

La notion de « Testament » chez saint Augustin

Saint Augustine's Definition of "Testament"

Pierre Descotes



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7892>

DOI : 10.4000/rhr.7892

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2012

Pagination : 167-191

ISBN : 978-2200-92794-3

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Pierre Descotes, « La notion de « Testament » chez saint Augustin », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2012, mis en ligne le 01 juin 2015, consulté le 04 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7892> ; DOI : 10.4000/rhr.7892

PIERRE DESCOTES
*Université Paris IV-Sorbonne
Institut d'Études Augustiniennes*

La notion de « Testament » chez saint Augustin

La réflexion d'Augustin sur le lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament, ainsi que sur la réalité de la justice des saints de l'ancienne Alliance, s'est développée dans deux contextes polémiques bien distincts, autant sur le plan chronologique que théologique. C'est pourtant en mettant en regard les deux controverses, manichéenne et pélagienne, et les réponses que l'évêque d'Hippone a apportées à chacun de ses adversaires, entre lesquels il tient comme une position médiane, que l'on peut comprendre le sens qu'il a finalement donné à la notion de « Testament », tout comme l'utilisation polémique qu'il en a faite, particulièrement dans sa lutte contre le naturalisme pélagien.

Saint Augustine's Definition of "Testament"

Augustine's reflection about the link between the Old and New Testaments, as well as his definition of the reality of the justice of the Old Testament saints, took place in the context of two polemic backgrounds separate both on a chronological and theological scale. But only by putting into relation the Manichean and Pelagian controversies and the answers that the Bishop of Hippo gave to each of his opponents—he being in a way in-between their positions—can we understand the meaning he finally gave to the notion of "Testament" as well as the polemic use he made of it, particularly during his struggle against Pelagian naturalism.

Discutant de l'origine de la doctrine augustinienne de la grâce, Milad Doueïhi met en lumière, au détour d'une page de son ouvrage *Solitude de l'incomparable*, le lien que le lecteur doit effectuer, s'il veut comprendre la pensée de l'évêque d'Hippone, entre deux controverses : « La grâce se constitue dans les textes d'Augustin, écrit-il, en fonction de deux problèmes, de deux contextes : le premier concerne les liens problématiques et contestés entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et, dans le cadre des premiers écrits d'Augustin, reflète le combat avec l'héritage manichéen ; le second, en revanche, répond directement à la crise pélagienne »¹. Cette remarque nous semble profondément juste dans son intuition fondamentale – la mise en regard de deux polémiques au premier abord sans lien direct, et qui pourtant sont décisives dans l'élaboration de la pensée du « docteur de la grâce ». Il nous semble toutefois qu'il est possible d'aller plus loin encore dans cette direction. Intéressons-nous en effet à la première partie de la réflexion de M. Doueïhi : la question du lien entre les deux Testaments est certes une préoccupation essentielle d'Augustin lorsqu'il se trouve confronté à ses anciens coreligionnaires manichéens ; mais elle n'est pas moins importante dans la controverse qui l'oppose à Pélage. En fait, le problème de la continuité ou de la rupture entre Ancien et Nouveau Testament se pose de manière également aiguë dans les deux contextes, mais de deux manières différentes, qui peuvent paraître opposées mais sont en réalité complémentaires. C'est en prenant ensemble ces deux crises, manichéenne et pélagienne, que l'on peut réellement comprendre comment Augustin, en édifiant ce que la postérité a retenu sous le nom de « doctrine augustinienne de la grâce »², a pensé et analysé la notion même de « Testament » qui, nous allons le voir, dépasse de loin les simples cadres littéraires ou chronologiques. Pour saisir cette double préoccupation d'Augustin, il nous faut tout

1. Milad Doueïhi, *Solitude de l'incomparable*, Paris, 2009, p. 21.

2. Pour un exposé aussi complet que clair de cette doctrine, se reporter à Pierre-Marie Hombert, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris, 1996. Voir également, sur son élaboration dans les écrits d'Augustin antérieurs à la controverse pélagienne, Volker Henning Drecoll, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen, 1999.

d'abord revenir brièvement sur les enjeux fondamentaux des deux controverses, en rappelant en quoi elles ont contraint Augustin à étudier la relation qui unit les deux Testaments.

Commençons par la polémique antimanichéenne³. Il est bien connu qu'une des armes les plus efficaces des disciples de Mani était, selon les mots d'Augustin, de «mettre en pièces, à force d'analyse, l'Ancien Testament»⁴, car on y rencontre, concède-t-il, «des traits choquants pour une pensée mal informée et peu réfléchie, c'est-à-dire le grand public»⁵. De fait, les manichéens avaient beau jeu de moquer les mœurs des patriarches de l'Ancien Testament, dont la sainteté était agrémentée de conduites pour le moins discutables. Aimé Solignac en mentionne quelques exemples parmi les plus frappants⁶ : le mensonge par lequel Abraham fait passer son épouse Sarah pour sa sœur auprès de Pharaon, l'inceste de Loth avec ses filles, la bigamie de Jacob, l'adultère de David – la liste est longue, et bien embarrassante. Le *Contra Faustum*, qui fait la liste de ces accusations extraites des ouvrages du manichéen Fauste, est un ample témoignage de l'usage que pouvaient faire les ennemis du christianisme de ces épisodes peu glorieux⁷. Et Augustin était fort bien placé pour parler de l'embarras dans lequel peut être plongé le chrétien confronté à ces récits, car il en avait lui-même, à la lecture

3. Sur le manichéisme, on peut consulter, pour une introduction, Johannes Van Oort, art. «Mani(chaeus)», dans *Augustinus-Lexikon*, t. III, Bâle, 2004-2010, c. 1121-1131 et V. H. Drecoll, art. «Manichaei», dans *Augustinus-Lexikon*, t. III, c. 1131-1159. Sur les rapports entre Augustin et le manichéisme, voir Serge Lancel, *Saint Augustin*, Paris, 1999, p. 56-68; les commentaires d'Aimé Solignac dans : Augustin, *Les Confessions*, Paris, Bibliothèque Augustinienne 13, 1980, p. 118-138 [la «Bibliothèque Augustinienne», Paris, 1960, est désormais abrégée en BA]; V. H. Drecoll et Mirjam Kudella, *Augustin und der Manichäismus*, Tübingen, 2011; enfin, le récit de son adhésion au manichéisme par l'évêque d'Hippone lui-même : Augustin, *Les Confessions*, 3, 6, 10 – 12, 21 (BA 13, p. 378-405).

4. Augustin, *De utilitate credendi*, 2, 4 (BA 8, p. 214-215) : «Nam bene nosti quod reprehendentes Manichaei catholicam fidem, et maxime Vetus Testamentum disceptantes et dilaniantes, commouent imperitos.»

5. Augustin, *De utilitate credendi*, 2, 4 (BA 8, p. 214-215) : «Et quia sunt ibi quaedam quae suboffendant animos ignaros et negligentes sui, quae maxima turba est, populariter accusare possunt.»

6. A. Solignac, note complémentaire 15 «L'absolu et le relatif dans la loi morale», *Les Confessions*, BA 13, particulièrement p. 668-669.

7. Augustin, *Contra Faustum* 22, 5 (*Corpus ecclesiasticorum latinorum series latina*, [Vienne, 1866-, désormais CSEL] 25, 1, p. 594-595) : sont tour à tour attaqués Abraham, Loth, Jacob, Juda, David, Salomon, Osée et Moïse. La réponse d'Augustin se lit dans les chapitres suivants (6-7, p. 595-596).

de la Bible, été fort choqué : parmi les raisons qui l'ont poussé à suivre les manichéens, il cite cet argument en bonne place.

« J'étais poussé à soutenir les idées de mes stupides dupeurs, quand ils me demandaient d'où venait le mal, si Dieu était limité par une forme corporelle et portait cheveux et ongles, s'il fallait compter parmi les justes ceux qui avaient plusieurs femmes en même temps, et pratiquaient l'homicide et le sacrifice des animaux. »⁸

À l'évidence, Augustin n'avait à cette époque pas encore trouvé la réponse qu'il expose dans le troisième livre des *Confessions*, et qui met en avant l'évolution de la loi morale entre les époques⁹ :

« Je ne voyais pas que la justice, que servaient les hommes de bien et les saints, avait une façon bien supérieure et plus sublime de former un ensemble de tout ce qu'elle commande : sans varier en aucun point, elle commande pourtant, selon la variété des temps, non pas tout l'ensemble, mais des préceptes propres, répartis à chaque temps. Et, censeur aveugle, je m'en prenais aux pieux patriarches, qui avaient pourtant, non seulement suivi l'ordre et l'inspiration de Dieu en usant du présent, mais encore suivi la révélation de Dieu en préfigurant l'avenir. »¹⁰

On trouve dans cette phrase le cœur de la réponse d'Augustin, qui affirme qu'il a véritablement existé, dans l'Ancien Testament, de grands saints, et que si nous ne comprenons pas certaines des actions qu'ils ont accomplies, ce n'est pas à une imperfection de leur part, mais à une faiblesse de notre entendement qu'il faut conclure. Cet appel à l'humilité ne saurait d'ailleurs guère surprendre le lecteur familier d'Augustin...

Le problème posé par la crise pélagienne est radicalement inverse¹¹. La doctrine de Pélagie était un ascétisme et un moralisme,

8. Augustin, *Confessiones*, 3, 7, 12 (BA 13, p. 384-385) : « ... ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaerent, unde malum et utrum forma corporea deus finiretur et haberet capillos et ungues et utrum iusti existimandi essent qui haberent uxores multas simul et occiderent homines et sacrificarent de animalibus. »

9. À ce propos, consulter la récente étude de Leon Lemmens, *Foi chrétienne et agir moral selon saint Augustin*, Rome, 2011, p. 83-106.

10. Augustin, *Confessiones*, 3, 7, 14 (BA 13, p. 388-389) : « Et non intuebar iustitiam, cui seruirent boni et sancti homines, longe excellentius atque sublimius habere simul omnia quae praecipit et nulla ex parte uariari et tamen uariis temporibus non omnia simul, sed propria distribuentem ac praecipientem. » Voir aussi, pour la mention des patriarches (Abraham, Isaac, Jacob, Moïse et David), *Confessiones*, 3, 7, 13.

11. Sur la controverse pélagienne, voir Flavio Nuvolone, art. « Pélagie et le pélagianisme. – I. Les écrivains », dans *Dictionnaire de spiritualité*, XII, Paris, 1986, c. 2890-2923 et A. Solignac, art. « Pélagie et le pélagianisme. – II. Le mouvement et

mais avant tout un naturalisme – c'est-à-dire la conviction que l'homme peut, avec les forces de sa seule nature, donc sans l'aide surnaturelle d'aucune grâce, se conduire justement et moralement pour, dans le meilleur des cas, parvenir à la perfection. Pour les partisans de Pélage, les exemples tirés de l'Ancien Testament constituaient évidemment une aubaine, et ils vouaient une admiration sans borne à ces justes qui, avant même la venue du Christ dans le monde, avaient su gagner la faveur de Dieu¹². Car ils offrent l'exemple de véritables «mérites», que l'on ne saurait attribuer à l'action de la grâce du Christ, puisqu'ils sont antérieurs à l'Incarnation. La logique pélagienne semble difficilement réfutable : l'homme n'a pas nécessairement besoin de la grâce – puisque des hommes ont pu s'en passer, en se conduisant avec justice avant que le Christ n'offre sa grâce au monde. À l'évidence, il est plus aisé pour Augustin de réfuter l'erreur manichéenne que l'erreur pélagienne. Mais toute la difficulté, pour l'évêque d'Hippone, n'est pas d'éliminer ces erreurs individuellement, à part l'une de l'autre, mais de les réfuter simultanément, pour parvenir à une orthodoxie médiane. Car en toute rigueur, la solution qu'il propose doit être valable pour les deux hérésies, la source de chacune d'entre elles étant, à sa manière, de ne pas avoir su, pour reprendre l'expression pascalienne, «concevoir l'accord de ces deux vérités opposées»¹³ : l'Ancien Testament est louable, et il a véritablement existé de grands saints dans l'Ancien Testament ; et pourtant la grâce du Christ, offerte dans le Nouveau Testament, est absolument nécessaire à tout homme. Autrement dit, il existe des justes dans l'Ancien Testament ; et pourtant seule la grâce du Nouveau permet à l'homme d'être juste. Indiscutablement, il y a là un paradoxe, qui va amener Augustin à analyser la notion même de «Testament», pour en proposer une définition plus large et plus riche que celle sur

sa doctrine », *ibid.*, c. 2923-2942 ; Serge Lancel, *Saint Augustin*, Paris, 1999, p. 457-486 et p. 577-613 ; Pierre Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, 2005, p. 375-389. Enfin, pour une présentation des enjeux sociaux de la controverse, voir Jean-Marie Salamito, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, 2005.

12. Par exemple le *De natura*, apud Augustin, *De natura et gratia*, 36, 42 (BA 21, p. 320-322) et *La crise pélagienne I*, BA 21, note complémentaire 46 : «Sainteté des Justes anciens», p. 608, qui cite de nombreux exemples tirés des œuvres pélagiennes.

13. Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Ph. Sellier, Paris, 2010, fr. 614.

laquelle se fondaient manichéens et pélagiens. C'est pour souligner cet aspect que nous avons choisi le texte étudié dans ces pages : il s'agit d'une « lettre-traité » d'Augustin, c'est-à-dire d'une lettre que son auteur lui-même considère comme un *liber* à part entière¹⁴, la lettre 140 *De gratia Testamenti noui*¹⁵. L'originalité de ce texte est qu'il est écrit alors que les premiers échos de la controverse pélagienne parviennent à Augustin, depuis Carthage, et qu'il s'adresse très probablement à un ancien manichéen¹⁶ : l'évêque d'Hippone doit ainsi lutter simultanément sur les deux fronts, et offre à son lecteur une précieuse vision d'ensemble de sa pensée. Et cette analyse nous permettra de retrouver la préoccupation principale de l'ouvrage de M. Doueïhi, en nous éclairant en définitive sur le rapport qu'entretiennent, selon Augustin, judaïsme et christianisme.

GRATIA UETERIS TESTAMENTI, GRATIA NOUI TESTAMENTI

Existe-t-il une grâce de l'Ancien Testament ?

Pour statuer sur la réalité de la justice des saints de l'Ancien Testament, et sur la part que prend, dans cette justice, leur « pure nature », la première question qu'Augustin doit se poser est évidente : il lui faut se demander de quel ordre est l'action de Dieu avant la venue du Christ dans le monde. La réponse de l'évêque d'Hippone est simple : il considère qu'à cette époque de l'humanité, l'objectif de la Providence divine est de faire en sorte que l'homme comprenne qu'il doit toute fortune temporelle à Dieu et à Dieu

14. Sur les problèmes posés par ces neuf « lettres-traités », qui sont recensées par Augustin dans les *Révisions*, voir Pierre Descotes, « Les lettres-traités d'Augustin et la controverse pélagienne », dans *L'étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive : permanence et mutations*, Lille, 2010, p. 429-447.

15. Au sujet de ce texte encore assez peu étudié malgré son importance, voir en particulier P.-M. Hombert, *Gloria Gratiae*, p. 172-181 et Gerald Bonner, « The significance of Augustine's *De gratia noui Testamenti* », *Augustiniana*, 41, 1991, p. 531-559.

16. Isabelle Bochet, « Une nouvelle lecture du *Liber ad Honoratum* d'Augustin (= *epist.* 140) », *Revue des Études Augustiniennes*, 45, 1999, p. 335-351 ; repris dans *Le firmament de l'Écriture. L'herméneutique augustiniennne*, Paris, 2004, p. 133-154. La position opposée est tenue par Andreas Hoffmann, *Augustins Schrift 'De utilitate credendi'*. *Eine Analyse*, Münster, 1997, p. 31-35.

seul¹⁷. L'aide qu'il offre est donc toute matérielle : il s'agit de la santé, de la richesse, des victoires militaires – et de tout bienfait de cet ordre¹⁸. C'est là une aide qui n'est ni négligeable, ni méprisable : Augustin la met toujours en valeur avec force insinuations et artifices rhétoriques¹⁹. La question qui se pose est donc la suivante : peut-on considérer qu'il s'agit là, à proprement parler, d'une « grâce », au même sens où l'on entend d'ordinaire qu'Augustin est le « docteur de la grâce » ? Rien n'est moins sûr – pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, ce salut matériel que Dieu offre dans l'Ancien Testament est commun aux hommes et aux animaux – ce qui n'est pas un signe très encourageant. L'exégèse du psaume 35²⁰ insiste précisément sur ce point : ces bienfaits ne sont pas propres à l'homme, et ne l'aident pas dans une perspective spirituelle et morale – et ainsi, quoiqu'ils ne soient pas négligeables, ils ne sauraient suffire : il est absurde d'imaginer que l'aide de Dieu à l'homme se limite à ces dons. Pire encore, même si l'on s'en tient aux hommes, en oubliant les animaux, force est de constater que cette aide matérielle est indistinctement offerte aux justes et aux méchants – en fait, elle est offerte à tous les hommes, indépendamment de leurs qualités propres, de leurs éventuels mérites ou démérites. Ce point est d'un intérêt particulier, car cette dispensation, que notre entendement humain peine à comprendre, n'est pas le signe d'une imperfection de l'action divine, bien au contraire : elle constitue une pédagogie, un indice volontairement laissé par Dieu à l'homme. En effet, comment Dieu a-t-il voulu montrer que le bonheur temporel, conféré par la grâce de l'Ancien Testament, n'est pas la véritable fin que doit rechercher le juste ? Il a justement concédé ce bonheur même à des impies, afin que les justes en concluent que la félicité matérielle n'est pas vraiment désirable – ou, comme le formule

17. Augustin, *Epistula* 140, 2, 5 (CSEL 44, p. 158) : « Volens itaque Deus ostendere etiam terrenam temporalemque felicitatem suum donum esse nec aliunde nisi ab ipso sperari oportere prioribus saeculi temporibus dispensandum iudicavit Testamentum uetus, quod pertineret ad hominem ueterem, a quo ista uita necesse est incipiat. »

18. Par exemple Augustin, *Epistula* 140, 7, 20 (CSEL 44, p. 170) : « Illos quippe patres inter inimicos suos uiuentes et diuitiis implesti et ab hostibus eruiisti gloriosasque uictorias reportare fecisti et de diuersis eos mortibus liberasti. »

19. Par exemple Augustin, *Epistula* 140, 7, 20 et 11, 28.

20. Cité à deux reprises dans le *De gratia Testamenti noui* : Augustin, *Epistula* 140, 8, 22 ; 30, 71.

Augustin lui-même: «Dieu a concédé le bonheur terrestre même aux impies, afin que les justes ne lui accordent pas trop de prix.»²¹

Pour ce qui est de la vie éternelle, aucun problème ne se pose, et tout est clair à l'entendement humain: Dieu accordera aux justes des récompenses éternelles que les pécheurs ne partageront pas, et aux pécheurs des tourments que les justes ne connaîtront pas. En revanche, pour ce qui est du bonheur et du malheur terrestres (pour ce qui relève, donc, de la «grâce de l'Ancien Testament»), les biens et les maux sont partagés également, à défaut de l'être forcément équitablement, entre les justes et les pécheurs. Deux raisons à cela: d'une part, les bons, qui voient les méchants vivre dans l'opulence et la santé, apprennent à ne plus désirer ces biens; d'autre part, ils doivent comprendre qu'il ne faut pas non plus éviter les malheurs dont ils voient certains justes affligés. L'homme doit donc être capable de se détacher des richesses et de supporter les souffrances. Au-delà de son apparente injustice, voire même d'une absurdité dont l'homme serait en droit de se scandaliser, la dispensation de la grâce de l'Ancien Testament répond donc à une pédagogie parfaitement pensée et calculée, comme l'expose Augustin dans son commentaire du psaume 66, dans lequel il livre une formulation synthétique extrêmement frappante de sa pensée sur le sujet: si les biens n'étaient donnés qu'aux justes, alors les impies penseraient qu'il faut servir Dieu uniquement pour les obtenir et méconnaîtraient le vrai sens de l'existence chrétienne²²; s'ils n'étaient donnés qu'aux méchants, alors les hommes dont la foi est vacillante et imparfaite pourraient craindre de se convertir, de peur d'en être privés²³; le problème serait identique s'ils n'étaient enlevés

21. Augustin, *Epistula* 140, 5, 13 (CSEL 44, p. 164-165): «Vnde beneficentissima prouidentia omnipotens deus terrenam felicitatem concessit et impiis, ne pro magno quaereretur a bonis.» Sur cette question de la dispensation des biens matériels, voir *La Cité de Dieu*, BA 33, note complémentaire 2, p. 767-769: «La distribution des biens temporels».

22. Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 66, 3 (*Corpus christianorum series latina* [Turnhout, 1951-, désormais CCSL] 39b, p. 858): «Si bonis solis ea daret, putarent et mali propter haec colendum deum (...). Propterea, dilectissimi, ut dicere coeperam, si solis bonis darentur ista, omnes propter haec accipienda uellent conuerti ad deum.»

23. Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 66, 3 (CCSL 39b, p. 858): «... rursus si ea solis malis daret, timerent boni infirmi conuerti, ne ista illis forte deessent (...); rursus si solis malis darentur, timerent infirmi, ne cum conuerterentur, amitterent quod soli mali haberent.»

qu'aux justes²⁴; et enfin, s'ils n'étaient enlevés qu'aux impies, alors c'est la justice de Dieu qui passerait inaperçue, car la gravité de la damnation éternelle et la justice de Dieu dans la punition des péchés seraient méconnues²⁵. Augustin, en éliminant tour à tour ces quatre cas hypothétiques également insatisfaisants, démontre en parfait logicien que, pour que l'homme comprenne où est son salut et ce qu'il doit demander à Dieu, il fallait nécessairement que la «grâce de l'Ancien Testament» fût distribuée, sinon aléatoirement, du moins sans considération des mérites ou des démérites de l'homme à qui elle est ou n'est pas offerte.

En théorie, tout cela est bel et bon. Encore faut-il que l'homme soit capable de réagir idéalement, qu'il lui suffise de connaître cette «règle de quatre» exposée dans l'*Enarratio in Psalmum* 66 pour être en paix avec la dispensation des biens temporels. Or Augustin est loin d'être un naïf, et ne méconnaît pas les problèmes pratiques que cette répartition pose. La situation n'est en effet guère facile à accepter pour le juste qui voit des malheurs s'abattre sur lui et sa famille, alors que le pécheur prospère. Il y a même fort à parier que, quand bien même il reconnaîtrait la nécessité théorique de cette inégalité, il n'en accepterait pas moins difficilement l'application pratique à son cas particulier. Une connaissance intellectuelle de ce système n'est probablement pas suffisante: c'est un problème qu'Augustin abordera dans d'autres commentaires, en particulier dans celui du psaume 72, qui figure les difficultés de l'âme aux prises avec l'injustice apparente que subissent les justes, ses hésitations, ses doutes, et même ses blasphèmes²⁶. Mais c'est là un autre sujet. Que faut-il conclure sur la «grâce» de l'Ancien Testament? Tout d'abord qu'il y a bien une aide propre à l'Ancien Testament que Dieu offre à l'homme, une aide matérielle, dispensée selon des critères qui demeurent mystérieux, mais indépendamment de la justice ou de l'injustice éventuelles de ceux qui la reçoivent. Elle n'est pas pour autant négligeable, puisqu'elle a été offerte à de grands saints.

24. Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 66, 3 (CCSL 39b, p. 859): «Rursus si solis bonis auferrentur, idem ille timor esset infirmorum, ne conuerterentur ad Deum.»

25. Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 66, 3 (CCSL 39b, p. 859): «Rursus si solis malis auferrentur, ipsa sola poena putaretur, qua mali plectuntur.»

26. Pour le commentaire de ce psaume par Augustin, *Epistula* 140, 5, 13 (CSEL 44, p. 165), qui renvoie à la lecture de l'*Enarratio* sur le psaume 72.

Le tout est donc d'en faire bon usage : ce bonheur temporel que Dieu offre dans l'Ancien Testament, précisément parce que ses imperfections et ses limites sont évidentes, ne doit pas être aimé pour lui-même, mais mis à profit²⁷. Sans s'y attacher outre mesure, l'homme doit être capable d'en faire un juste usage, et de désirer quelque chose d'autre. Et c'est précisément le Nouveau Testament qui va nous éclairer sur la nature et le statut de ce « quelque chose d'autre », qui s'oppose point par point à la grâce de l'Ancien Testament. D'où notre réticence à employer le terme de « grâce » pour désigner cette première aide divine (quoi qu'Augustin lui-même utilise à l'occasion l'expression *gratia ueteris Testamenti*²⁸). Le terme de « grâce », pour un lecteur actuel, implique en effet une aide intérieure, spirituelle, qui oriente l'homme vers la justice. Ce n'est pas du tout, nous l'avons vu, ce qu'Augustin appelle grâce de l'Ancien Testament.

Existe-t-il une grâce dans l'Ancien Testament ?

Fort heureusement, ce n'est pas parce qu'il n'y a pas à proprement parler de grâce *de* l'Ancien Testament qu'il n'existe pas de grâce à l'œuvre *dans* l'Ancien Testament. C'est, pour Augustin, un constat de départ : il a indéniablement existé, avant la venue du Christ, des hommes véritablement justes et saints. Il n'est pas question de remettre en cause cette donnée, mais de se demander comment cela a pu être possible. C'est là que pélagiens et augustiniens se heurtent, parce que, comme souvent, ils posent le problème de deux manières différentes et irréconciliables.

Il faut concéder que le raisonnement des pélagiens ne manque pas d'une certaine logique : si la grâce du Christ n'a été offerte à l'homme que par la venue du Christ, et s'il a existé des justes dans l'Ancien Testament, c'est-à-dire avant l'Incarnation, alors il paraît possible d'être juste sans l'aide de la grâce. Évidemment, Augustin pose le problème différemment, en affirmant qu'il n'est possible d'être juste que par l'aide de la grâce intérieure de Dieu, qui est précisément la grâce qu'apporte le Christ. Or, il y a des justes dans

27. Augustin, *Epistula* 140, 2, 5 (CSEL 44, p. 158) : « Nam et quando temporalem felicitatem agebant, aeternam ueram et praeferendam intellegebant et istam ministrabant in mysterio, ut illam consequerentur in praemio. »

28. Par exemple Augustin, *Epistula* 140, 6, 17.

l'Ancien Testament. C'est donc que la grâce du Nouveau Testament était déjà à l'œuvre, d'une manière mystérieuse, dans l'Ancien. Si l'on réduit ce raisonnement à sa forme la plus resserrée, on obtient le syllogisme suivant : l'homme ne peut être juste sans la grâce du Christ ; il y a eu des justes avant l'Incarnation du Christ ; donc la grâce du Christ était à l'œuvre avant l'Incarnation. On voit immédiatement pourquoi les deux parties ne pouvaient pas s'entendre : Augustin prend comme présupposé de départ (comme majeure de son syllogisme) précisément le contre-pied de la conclusion pélagienne. Dans ces circonstances il est difficile de se mettre d'accord... Mais la conclusion d'Augustin étant paradoxale, la charge de la preuve lui revient. Fort heureusement, Augustin n'a jamais craint de poser et de résoudre des paradoxes.

Pour exposer la réponse d'Augustin, on peut partir d'un passage du *De gratia Testamenti noui*, qui traite directement du rapport entre les deux Testaments. L'exemple choisi par l'évêque d'Hippone est celui de Job – c'est une de ses figures favorites de l'Ancien Testament²⁹, car il s'agit du juste par excellence, d'un modèle de fidélité à Dieu malgré des épreuves et des tentations extrêmes³⁰. Dans le contexte de notre lettre, c'est sa patience qui est mise en valeur – une patience récompensée, puisque tous les biens qui lui avaient été enlevés lui sont rendus en double³¹. Dans ce retour de la prospérité et du bonheur temporel on voit un exemple parfait de la *gratia ueteris Testamenti*. Mais pas seulement – et c'est ce qui intéresse Augustin. Deux indices invitent en effet le lecteur à chercher plus loin que cette récompense toute matérielle. Il y a d'abord le fait que ses enfants, qui étaient morts, ne lui aient pas été rendus en double : il en a perdu deux, mais n'en retrouve pas quatre. C'est le signe que ceux-là même qu'il avait perdus ressusciteraient : ainsi, si l'on additionne les deux qu'il retrouve, et les deux qui ressuscitent, notre compte est bon³². Le deuxième indice est fourni par le rapprochement opéré par Augustin avec un verset de l'épître

29. Voir par exemple Jean-Michel Roessli, art. «Job» dans *Augustinus-Lexikon*, t. III, c. 684-686.

30. Augustin, *Epistula* 140, 13, 34 par exemple.

31. Augustin, *Epistula* 140, 10, 26 (CSEL 44, p. 176) : « Nam et ab illo uulnera atque putredine saluus est factus et ei cuncta, quae amiserat, duplicata sunt restituta. »

32. Augustin, *Epistula* 140, 10, 26 (CSEL 44, p. 176) : « Vbi etiam commendata est resurrectionis fides. Nam filii non in duplum sed totidem redditi etiam illos,

de Jacques : *Sustinentiam Iob audistis et finem domini uidistis*. Ce rapprochement va permettre à l'évêque d'Hippone de distinguer les deux grâces, de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Que nous dit en effet le texte de Jacques ? C'est que le chrétien ne doit pas supporter les malheurs temporels, comme l'a fait Job, pour recevoir les récompenses que celui-ci a reçues – mais dans l'espoir de bienfaits autrement supérieurs³³. Et ce sont ces bienfaits qui étaient figurés, assez énigmatiquement il faut bien l'avouer, dans le fait que Job ne retrouvait que deux fils et non quatre. Le lecteur d'Augustin est désormais en mesure d'interpréter ce qui est arrivé à Job, et de voir la grâce du Nouveau Testament à l'œuvre dans l'Ancien : la résurrection, c'est-à-dire une récompense éternelle, était offerte aux enfants de Job en récompense de sa patience dans les épreuves. La question qui se pose dès lors est simple : les justes de l'Ancien Testament ont-ils pu, comme nous le pouvons aujourd'hui, parvenir à cette compréhension qui implique qu'à travers l'Ancien Testament ils aient deviné le Nouveau ? Car pour que Job ait été véritablement saint, il faut qu'il ait espéré non pas retrouver ses biens matériels, mais obtenir la vie éternelle ; ce qui suppose qu'avant même la venue du Christ dans le monde, il ait été capable de saisir le caractère figuratif de l'Ancien Testament. À cette question décisive, Augustin répond résolument et systématiquement par l'affirmative. Il n'a de cesse de le répéter : au sein même de l'Ancien Testament, les patriarches savaient déjà discerner le Nouveau. « Déjà, dans l'Ancien Testament, le Nouveau était annoncé figurativement, et il existait un petit nombre d'hommes qui étaient capables de le comprendre... »³⁴

Ces saints devaient donc avoir reçu une grâce, mais une grâce véritable cette fois, c'est-à-dire une aide divine spéciale qui leur donnait ce pouvoir de prophétie. Cette aide, c'est la grâce

quos amiserat, resurrecturos significarunt; sic ipsi quoque illis prioribus iuncti a restitutione dupli non inuenirentur alieni.»

33. Augustin, *Epistula* 140, 10, 26 (CSEL 44, p. 177): «Vt ergo non talem remunerationem speraremus, quando mala temporalia pateremur, non ait: Sustinentiam et finem Iob audistis, sed ait: Sustinentiam Iob audistis et finem domini uidistis, tamquam diceret: Mala temporalia sicut Iob sustinete, sed pro hac sustinentia non temporalia bona sperate, quae illi aucta redierunt, sed aeterna potius, quae in domino praecesserunt.»

34. Augustin, *Epistula* 140, 2, 5 (CSEL 44, p. 158): «In occulto autem illis omnibus rebus nouum testamentum figurate praenuntiabatur et capiebatur intelligentia paucorum... »

du Christ, c'est déjà celle du Nouveau Testament, qui permet aux saints de l'Ancien de faire bon usage de la prospérité et du bonheur matériels, s'ils leur sont offerts, ainsi que des malheurs dans lesquels Dieu les abandonne parfois. Pour reprendre une célèbre distinction augustinienne, ils sont capables de distinguer la grâce de l'Ancien Testament, qui offre des richesses dont il faut user, de la grâce du Nouveau Testament, qui apprend à aimer Dieu, dont seul il faut jouir³⁵. En définitive, conclut Augustin, il n'y a rien de moins « naturel », n'en déplaise aux pélagiens, que la sainteté des patriarches de l'Ancien Testament. La grâce qu'ils reçoivent est en effet même supérieure à celle que reçoit le saint du Nouveau Testament – ou, plus exactement, elle va les chercher plus loin encore. Car Job, comme les autres patriarches, reçoit non seulement la grâce opérante qui lui permet d'agir avec justice, mais encore une grâce de prophétie, qui lui permet de combler le fossé historique qui sépare les deux Testaments. La distinction entre *frui* et *uti*, entre les biens dont l'homme doit jouir et ceux dont il doit user, montre bien, en définitive, quelle grâce est essentielle, et quelle autre est accessoire. Pour que les justes de l'Ancien Testament aient réellement été des saints, il fallait qu'ils aient dépassé les biens matériels qui leur étaient offerts, et dont ils avaient compris le caractère accessoire. Il fallait que, bien que vivant dans l'Ancien Testament, ils appartiennent d'ores et déjà au Nouveau. La même grâce était donc à l'œuvre aux deux époques : mystérieusement dans l'Ancien, ouvertement dans le Nouveau.

L'insistance extrême d'Augustin sur le fait que cette grâce dépasse la chronologie transparait particulièrement sur un point, capital. Quand il est amené, au cours de la controverse pélagienne, à préciser quelle est la foi des saints de l'Ancien Testament, il note avec insistance que ce n'est pas seulement la foi en Dieu ou dans le Verbe, mais la même foi que celle des saints du Nouveau Testament, c'est-à-dire en l'Incarnation du Verbe dans le Christ-

35. Sur la distinction *uti / frui*, voir *La doctrine chrétienne*, BA 11/2, note complémentaire 4, p. 449-463 «Frui-uti», qui, outre une mise au point d'une extrême clarté, fournit une très complète bibliographie; également, pour un exposé plus développé de ces deux notions et de la doctrine de l'*ordinata caritas* (l'amour ordonné), Anne-Isabelle Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, Paris, 2004, p. 568-579.

homme³⁶. On en trouve un exemple frappant dans un échange avec Julien d'Éclane³⁷ : l'ensemble du passage mérite d'être cité, tant il résume bien les deux positions en présence.

Julien d'Éclane : « Nous affirmons que les saints de l'Ancien Testament ont passé d'ici-bas à la vie éternelle par une justice parfaite, c'est-à-dire qu'ils se sont éloignés de tout péché par leur application à la vertu ; car ceux qui ont commis, comme nous le lisons, quelque péché, nous savons que par la suite, cependant, ils ont fait réparation. »

Augustin : « Quelle qu'ait été l'éminence des vertus attribuées aux anciens justes, rien ne leur a octroyé le salut sinon la foi au médiateur qui a répandu son sang en rémission des péchés. »³⁸

Cette précision apportée par Augustin a d'ailleurs étonné certains commentateurs : l'auteur d'une note complémentaire de la *Bibliothèque Augustinienne* portant sur un passage comparable de la lettre 157³⁹, remarque que l'évêque d'Hippone « paraît (...) s'engager dans une distinction un peu subtile quand il spécifie que [le] mérite principal [des saints de l'Ancien Testament] consiste dans leur foi, pas seulement dans la foi au Verbe éternel de Dieu, mais expressément en l'Incarnation en l'Homme-Christ à venir »⁴⁰. Or il nous semble qu'il ne s'agit pas là d'une distinction trop subtile, mais du fondement même de la pensée d'Augustin : l'Incarnation n'est pas seulement un événement, mais un changement ontologique qui dépasse sa simple manifestation historique. La participation du Christ à la nature humaine permet que l'homme, à son tour, puisse participer à la nature de Dieu, et ainsi être sanctifié. C'est seulement par cette participation que l'homme peut être juste ; c'est seulement

36. L. Lemmens, *Foi chrétienne et agir moral*, p. 159-164.

37. Sur Julien d'Éclane, voir Mathijs Lamberijts, art. « Iulianus Aeclanensis », dans *Augustinus-Lexikon*, t. III, c. 836-848 ; Josef Lössl, *Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung*, Leyde, 2001.

38. Augustin, *Contra duas epistulas Pelagianorum* 1, 21, 39 (BA 23, p. 390-391) : « Dicimus, inquit, sanctos ueteris testamenti perfecta hinc iustitia ad aeternam transisse uitam, id est studio uirtutis ab omnibus recessisse peccatis, quia et illi, quos legimus aliquid peccasse, postea tamen eos emendasse cognouimus. Quantaelibet fuisse uirtutis antiquos praedicet iustos, non eos saluos fecit nisi fides mediatoris, qui in remissionem peccatorum sanguinem fudit. »

39. Augustin, *Epistula* 157, 14 (BA 21, p. 62) : « Non diceret eundem spiritum fidei nisi admonens etiam antiquos iustos ipsum habuisse spiritum fidei, hoc est incarnationis Christi. »

40. Cf. *La crise pélagienne* I, BA 21, note complémentaire 5, p. 586 : « Le salut des Justes anciens ».

l'Incarnation du Christ et la grâce du Nouveau Testament qui sauvent l'homme.

Cette insistance d'Augustin sur le rôle décisif de la grâce offerte par le Christ est nécessaire pour bien marquer l'unité réelle de l'Église, qui rassemble véritablement, et non superficiellement, les saints de l'Ancien comme du Nouveau Testament. Comme l'écrit P. Borgomeo, «pour [Augustin], tous les justes depuis la création du monde appartiennent à l'Église de la façon la plus réelle et la plus profonde qui soit»⁴¹. C'est une idée qui se manifeste, par exemple, à travers la doctrine de l'*Ecclesia ab Abel*⁴² que développe fréquemment Augustin⁴³. La notion d'«Église» transcende celle de «Testament» entendue en un sens étroitement historique : l'Église remonte au début de l'humanité – quoi qu'Augustin ne se montre pas excessivement optimiste sur le nombre des saints présents dans l'Ancien Testament⁴⁴ ! Et cette unité se manifeste dans le cas des martyrs, dont on trouve d'illustres exemples aussi bien avant qu'après la venue du Christ :

«Tout ce qu'ont souffert les prophètes depuis Abel le juste jusqu'au sang de Zacharie a été accumulé sur cet homme (le Christ) ; car certains membres du Christ ont précédé la venue du Seigneur incarné. [...] Surtout n'allez pas penser, mes frères, que tous les justes qui ont subi une injuste persécution, y compris ceux qui ont été envoyés, avant la

41. Pasquale Borgomeo, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris, 1972, p. 31.

42. P. Borgomeo, *L'Église de ce temps*, p. 29-30 sur l'*Ecclesia ab Abraham* ; p. 30-32 sur l'*Ecclesia ab Abel* ; voir aussi Emilien Lamirande, art. «Ecclesia», dans *Augustinus-Lexikon*, t. II, Bâle, 1996-2002, c. 693-694.

43. Dans le *De gratia Testamenti noui*, voir par exemple 10, 27 (CSEL 44, p. 177) : «Nam et in illis patribus quamuis rarissima tamen fuerunt et usque ad mortem exempla patientiae a sanguine Abel usque ad sanguinem Zachariae... »

44. Voir, dans le texte de la note précédente l'expression *quamuis rarissima* ; également, par exemple, Augustin, *Epositio ad Galatas*, 24 (CSEL 84, p. 87-88) : «Qui populus sane, si per totum orbem consideretur (...) pauci sunt, quia uia angusta paucorum est, in unum tamen congregati, quotquot existere poterunt, ex quo euangelium praedicatur, et quotquot poterunt usque in finem saeculi per omnes gentes adiunctis sibi etiam illis quamuis paucissimis, qui ex fide domini, fide prophetica ante ambos aduentus eius salutem gratiae perceperunt, implent sanctorum beatissimum ciuitatis sempiternae statum ». Et plus haut, l'expression «illos paucissimos» ; voir aussi E. Lamirande, art. «Ecclesia», c. 693, qui renvoie à l'*Enarratio* sur le psaume 128, 2 (CCSL 40/B, p. 1882) : «aliquando in solo Abel... aliquando in solo Enoch... aliquando in sola domo Noe ecclesia erat » pour montrer qu'Augustin considère que l'Église, «à certaines époques, [était] limitée à une seule personne ou à une seule famille ».

venue du Seigneur, pour annoncer la venue du Seigneur, n'ont pas appartenu au corps du Christ.»⁴⁵

Augustin peut ainsi répondre aux pélagiens en concluant sur le caractère non opérant de la notion de «Testament» prise en un sens hermétique ou étroitement historique. La conception du salut que développe Augustin est résolument christologique – il lui faut affirmer que la justice de tous les saints, qu'ils aient vécu avant ou après l'Incarnation du Verbe, trouve son principe dans le Christ. Comme le résume en une belle formule P. Borgomeo, «il existe donc, au-delà de l'espace et du temps, une continuité de l'Église, qui est la continuité même du Christ mystique». Augustin ne s'arrête toutefois pas à cette conclusion christologique et ecclésiologique: les développements précédents l'invitent à poursuivre son raisonnement, en soulignant un autre usage de cette notion de «Testament», comprise cette fois dans une acception spirituelle, un usage qui va se révéler particulièrement efficace dans un contexte polémique – et particulièrement dans celui de la controverse pélagienne.

SENS SPIRITUEL ET UTILISATION POLÉMIQUE DE LA NOTION DE «TESTAMENT»

Quelques parallèles

La conclusion à laquelle Augustin est parvenu est donc qu'il existait, dans l'Ancien Testament, des hommes qui relevaient du Nouveau. Pour compléter le raisonnement, il semble désormais logique de se demander si aujourd'hui, c'est-à-dire dans le temps du Nouveau Testament, après la venue du Christ, il n'existe pas encore des hommes de l'Ancien Testament: il n'y a, après tout, pas de raison que l'on ne puisse dépasser les cadres chronologiques dans

45. Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 61, 4 (CCSL 39, p. 774): «Quidquid passi sunt Prophetæ a sanguine Abel iusti usque ad sanguinem Zachariæ, appositum est super hominem, quia præcesserunt aduentum incarnationis Christi quaedam membra Christi: sicut in nascente quodam, nondum quidem procedente capite, processit manus, sed tamen capiti connectebatur et manus. Nolite ergo putare, fratres, omnes iustos qui passi sunt persecutionem iniquorum, etiam illos qui uenerunt missi ante Domini aduentum prænuntiare Domini aduentum, non pertinuisse ad membra Christi.»

les deux sens ! Et il y a de fortes chances que si cette hypothèse se vérifiait, les conclusions auxquelles Augustin parviendrait puissent lui être fort utiles sur le plan apologétique et polémique...

Revenons au temps d'Abraham, de Moïse ou de Jacob. En ces temps-là, à qui s'opposaient les patriarches qui relevaient du Nouveau Testament ? Évidemment aux hommes qui appartenaient pleinement à l'Ancien Testament, aux hommes qui, en somme, étaient bien de leur temps, et se montraient incapables de voir au-delà de l'aspect matériel des actes qu'ils accomplissaient et des dons que Dieu leur accordait parfois. L'exemple pris dans notre lettre 140 est celui des sacrifices accomplis par les Juifs⁴⁶. Ces hommes offraient des sacrifices sanglants par peur des châtements matériels, par crainte de la Loi. Certes, concède Augustin, ces sacrifices avaient une validité et un sens, mais seulement par ce qu'ils figuraient : ils annonçaient en effet le sacrifice du Christ, et le sang des victimes figurait celui de Jésus, par lequel nous sommes rachetés. Cela, les saints patriarches l'avaient compris, mais l'immense majorité des hommes qui accomplissaient ces sacrifices sanglants l'ignoraient⁴⁷. Et cet exemple permet de saisir l'idée générale d'Augustin : au fond, qu'est-ce qu'un homme de l'Ancien Testament ? Ce n'est pas, nous l'avons vu, un homme qui a vécu avant la venue du Christ ; c'est un homme qui n'a pas reçu – ou, dans le meilleur des cas, qui n'a pas encore reçu – la grâce du Nouveau Testament. Les Juifs obéissaient certes à Dieu, mais par crainte de la Loi, non par amour de la justice, que seul la grâce confère. Ils vivaient *sub lege* et non *sub gratia* : c'est en cela, et non parce qu'ils sont nés avant l'Incarnation du Verbe, qu'ils appartiennent à l'Ancien Testament.

Augustin parvient ainsi au point qui l'intéresse. Si on lui demande s'il existe, encore aujourd'hui, des hommes de l'Ancien Testament qui répètent la même erreur que leurs ancêtres, il répond évidemment par l'affirmative. Et la manière dont il développe cette réponse va nous aider à comprendre ce qu'il entend finalement par « Testament ».

46. Augustin, *Epistula* 140, 18, 46 (CSEL 44, p. 194) : « Timentes enim deum homines ueteris testamenti propter litteram terrentem et occidentem nondum habentes spiritum uiuificantem currebant cum sarificiis ad templum et (...) cruentas uictimias immolabant. »

47. Augustin, *Epistula* 140, 18, 46 (CSEL 44, p. 194) : « ...quamuis in figuram futuri sanguinis, quo redempti sumus, tamen nescientes, quid per eas praefigurarentur, cruentas uictimias immolabant. »

Le point principal de son développement est le suivant : tout homme est, à une période de sa vie, un homme de l’Ancien Testament. Ou, plus précisément encore, tout homme naît nécessairement comme homme de l’Ancien Testament. Pour comprendre cette affirmation, il faut revenir sur la théorie augustinienne des âges de la vie, que Gilson résume très clairement, en écrivant que, selon l’évêque d’Hippone, « ainsi que la vie du corps, la vie chrétienne a ses âges différents, et qui leur correspondent. Considérons d’abord l’homme purement naturel, tel qu’il est au temps de sa naissance : le premier âge de sa vie, tout occupé par les soins du corps et particulièrement de la nourriture, sera plus tard complètement oublié par lui »⁴⁸. On connaît la piètre opinion qu’Augustin a exposée de l’enfance dans les *Confessions*⁴⁹ : il considère que nous naissons nécessairement dans une condition peu enviable. Par la faute d’Adam et du péché originel qu’il a commis, l’homme naît dans un état qu’Augustin qualifie tantôt d’*animal*, tantôt de *charnel*. Il mène une vie tout entière tournée vers les sens et la poursuite du plaisir : « [C’est] une vie perdue dans les sens du corps, abandonnée aux joies du corps, fuyant toute atteinte corporelle et poursuivant le plaisir du corps. »⁵⁰

La répétition extrêmement insistante de l’adjectif *carnalis* laisse peu de doute sur l’opinion d’Augustin : le problème fondamental de cette vie, que l’homme mène nécessairement pendant un temps, c’est qu’elle confond *felicitas* et *uoluptas*. Elle n’est capable d’imaginer qu’un bonheur temporaire et temporel, évidemment imparfait, et demeure incapable de voir au-delà et de tendre vers une félicité stable et éternelle. Fort heureusement, tout cela peut changer :

« Chacun doit mener la vie du vieil homme depuis le sein de sa mère jusqu’à ce qu’il soit arrivé à la jeunesse, moment auquel il n’est plus astreint à juger selon la chair, mais peut s’orienter délibérément vers le spirituel et se régénérer intérieurement. »⁵¹

48. Étienne Gilson, *Introduction à l’étude de saint Augustin*, Paris, 1943 (2^{nde} édition), p. 223.

49. Augustin, *Les Confessions*, 1, 7, 11 – 12 (BA 13, p. 290-295) et A. Solignac, « Les péchés de l’enfance », note complémentaire 4, dans : *Les Confessions*, BA 13, p. 657-658.

50. Augustin, *Epistula* 140, 2, 3 (CSEL 44, p. 156) : « Est quaedam uita hominis carnalibus sensibus implicata, gaudiis carnalibus dedita, carnalem fugitans offensionem uoluptatemque consectans. »

51. Augustin, *De diuersis quaestionibus* 83, Q. 49 (BA 10, p. 130) : « ... cum quisque ab utero matris ueterem hominem necesse est agat, donec ueniat ad

Ou encore, comme Augustin l'écrit dans une formule très resserrée de la lettre 140: «Naître dans cette vie est affaire de nécessité; y demeurer, affaire de volonté.»⁵² Le moment décisif se situe lorsque l'homme passe de l'enfance à l'âge où s'éveillent en lui la raison et le libre-arbitre. Il peut à ce moment, par un choix de la volonté et avec l'aide de la grâce divine, passer de la vie charnelle à la vie spirituelle⁵³. C'est là une étape et un choix difficiles, mais c'est précisément dans la possibilité d'accomplir ce choix que se trouve toute la grandeur de l'homme. Et la nouvelle existence qu'il peut choisir sait où trouver le vrai bonheur, stable et éternel. L'homme peut, une fois sorti de cette enfance toute dévouée aux désirs du corps, se soumettre non plus à la créature, mais à son Créateur. C'est là la transition entre le «vieil homme» (*uetus homo*) et l'«homme nouveau» (*homo nouus*), pour reprendre les catégories pauliniennes qu'Augustin emploie si souvent. Et un des chapitres du *De diuersis quaestionibus* 83, également consacré au problème des sacrifices offerts par les Juifs, met en parallèle ce passage qui s'opère en tout homme, et la transition entre les deux Testaments :

«La différence de ces deux peuples, on peut la distinguer aussi en chacun de nous, puisque chacun doit mener la vie du vieil homme depuis le sein de sa mère jusqu'à ce qu'il soit arrivé à la jeunesse, moment auquel il n'est plus astreint à juger selon la chair, mais peut s'orienter délibérément vers le spirituel et se régénérer intérieurement.»⁵⁴

Ainsi, ce qui s'est produit en chaque homme au moment où il est passé de l'enfance à l'âge de raison s'est également réalisé dans l'histoire du genre humain «par l'effet de la divine Providence», lorsque le Christ s'est incarné. Il y a donc toute une série de notions qui, pour Augustin, prises en leur sens spirituel, ont valeur de synonymes: l'homme *sub lege*; l'homme dans son enfance;

iuuenilem aetatem; ubi iam non est necesse carnaliter sapere, sed potest ad spiritualia uoluntate conuerti, et intrinsecus regenerari.»

52. Augustin, *Epistula* 140, 2, 3 (CSEL 44, p. 156-157): «Huius uitae felicitas temporalis est, ab hac uita incipere necessitatis est, in ea persistere uoluntatis.»

53. Augustin, *Epistula* 140, 2, 3 (CSEL 44, p. 157): «Sed posteaquam uenerit in aetatem, qua in eo rationis usus euigilet, poterit adiuta diuinitus uoluntate eligere alteram uitam, cuius in mente gaudium est, cuius interna atque aeterna felicitas.»

54. Augustin, *De diuersis quaestionibus* 83, q. 49 (BA 10, p. 130-131): «Quorum duorum populorum differentiam etiam in unoquoque nostrum licet aduertere, cum quisque ab utero matris ueterem hominem necesse est agat, donec ueniat ad iuuenilem aetatem; ubi iam non est necesse carnaliter sapere, sed potest ad spiritualia uoluntate conuerti, et intrinsecus regenerari.»

l'homme *animalis* ou *carnalis*; le «vieil homme»; et enfin l'homme de l'Ancien Testament. Toutes ces expressions désignent identiquement la condition de l'homme privé de la grâce, ou qui ne l'a pas encore reçue. Ce qui caractérise cette attitude spirituelle, c'est qu'elle est incapable de voir au-delà de ses désirs, de ses espérances, de ses peurs temporelles et matérielles : elle n'est pas encore été délivrée, par la grâce, du péché originel qui entraîne irrésistiblement l'homme vers le péché. Pour nous concentrer sur la notion qui nous intéresse dans ces pages, il faut conclure que l'Ancien Testament ne constitue pas seulement une période chronologique, mais, selon l'heureuse expression de Georges Bavaud, une «catégorie transhistorique»⁵⁵. Les deux sens ne s'opposent pas, mais coexistent : la notion ne perd pas sa signification historique (l'Ancien Testament désigne toujours l'époque préparant la venue du Christ) ; mais elle gagne un sens spirituel, en désignant une attitude humaine, celle de l'homme qui méconnaît la nature de l'aide qu'il doit demander à Dieu pour parvenir à la justice. C'est évidemment sur ce dernier point que l'évêque d'Hippone va pouvoir jouer dans le cadre de la controverse pélagienne...

De l'utilité polémique de la notion de «Testament»

Car parler d'«hommes de l'Ancien Testament» dans un contexte polémique est, pour Augustin, une manière d'identifier et de condamner ces adversaires qui refusent de reconnaître la nécessité de la grâce du Christ, et croient suffisante la «pure» nature humaine, celle de l'homme tel qu'il naît, avant qu'il soit aidé spécialement par Dieu. La conclusion du *De gratia Testamenti noui* montre bien l'emploi qu'Augustin fait de cette notion : l'évêque d'Hippone s'excuse d'avoir envoyé à Honoratus un texte d'une longueur que lui-même juge excessive, et surtout d'avoir répondu à une question que ne lui avait pas posée son correspondant⁵⁶. Il lui faut donc expliquer pourquoi il a si longuement parlé de la «grâce du Nouveau Testament». C'est que cette grâce a des adversaires, et des adversaires de taille. Ce sont des hommes qui vivent dans

55. *Traité anti-donatistes*, BA 29, p. 589.

56. Augustin, *Epistula* 140, 37, 83 (CSEL 44, p. 231) : «Scio autem, quam non superuacanea sollicitudine per hanc occasionem quaestionum mihi abs te propositarum testamenti noui gratiam tibi uoluerim copiosius commendare.»

la continence, se distinguent par leurs bonnes œuvres, et peuvent légitimement inspirer une certaine admiration. Leur christologie n'est pas fautive, ils ne tombent pas dans les blasphèmes grossiers des manichéens, ni dans les erreurs plus subtiles des ariens ou des apollinaristes⁵⁷. Ce sont en somme des adversaires parfaitement respectables, autant sur le plan moral qu'intellectuel. Derrière cette description fort laudative et l'anonymat que respecte Augustin⁵⁸, ce sont les partisans de Pélagé⁵⁹ qui sont visés. Mais une fois qu'Augustin a exposé toutes leurs qualités, il faut bien en venir à ce qui fait d'eux des adversaires de la grâce. Leur erreur est résumée par un verset paulinien qui reviendra sans cesse tout au long de la controverse pélagienne : il s'agit du reproche adressé par Paul en Rom. 10, 3 : *ignorantes dei iustitiam et suam constituere uolentes, iustitiae dei non sunt subiecti*⁶⁰. Les pélagiens croient en effet que la révélation de la Loi et sa connaissance suffisent à accomplir la justice par leurs propres forces – ils sont incapables, ou refusent, de voir la nécessité de la grâce de Dieu. À la rigueur, ils veulent bien concéder que la grâce peut constituer une aide utile, mais facultative : elle peut faciliter⁶¹ l'accomplissement de

57. Augustin, *Epistula* 140, 37, 83 (CSEL 44, p. 231-232) : «Habet enim aduersarios, qui eius profunditate turbati non deo tribuere sed potius sibi uolunt adrogare, quod boni sunt. Nec tales sunt, quos facile contemnas, sed continentiu uientes atque in bonis operibus laudabiles nec falsum Christum sicut Manichaei aliique plurimi haeretici sed eundem uerum, aequalem patri et coaeternum ueraciterque hominem factum et uenisse credentes et uenturum expectantes... »

58. À cette période, Augustin, qui a connaissance des rumeurs qui courent sur Pélagé, ne veut pas risquer d'offenser le moine breton : Augustin, *De gestis Pelagii*, 22, 46-47 (BA 21, p. 532-535) sur l'évolution de l'attitude d'Augustin vis-à-vis de Pélagé.

59. Sur Pélagé et les données historiques dont nous disposons à son sujet, voir la mise au point d'Yves-Marie Duval, «Pélagé en son temps : données chronologiques nouvelles pour une présentation nouvelle», *Studia Patristica*, 38, 2001, p. 95-118.

60. Sur ce verset, consulter Philippe Curbelié, *La justice dans la Cité de Dieu*, Paris, 2004, p. 137-141 ; Marie-François Berrouard, «*Iustitia Dei* en Rm 10, 3 », note complémentaire 52, dans : *Homélies sur l'Évangile de Jean (XVII-XXXIII)*, BA 72, p. 799.

61. On peut se reporter à la discussion sur l'emploi du terme *facile* ou de son comparatif *facilius* par Pélagé, après le concile de Diospolis – pour Augustin, l'ajout de cet adjectif suffit à nier la nécessité de la grâce : par exemple Augustin, *De gestis Pelagii*, 30, 55 (BA 21, p. 550-551) ; *Epistula* 186, 10, 35 (CSEL 57, p. 75) : «Vtique cum dicit *facilius*, quid uult intellegi, nisi, et *gratia* si desit, posse per liberum arbitrium uel *facile* uel etiam *difficile*, quae diuinitus iubentur, impleri ? »

la justice, mais la responsabilité – et donc le mérite – repose en dernière instance sur les capacités naturelles de l’homme. Ainsi, quand Augustin affirme, en citant Rom. 10, 3, que les pélagiens méprisent la *iustitia dei* dont parle Paul, cette « justice de Dieu par laquelle sont justes les hommes qu’il justifie par la grâce »⁶², il souligne que ses adversaires ne reconnaissent pas que l’homme ne peut devenir juste que s’il participe à la justice divine. Or cette participation, il ne peut la mériter au plein sens du terme, il ne fait que la recevoir. L’idée d’une justice proprement humaine, c’est-à-dire indépendante de Dieu, est une absurdité et un contre-sens sur ce qu’est véritablement la nature de l’homme qui, pour reprendre la formule de P.-M. Hombert, est un « être participant »⁶³.

Quand bien même les pélagiens accomplissent des actions qui paraissent admirables, ce n’est pas par amour de Dieu, mais par crainte du châtement ou pour s’attirer l’admiration et les louanges. S’ils se distinguent aux yeux des hommes par leur justice, ils ne trouvent pas le principe de cette justice dans la grâce de Dieu, mais dans l’admiration naïve de leur entourage : ils sont ainsi comparables aux vierges folles que l’Époux laisse à sa porte⁶⁴. En effet, deux actions identiques peuvent avoir des valeurs morales radicalement différentes : si le Christ a parlé de « vierges » aussi bien pour celles qui sont condamnées que pour celles qui sont sauvées, c’est que de bonnes actions (dans le cas des vierges, la continence) peuvent être accomplies par des justes comme par des pécheurs⁶⁵. Ce qui

62. Augustin, *Epistula* 140, 30, 72 (CSEL 44, p. 219-220) : « Cum legitur dei iustitia in eo, quod scriptum est: Ignorantes dei iustitiam et suam volentes constituere, non est illa intellegenda, qua deus iustus est, sed qua iusti sunt homines, quos gratia sua iustificat. » Sur le sens de l’expression, voir F.-J. Thonnard, « Justice humaine et justice de Dieu selon saint Augustin », dans *Augustinus*, 12, 1967, p. 387-402.

63. P.-M. Hombert, *Gloria Gratiae*, p. 390-399 ; sur la « participation refusée », p. 399-403 ; sur la « participation consentie », p. 404-438. Sur la notion de participation, on peut consulter l’article de François-Joseph Thonnard, « Caractères platoniciens de l’ontologie augustinienne », dans *Augustinus Magister*, t. I, Paris, 1954, p. 317-327.

64. Nous disposons de trois commentaires augustinien de cette parabole de Matthieu : la question 59 du *De diuersis quaestionibus* 83 ; le sermon 93 (de datation incertaine) ; et la lettre 140. À leur propos, voir *Mélanges doctrinaux*, BA 10, p. 736-737.

65. Augustin, *De diuersis quaestionibus* 83, Q. 59, 3 (BA 10, p. 181) : « Quinque dicuntur sapientes, et quinque stultae: utraeque tamen uirgines, quia utraque continentia est, quamuis diuerso fomite gaudeat. »

fait la séparation entre les deux groupes, c'est l'intention qui les anime, selon qu'ils agissent pour s'attirer des louanges ou pour que Dieu soit glorifié en eux⁶⁶. Si Augustin peut comparer les pélagiens aux vierges «insensées» de l'Évangile de Matthieu, c'est qu'ils refusent de voir que la seule vraie vertu est celle qui est offerte par la grâce de Dieu – leur justice apparente est donc illusoire, car elle prend son principe dans les louanges des hommes qui, comme l'huile des lampes des vierges folles, finissent nécessairement, à l'heure du Jugement, par manquer⁶⁷. La perspective toute matérielle et temporelle des pélagiens, leur glorification orgueilleuse de la nature humaine, leur confiance en leurs propres forces sont, pour Augustin, les symptômes d'un mépris du surnaturel et de la grâce qui relève à l'évidence de l'attitude spirituelle qu'il a identifiée comme celle des «hommes de l'Ancien Testament». Où l'on voit bien que la réflexion de l'évêque d'Hippone sur la notion de Testament, contrairement à la grâce, n'est pas gratuite – et Augustin ne s'en cache pas. Toute sa réflexion exégétique et doctrinale a une fin polémique, celle de montrer la racine de l'erreur pélagienne qui est, en méprisant la grâce du Christ, de priver de sens la venue du Fils de Dieu sur Terre. Citer Rom. 10, 3, c'est ainsi identifier les adversaires d'Augustin à ceux de Paul, assimiler l'erreur des pélagiens à celle des Juifs : dans un contexte polémique, ce n'est pas une aide négligeable que d'avoir à ses côtés l'auteur de la lettre aux Romains – et c'est précisément là un exemple de l'utilité pratique que peut avoir, pour Augustin, ce sens spirituel de la notion de «Testament».

Il faut, en conclusion, revenir sur les deux polémiques qui, chacune à leur manière, ont incité Augustin à méditer sur l'Ancien Testament – et plus précisément sur la possibilité qu'avaient les

66. Augustin, *Epistula* 140, 31, 75 (CSEL 44, p. 223) : «At uero stultarum uirginum hoc oleum non secum portantium deficiunt lampades, id est non perseueranter bona opera lucent, cum laus fuerit humana subtrahata, propter quam illa faciebant hucusque intentionem suam perducentes, ut uiderentur ab hominibus, non ut glorificaretur pater, qui in caelis est...»

67. Augustin, *Epistula* 140, 34, 79 (CSEL 44, p. 227) : «Sed tunc illius clamoris euidencia et resurrectione mortuorum quia nulla erit dubitatio iam instantis praesentisque iudicii, subtrahetur omne solatium laudis humanae. Neque enim uacabit de alio disceptare uel de alio iudicare aut gratificari atque suffragari alteri, quando unusquisque proprium onus portabit et de suorum factorum reddenda ratione cogitabit.»

hommes d'être justes avant que le Verbe ne s'incarne. Chacun des deux Testaments, affirme Augustin, doit être envisagé sous deux aspects : sa dimension temporelle et chronologique et sa signification spirituelle. Ainsi, l'Ancien Testament est tout à la fois le temps *préparant* la venue du Christ, et le symbole de l'attitude spirituelle de ceux qu'Augustin appelle les hommes charnels ou, plus durement encore, les *animales*. Le Nouveau Testament, en revanche, est tout à la fois l'époque ouverte par la venue du Christ, et l'attitude des hommes rachetés par la grâce. C'est là une réflexion dont l'influence sera considérable : Thomas d'Aquin la reproduira par exemple quasi à l'identique, dans une phrase dont l'inspiration augustinienne est indiscutable :

« Il y a eu, dans l'Ancien Testament, des hommes ayant la charité et la grâce de l'Esprit Saint ; selon quoi ils relevaient de la nouvelle loi. De même, même dans le Nouveau Testament, il existe des hommes charnels, qu'il a fallu pousser à agir justement par la crainte des châtiments et des promesses temporelles. »⁶⁸

Et il nous semble enfin, qu'au-delà de ce qu'Augustin expose sur un plan doctrinal, l'analyse de cette notion de « Testament » est importante par ce qu'elle révèle des mécanismes intellectuels de l'évêque d'Hippone. Elle présente en effet un bel exemple de sa manière de raisonner. Augustin part d'un constat historique (il a existé des saints dans l'Ancien Testament), et d'un principe théologique (la grâce de Dieu est gratuite et nécessaire). Quoique ces deux affirmations, à un regard trop superficiel, puissent paraître entrer en contradiction, il entreprend de montrer comment il est possible de les concilier. Et il livre à son lecteur une belle leçon d'argumentation, en montrant comment l'on résout un paradoxe en repoussant deux hérésies symétriques pour parvenir à une orthodoxie médiane. Il répond ainsi à ses deux grands adversaires, Mani et Pélagé, qu'il ne faut ni surestimer, ni sous-évaluer l'importance de la chronologie. En somme, que les manichéens ne faisaient pas assez d'histoire (puisqu'ils méconnaissaient l'évolution des commandements que Dieu a pu donner à ses fidèles selon les époques), et que les pélagiens en faisaient trop (car eux ignoraient la continuité essentielle entre les deux époques de l'humanité). Mais

68. Thomas, *Somme théologique*, I^a II^{ae}, q. 107, a. 1, texte cité par G. Bavaud dans : Augustin, *Traité anti-donatistes*, BA 29, p. 589.

le plus intéressant, si l'on cherche à comprendre comment Augustin pense le rapport entre judaïsme et christianisme, c'est de déterminer quel était, pour l'évêque d'Hippone, le principe commun des deux hérésies qu'il a réfutées – car, malgré leur désaccord essentiel, ces deux erreurs avaient une racine identique. Dans un but polémique, manichéens et pélagiens partaient en effet de la notion de Testament pour définir *dans un second temps* ce qu'étaient la justice et la grâce. Augustin, lui, fidèle à son titre de *doctor gratiae*, suit la démarche inverse, en partant de la définition de la grâce telle qu'il la lit chez Paul, gratuite et nécessaire à tout homme quelle que soit l'époque à laquelle il a vécu, pour définir *dans un second temps* ce que doit être un « Testament ». Il y a là, en définitive, une manière de définir l'Ancien Testament à partir du Nouveau et le judaïsme à partir du christianisme, indépendamment des apparentes et superficielles priorités chronologiques, qui est très certainement discutable, mais qui témoigne d'une impressionnante ampleur de vues.

descotes@phare.normalesup.org