre au vœu de la charité comme la fruition qu'elle entraîne représente la transformation suprême et l'état dernier de l'amour. Il est certain au surplus que la vision céleste de Dieu doit être mesurée sur l'amour qu'on aura eu pour lui *in via*. Mais à la connaissance reviennent un rôle et un effet qui n'appartiennent pas à l'amour. Les attributions respectives de ces deux fonctions de l'âme échappent à la confusion. Si éminente que soit la charité, elle est un amour ; et un amour n'opère point ce que seule la connaissance est destinée à accomplir. En ce cas, la théologie garde son autonomie au titre où elle est une connaissance de Dieu. On y connaît bel et bien pour connaître (puisque connaître c'est être bienheureux) et le prix de la connaissance est mesuré formellement sur la vérité qu'elle appréhende. Que si la théologie en vient à prendre intérêt aux mœurs de l'homme, pour toutes les raisons et au nom de toutes les connexions que nous savons, elle acquerra à l'égard de cette matière la propriété caractéristique d'une science pratique et elle méritera le nom de théologie morale. Office distinct, mais qui ne possède sa signification que pour la raison que la théologie de soi n'est pas morale. Qu'on ne s'étonne plus de cette sentence paradoxale où aboutit notre étude : il a fallu défendre la théologie contre l'attraction de la charité aussi bien que de la béatitude pour ménager à l'intérieur de ce savoir une partie morale, où la béatitude comme la charité, retrouvant la plénitude de leur autorité, seraient constituées en notions souveraines, hors de toute rivalité avec cette irréductible valeur cognitive à quoi fit droit la partie spéculative de la théologie.

L'effort où saint Augustin, selon que nous l'avons observé au long de ce travail, tendit à la constitution de la science chrétienne des mœurs, devait trouver son achèvement dans le statut de la théologie qu'évoquent les mots à la fois si brefs et si forts de saint Thomas : « *Sacra doctrina comprehendit sub se utramque... Magis tamen est speculativa quam practica* » (*Somme théologique, 1a Pars, qu. 1, art. 4*). Est-il plus belle récompense pour un initiateur que d'avoir été comblé dans la suite de l'histoire au delà de ses propres accomplissements ?



TABLES

TABLE DES LIEUX DE S. AUGUSTIN (*)

<i>De Agone Christiano</i>				
en général :	16			
13, 14 :	16, 3 ; 17, 1		22, 39 :..... 21, 2	
13, 15 :	19, 1		23, 41 :..... 21, 2	
<i>De Beata Vita</i>			25, 47 :..... 21, 3	
2, 10-11 :	55, 4		26, 50 :..... 22, 1	
2, 12 :	56, 5		26, 52 :..... 55, 2	
4, 33-34 :	56, 1, 6		27, 55 :..... 21, 4	
4, 35 :	56, 2, 4			
<i>De Bono Conjugali</i>			<i>De Civitate Dei</i>	
9, 9 :	109, 1		V, 15 :	92, n.
21, 26 :	37, 2		VIII, 1 :	54, n.
23, 30 :	37, 1 ; 96, 1		VIII, 4 :	52, 2 ; 53, 3
26, 35 :	37, 4		VIII, 8 :	53, 4 ; 54, 5
<i>De Bono Viduitatis</i>			VIII, 12 :	54, 1
1, 2 :	28, 2 ; 29, 1		IX, 1-5 :	97, 2
4, 5 :	29, 3		IX, 17 :	100, 1
6, 8 :	30, 1		X :	96
8, 11 :	30, 2		XI, 25 :..	52, 2 ; 54, 1, 4 ; 106, 3
9, 12 :	30, 3		XIII, 20 :	95, 4
11, 14 :	31, 1		XIV, 8-9 :	97, 2
12, 15 :	31, 2		XIV, 12 :	96, 1
13, 16 :	31, 3		XIV, 13 :	93, 3
15, 19 :	31, 5-6		XV, 22 :	83, 4
16, 20 :	28, 2		XIX, 1-3 :	82, 2
18, 22 :	32, 1-2		XIX, 1, 1 :	107, 3
19, 23-23, 29 :	33, 1		XIX, 1, 3 :	104, 2
<i>De Catechizandis Rudibus</i>			XIX, 3, 1 :	107, 3
1, 1 :	20, 2		XIX, 4 :	82, 1
4, 8 :	19, 2		XIX, 4, 4 :	85, 1
7, 11 :	20, 1, 2		XIX, 10 :	110, n.
8, 12 :	21, 1		XIX, 19 :	84, 2
16, 24 :	55, 2		XIX, 21 :	85, 1
			XIX, 25 :	84, 1
			<i>Confessiones</i>	
			VIII, 8, 19 :	100, 1
			IX, 12, 31 :	97, 2

(*) Dans cette table et les suivantes, les chiffres renvoient aux pages et aux notes. L'index des lieux de saint Augustin mentionne avant les deux points le livre (s'il y a lieu) en chiffres romains, le chapitre, puis le paragraphe en chiffres arabes.

De Conjugiis Adulterinis

II, 2, 2	38, 1
II, 8, 7	38, 2

De Continentia

1, 1	35, 1
2, 4	35, 4
2, 5	35, 3
8, 21	36, 4
12, 26	36, 1, 2, 4; 90, 1

Contra Academicos

I, 9, 25	56, 2
III, 17, 37	52, 2
III, 19, 42	37, 2; 53, 2; 54, 1

Contra Adimantum

11	97, 2
----	-------

Contra Adversarium Legis et Prophetarum

I, 14, 19	96, 1
-----------	-------

Contra Faustum Manichaeum

XXII, 27	77, n.
----------	--------

Contra Julianum Pelagianum

IV, 3, 17	84, 1; 85, n.
IV, 3, 25	92, n.

Contra Mendacium

7, 18	40, 2
11, 25	40, 3

De Disciplina Christiana

en général	71, 1
------------	-------

De Diversis Quaestionibus LXXXIII

qu. 5	79, 1
qu. 30	109, 1
qu. 31	83, 1; 89, 1
qu. 31	83, 1; 89, 1; 96, n.
qu. 35	79, 1, 2; 80, 2
qu. 36	116, 1
qu. 61	83, 2
qu. 76	22, 3

De Doctrina Christiana

en général	99
Prol. 1	99, 2
Prol. 6	104, 2
I, 1	99, 2
I, 10, 10	100, 1
I, 22, 20	100, 2
I, 22, 21	101, 3
I, 27, 28	101, 4
I, 29, 30	102, 1
I, 33, 37	102, 2; 106, 3
I, 35, 39	102, 3
I, 36, 40	102, 3; 103, n.
I, 37, 41	103, 1
I, 39, 43	103, 2
I, 40, 44	102, 3; 103, 1

II, 7, 10	103, n.; 118, 1
II, 8, 12	118, 1
II, 9, 14	105, 1; 117, 1
II, 18, 28	51, 1
II, 40, 60	51, 1
III, 10, 14	117, 1
III, 10, 15	103, n.
III, 10, 16	

Enarrationes in Psalmos

ps. 31 (2), 5-6	22, 3
ps. 31 (2), 18	93, 2
ps. 57, 1	77, n.
ps. 70 (2), 2	97, 1
ps. 70 (2), 7	95, 4
ps. 118, XXII, 8	97, 1
ps. 121, 3	110, n.
ps. 123, 2	13, 1
ps. 124, 7	97, 1
ps. 135, 8	115, 2
ps. 140, 19	51, 1
ps. 141, 7	93, 4

Enchiridion

1, 3	43, 2
1, 4	45, 1
1, 5	44, 1
1, 6	44, n.
2, 7-8	44, 3; 47, 1
5, 16-6, 19	45
8, 23-26	45
9, 30-32	45
14, 50-53	45
18, 67	22, 3
18, 67-19, 70	46
21, 78-22, 83	45
23, 84	32, n.
23, 86	32, n.
30, 114	46, 1, 2
30, 116	46, 3
31, 117	47, 1, 2; 48, 1
32, 121	48, 1
33, 122	44, n.

Epistolae

26, 2	20, n.
55, 21, 39	114, 3
91, 3	51, 1
104, 4, 16	97, 2
118, 3, 13	80, 5
118, 3, 16-17	53, 2; 60, 2
118, 3, 16-22	82, 1
118, 3, 22	94, 3
118, 5, 33	60, 2
130	45, n.
130, 2, 3	55, 1
130, 5, 10	56, n.
140, 2, 4	109, 1
144, 2	92, n.
155, 1, 2; 2, 6	82, 1
155, 3, 10, 12	83, 6; 86, 1

155, 4, 13, 16 :	83, 3	I, 15, 25 :	63, 1, 2, 3
155, 4, 15 :	87, 1	I, 16, 26 :	63, 1
167, 4, 15 :	83, 4	I, 16, 27 :	62, 3
231, 7 :	44, n.	I, 19, 35 :	64, 1
<i>Expositio Epistolae ad Galatas</i>		I, 19, 35 - 21, 39 :	64, 2
45 :	95, 2	I, 20, 37 :	59, 2 ; 64, 2
<i>De Fide et Operibus</i>		I, 22, 40 - 23, 43 :	65, 1
7, 11 :	23, 1	I, 24, 44 :	65, 3
8, 13 :	23, 2	I, 24, 45 :	67, 2
9, 14 :	23, 3	I, 25, 46-47 :	68, 1 ; 80, 3
10, 15 :	24, 1	I, 26, 48 :	69, 1, 2 ; 101, 2
11, 17 - 12, 18 :	24, 3	I, 26, 49 :	69, 4 ; 70, 4
13, 19 :	25, 1	I, 26, 50 :	69, 3
13, 20 :	25, 2	I, 26, 51 :	67, 3 ; 69, 3
14, 23 - 16, 30 :	25, 3	I, 27, 52 - 28, 56 :	70, 1
23, 42 :	22, 3	I, 27, 53-54 :	97, 2
27, 49 :	25, 2	I, 30, 63 :	70, 1
<i>De Fide et Symbolo</i>		I, 30, 64 :	69, 3
5, 11 :	14, 2	I, 31, 67 :	31, 6
10, 25 :	14, 1	I, 35, 77 :	107, 1
<i>De Genesi ad Litteram</i>		I, 35, 80 :	107, 1
I, 1 :	116, 4	II, 1, 1 :	52, 2
VIII, 6, 12 :	95, 4	<i>De Musica</i>	
VIII, 14, 31 :	95, 5	VI, 16, 51-55 :	85, 2
<i>De Libero Arbitrio</i>		<i>Octo Dulcitiu Quaestiones</i>	
I, 6, 14-15 :	74, 1	1, 10 :	44, n.
I, 8, 18 :	74, 1	<i>De Opere Monachorum</i>	
I, 12, 25 :	74, 2	en général :	38, 3
I, 13, 27 :	74, 3	<i>De Ordine</i>	
I, 13, 28 :	75, 1	I, 11, 32 :	51, 1
I, 13, 29 :	75, n.	II, 8, 25 :	20, n. ; 77, n.
I, 14, 30 :	75, 1	II, 20, 52 :	55, 1
I, 15, 31 :	75, 1	<i>De Patientia</i>	
I, 15, 33 :	109, 1	2, 2 :	89, 2
I, 16, 35 :	109, 1	6, 5 :	90, 1
II, 9, 26 :	75, 1	17, 14 :	90, 2, 3
II, 10, 29 :	76, 1	23, 20 :	90, 4
II, 13, 35 :	75, 1 ; 80, 3	26, 22 :	90, 5
II, 15, 39 :	80, 3	26, 23 :	91, 1
II, 18, 50 :	109, 1	27, 25 :	92, n.
II, 19, 52 :	76, 2 ; 85, n.	28, 25 :	92, n.
<i>De Mendacio</i>		<i>De Peccatorum Meritis et Remissione</i>	
1, 1 :	39, 1	II, 21, 35 :	95, 4
9, 14 :	39, 2	<i>De Quantitate Animae</i>	
13, 23 :	40, 1	1, 1 :	104, 1
21, 43 :	39, 1	33, 70-76 :	104, 1
<i>De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum</i>		<i>Retractationes</i>	
I, 3, 4 :	59, 3 ; 99, 1	I, 2 :	56, 3
I, 3, 5 :	99, 1	I, 7, 3 :	62, 3
I, 5, 8 :	60, 1	I, 7, 4 :	68, 1
I, 7, 11-12 :	60, 3	I, 9 :	73, 2 ; 74, 2
I, 8, 13 :	61, 1	I, 9, 1 :	73, 1
I, 11, 18 :	61, 1	I, 19 :	28, 1
I, 13, 22 :	62, 1	I, 26 :	80, 1
I, 14, 24 :	62, 2	I, 27 :	39, 1

II, 3 :	17, 1	I, 1, 6 :	62, 3
II, 63 :	44, n.	I, 6, 12 - 7, 14 :	19, 3
<i>De Sancta Virginitate</i>		I, 12, 20 :	104, 1
30, 30 :	44, 2	I, 13, 23 :	19, 3
31, 31 :	37, 2 ; 92, 1 ; 94, 1	I, 15, 27 :	104, 1
31, 31 - 37, 38 :	37, 2, 4	II, 1, 1 :	104, 1
32, 32 :	37, 2 ; 94, 2, 4	<i>Speculum de Sacra Sscriptura</i>	
33, 33 :	92, 1	en général :	117, 1
35, 35 :	37, 2 ; 94, 3	<i>Tractatus CXXIV in Joannem</i>	
51, 52 :	37, 2	tr. 40, 7 :	93, 4
52, 53 - 56, 57 :	37, 4	<i>De Trinitate</i>	
<i>Sermones</i>		X, 10, 13 :	110.n.
30, 7, 9 :	94, 3	X, 11, 17 :	110, n.
53, 6 :	13, 1	XII, 3, 3 :	113, 1
56-59 :	44, 5	XII, 4, 4 :	114, n.
56, 1, 1 :	44, 5	XII, 7, 10 :	119, 1
57, 1, 1 :	44, 5	XII, 11, 16 :	114, 4
57, 10, 10 :	46, 3	XII, 12, 17 :	114, 2 ; 115, 1, 3
58 :	15, 3 ; 16, 1	XII, 12, 19 :	114, n.
58, 10, 12 :	46, 3	XII, 13, 20-21 :	114, n.
59, 5, 8 :	46, 3	XII, 14, 21 :	116, 3
117, 10, 17 :	94, 3	XII, 14, 22 :	115, 2 ; 119, 2
150, 7, 8 ; 8, 9 :	81, 1	XII, 14, 23 :	119, 2
156, 7, 7 :	81, 1	XII, 15, 25 :	119, 2
160, 5 :	94, 2	XIII, 1, 1 :	119, 2
169, 1, 2 :	94, 3	XIII, 2, 5 :	31, 6
177, 8 :	106, 4	XIII, 4, 7 :	32 n.
188, 3, 3 :	94, 2 ; 95, 3	XIII, 7, 10 - 9, 12 :	82, 1
212 :	14, 3-4	XIII, 19, 24 :	119, 2
213, 8, 8 :	16, 1	XIII, 20, 25 :	82, 1
214 :	15, 2	XIII, 20, 26 :	84, n.
215 :	15, 3	XIV, 1, 3 :	84, n. ; 117, 2 ; 118, 1
292, 4, 4 :	94, 2	XIV, 2, 4 :	119, 1
Ad catechumenos, 3, 9 sq. : ..	14, 2	XIV, 9, 12 :	85, 3
Moriniani :	15, 2 ; 16, 1	<i>De Utilitate Credendi</i>	
<i>De Sermone Domini in Monte</i>		12, 27 :	104, 1
en général :	28, 1 ; 44, 5 ; 46, 3	<i>De Vera Religione</i>	
I, 1, 1 :	27, 1 ; 118, 1	7, 13 :	13, 1
II, 25, 87 :	28, 1	16, 32 :	53, 1
<i>Soliloquia</i>		17, 33 :	53, 1
I, 1, 1 :	104, 1	55, 10 :	81, n.
I, 1, 5 :	19, 3		

TABLE ANALYTIQUE DES SUJETS TRAITÉS

Animare, 21, 28.

BÉATITUDE

- gouverne la doctrine morale, 54.
- impliquée dans la « bonne volonté », 74, 83.
- sa cause, 80.
- et loi éternelle, 74.
- et sagesse, 74.
- et charité, 61, 79, 123.
- et obéissance, 96.

BÉATITUDES ÉVANGÉLIQUES, 28.

« BONNE VOLONTÉ »

- bien primordial de l'homme, 74.

CATÉCHÈSE, CATÉCHUMENAT, 15, 22.

CHARITÉ

- comme amour de Dieu et du prochain, 68, 86.
- comme amour du prochain, 70.
- comme amour de soi, 69, 86.
- elle mesure la bonté de la vie chrétienne, 48.
- ses rapports avec la foi et l'espérance, 47.
- clé de l'Écriture, 102.
- et béatitude, 61, 80, 123.
- et humilité, 93.

CHRIST

- porte à leur perfection les trois parties de la philosophie, 52.
- règle et exemple de la vie morale, 37, 123.
- docteur de l'humilité, 94.

Conscientia, 77.

CONTINENCE, 35, 90.

Disputare, DISPUTE, 30, 31, 37, 38, 73 n.*Doctrina*, 99.

DOCTRINE MORALE, 28.

ÉCRITURE

- code de vie morale, 29, 49, 117 n.

ESPÉRANCE

- sa place en théologie morale, 46.
- et oraison dominicale, 45 n.

EXEMPLES

- leur rôle en science morale, 116.
- voir *Christ*.

EXHORTATION MORALE, 28, 32, 37.

Exponere, EXPOSITION, 30.

FOI

- et humilité, 93.
- et vertus vraies, 36.
- et vie morale, 11, 13.

FORCE

- comme amour, 64.

Frui

- en général, 100, 105 n., 106, 119.
- selon l'Écriture, 106.
- et charité, 108.

HOMME

- objet propre d'investigation, 101.

HONNÊTE, 54, 107.

HUMILITÉ, 92.

Institutio, 99.*Instruere*, 21, 28.

JUSTICE

- comme service de Dieu, 65.
- selon la conception de saint Augustin, 66, 67 n.
- et charité, 66.

LITURGIE

- et théologie, 44.

LOI ÉTERNELLE, 74.

MANSUËTUDE, 95.

MARIAGE, 36, 37.

MENSONGE, 39-40.

MISÉRICORDIEUX, 22.

MŒURS,

- comprises entre la foi et la vision, 125.
- objet d'enseignement, 25.

NARRATION DE L'HISTOIRE DU SALUT, 116.

OBÉISSANCE

- en général, 95.
- principe organisateur de la vie morale, 96.
- mère des vertus, 96.
- et humilité, 95.
- et sagesse, 97 n.

ORAISON DOMINICALE

- tradition et reddition, 15, 16.
- document de l'espérance et de la charité, 45 n., 46.
- modèle de la prière, 17.
- sa division, 46.

ORGUEIL, 95.

PASSIONS, 97 n.

PATIENCE, 89.

PHILOSOPHIE

sa division, 54.

sa validité en christianisme, 51, 60, 61, 92.

éthique païenne et christianisme, 53, 69, 81, 93, 97, 110.

PRÉCEPTES

réduits au commandement de la charité.

PRIÈRE, 15, 45 n.

Prima naturae, 82 n.

PRUDENCE

sa place en vie morale, 67.

— et charité, 67.

RELIGION, 96 n.

SAGESSE, SCIENCE, 114, 117, 118.

SYMBOLES

tradition et reddition, 14-16.

expliqués spéculativement, 14.

VIRGINITÉ, 36.

TEMPÉRANCE

comme amour, 64.

THÉOLOGIE

division et unité, 46, 49, 104, 121.

— et liturgie, 44.

TRIADÉ DES VERTUS (FOI, ESPÉRANCE, CHARITÉ), 43-44.

Uti

en général, 100, 107, 109, 119.

selon l'Écriture, 106.

UTILE, 107.

VERTUS (LES QUATRE)

impliquées dans l'attachement de

l'homme à sa propre rectitude, 74.

définition, 75.

transformation chrétienne, 63.

traitées comme autant d'amours, 63, 64.

vertus vraies, 36, 83, 91, 116.

imperfection dans la vie présente, 84.

demeurent au ciel, 85.

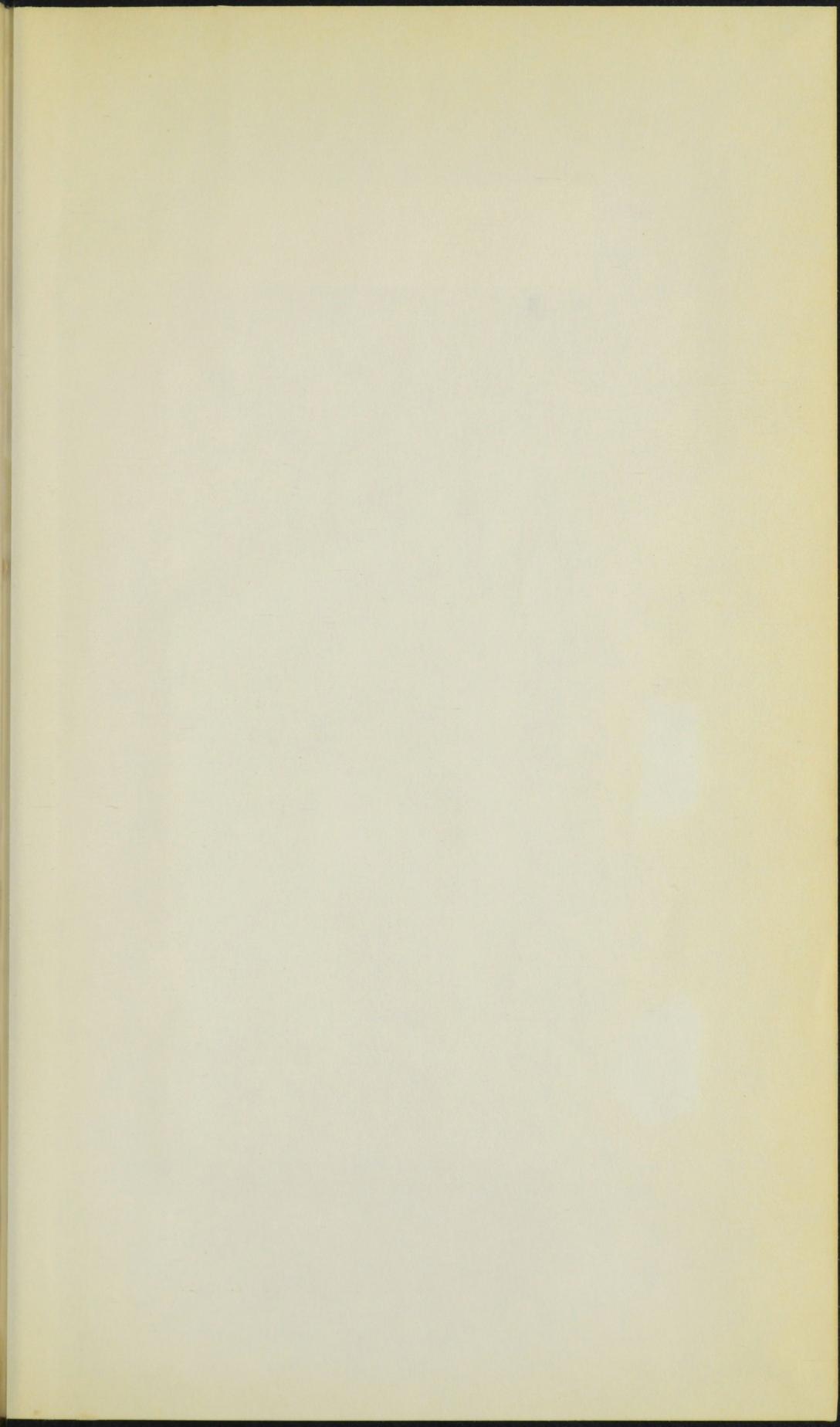
— et loi éternelle, 75.

TABLE DES NOMS PROPRES

ABERCROMBIE (N.).....	11, 52, 73	KUNZELMANN (A)	13, 14, 15, 81
ALLO (E.-B.)	20	LAGRANGE (M.-J.).....	46
AMBROISE (saint)	28,	LECLERCQ (H.)	21
37, 52, 53, 63, 107		MACROBE	66
ANTIOCHUS D'ASCALON	52	MARROU (H.-I.).....	10, 13, 118, 121
ARISTOTE	54	MAURISTES	23
BAREILLE (G.)	15, 20	MAUSBACH (J.)	10, 85
BASSI (D.)	28	MORIN (G.).....	15
BOYER (Ch.).....	10	PLATON.....	52, 53, 54, 84, 85, 92
BROGLIE (G. de)	55, 80, 85	PLINVAL (G. de)	117
BRUCCULERI (A.).....	41	PLOTIN	66, 85
CARNÉADE	82	PUNJET (P. de)	15
CAYRÉ (F.).....	110	PYTHAGORE	52, 84
CICÉRON.....	51,	QUINTILIEN	52
52, 55, 56, 61, 66, 81, 82, 85, 86,		REUL (A.)	10
95, 96, 105, 107.		RIVIÈRE (J.)	45
CONNOLLY (R.H.)	15	ROLAND-GOSSELIN (B.).....	10, 41
COURCELLE (P.)	54, 82	SÉNÈQUE.....	10
DE BRUYNE (D.)	99	SPICQ (C.).....	29, 48
DEMAN (Th.)		THOMAS D'AQUIN (saint).....	9, 105,
11, 53, 59, 65, 77, 118, 121		108, 116, 121, 125	
DHORME (P.)	14	THONNARD (F.-J.).....	85
FOLLIET (G.).....	118	UEBERWEG-PRAECHTER.....	52
GARNIER (J.)	23	VARRON	82, 104, 107
GAUDEL (A.)	48	WALZER (R.).....	86
GAUTHIER (R.-A.).....	62, 93	WANG TCH'ANG TCHE (J.)	85
GILSON A.)	10, 77, 105, 118	WINTER (Aem.).....	82
HENRY (P.).....	66, 100	XÉNOCRATE.....	52, 92
JÉRÔME (saint)	83	ZARB (S.-M.)	71

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	9
CHAP. I : Les mœurs engagées dans la foi.....	13
CHAP. II : Nécessité de l'exhortation morale.....	19
CHAP. III : Passage à la doctrine morale	27
CHAP. IV : Monographies doctrinales	35
CHAP. V : Un traité théologique.....	43
CHAP. VI : Transposition chrétienne de la philosophie	51
CHAP. VII : L'éthique rationnelle confrontée à l'objet divin.....	59
CHAP. VIII : Réflexion philosophique sur le donné moral	73
CHAP. IX : Pensées ultérieures sur la béatitude et les vertus	79
CHAP. X : Quelques vertus significatives	89
CHAP. XI : Vers la construction systématique du savoir moral.	99
CHAP. XII : Science augustinienne et théologie	113
CONCLUSION	123
TABLE DES LIEUX DE SAINT AUGUSTIN.....	127
TABLE ANALYTIQUE DES SUJETS TRAITÉS.....	131
TABLE DES NOMS PROPRES	133
TABLE DES MATIÈRES	134



UNIVERSITE DE MONTREAL L.S.H.



3 1225 00341 6951

