Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 9 (1876)

Artikel: Saint Augustin

Autor: Naville, Henri-Adrien / Bindemann, Carl

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379207

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 29.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

SAINT AUGUSTIN

D'APRÈS

CARL BINDEMANN [1]

Le livre de Bindemann est, si je suis bien informé, la monographie d'Augustin la plus complète qui existe actuellement. L'importance du sujet fait celle du livre. Cet ouvrage comprend deux éléments assez distincts. Le premier, c'est la biographie proprement dite, toujours savante et intéressante à la fois, enrichie de détails nombreux sur les circonstances et les tendances de l'époque où a vécu Augustin, sur les controverses auxquelles il a pris part, sur les hommes avec lesquels il a été en relation. Le second élément, le plus important à mon avis et en tous cas le plus nouveau, c'est une analyse des écrits d'Augustin. On connaît la fécondité littéraire de certains Pères. Je ne sais si aucun a été plus fécond qu'Augustin. La partie de ses œuvres que nous possédons, dans l'édition des bénédictins de Saint-Maur, ne remplit pas moins de dix gros volumes in-folio. Il n'est pas donné à tout homme, ni même à tout théologien, de trouver le temps de lire d'un bout à l'autre cette énorme collection de traités, de lettres et de sermons, et j'en pourrais nommer plus d'un auquel, s'il avait le temps, le courage ferait défaut. On saura donc bon gré à Bindemann d'avoir fait lui-même ce travail et d'en faire profiter ses lecteurs. Les analyses sont très soignées. Pour les ouvrages que j'ai lus moi-même, je puis en confirmer l'exactitude. L'étendue en varie suivant l'importance des ouvrages. Au traité de la *Cité de Dieu*, l'auteur ne consacre pas moins de soixante-dix-huit pages.

[1] *Der heilige Augustinus*, dargestellt von C. Bindemann, 3 volumes. Berlin 1844. Leipzig 1855. Greifswald 1869. XXXII et 1784 pages in-8.

Autant que possible, il introduit ces analyses dans le cours de son récit biographique, et traite de chaque écrit à l'occasion des événements qui en ont amené la composition.

Dire ce qu'est le livre de Bindemann, c'est faire comprendre combien il serait peu à propos d'en donner un résumé suivi. Je ne ferai donc pas un résumé, mais un extrait, m'attachant surtout à ce qui, dans le livre, me paraît intéressant au point de vue de l'histoire de la pensée d'Augustin et du rôle qu'il a joué dans les grandes controverses de son époque.

L'exposition de Bindemann est strictement historique. Il est sobre d'appréciations sur les faits qu'il raconte ou les idées qu'il analyse. Ici et là, cependant, il quitte le rôle d'historien pour prendre celui de juge. Son jugement est alors presque toujours favorable à Augustin. Dans tout l'ensemble de sa pensée, il ne critique que deux doctrines, celle de la prédestination et celle de la légitimité de l'emploi de la force en matière religieuse. Je partage l'admiration de Bindemann pour son héros. Toutefois, si j'avais à dresser la limite des erreurs d'Augustin, je la ferais plus longue, je l'avoue.

I

La vie d'Augustin jusqu'à l'époque de son baptême.

C'est la période qu'Augustin a racontée lui-même dans ses *Confessions*.

Aurelius Augustinus naquit le 13 novembre 353 à Thagaste, en Numidie. Son père, Patricius, décurion de la ville de Thagaste, était un homme violent et de mœurs déréglées. Païen, les vertus de sa femme, qui était chrétienne, finirent par le gagner au christianisme ; il reçut le baptême quelque temps avant de mourir. La femme de Patricius, la mère d'Augustin, était Monique. On sait avec quelle tendresse reconnaissante Augustin a parlé de ses larmes et de ses prières, et quel rôle il leur a attribué dans l'histoire de sa propre conversion. Ce qu'on sait moins, c'est que Monique était une femme très pratique, très appliquée à ses devoirs de ménagère, et chez qui, en outre, la

préoccupation religieuse n'avait ni éteint l'activité intellectuelle, ni émoussé un esprit vif et plein de verve enjouée.

Augustin reçut de sa mère une éducation chrétienne. Mais sa piété enfantine ne résista pas à la contagion des mauvais exemples et aux entraînements d'une nature sensible et ardente. Il tomba de bonne heure dans le désordre. A peine âgé de dix-neuf ans, il eut un fils auquel il donna le nom d'Adeodat, donné de Dieu. Il fut fidèle pendant plus de dix années à la mère de cet enfant.

Augustin était destiné par ses parents à la profession de rhéteur. Après avoir terminé ses études préparatoires à Madaure, ville voisine de Thagaste, et passé ensuite au foyer paternel une année pendant laquelle mourut Patricius, il fut envoyé à Carthage pour s'y perfectionner dans l'art du rhéteur par des études supérieures. Ce fut là que, âgé de dix-neuf ans, il lut l'Hortensius de Cicéron, qui éveilla en lui l'amour de la sagesse. Absorbé jusqu'à ce moment par ses études littéraires, par ses rêves ambitieux et par la poursuite du plaisir, il se sentit alors pressé de se mettre à la recherche de la vérité. Il se mit à lire la Bible. Mais la Bible ne pouvait satisfaire le jeune rhéteur, amoureux des formes brillantes de la littérature latine. Il n'éprouva que du mépris pour le langage simple et rude des Livres saints. Il chercha autre chose.

Le manichéisme comptait beaucoup d'adhérents en Afrique et particulièrement à Carthage. Augustin se trouva en rapport avec quelques-uns d'entre eux, se fit instruire de leur doctrine et en fut si vivement frappé qu'après peu de jours il était lui-même enrôlé dans la secte. C'est ainsi (qu'en eusses-tu pensé, ô Cicéron !) que la lecture de l'Hortensius le conduisit à donner son adhésion à l'un des systèmes les plus bizarres et les plus fantastiques qu'ait jamais enfantés l'Orient.

Bindemann consacre un chapitre considérable à l'exposition du manichéisme. Je dois, pour ne pas être trop long, renoncer à en donner l'analyse. On sait d'ailleurs que, sous des formes tantôt grandioses et tantôt ridicules, mais toujours frappantes pour l'imagination, le fond philosophique de ce système est la doctrine des deux substances, c'est-à-dire le dualisme ab-

solu, dualisme qui peut, avec une égale vérité, être appelé ou panthéistique ou matérialiste.

Les raisons qui engagèrent Augustin à s'attacher à la secte furent peut-être de l'ordre négatif plutôt que de l'ordre positif, je veux dire que ce qui porta la conviction dans son esprit, ce fut la critique que faisaient les manichéens de la doctrine catholique, plutôt que la doctrine manichéenne elle-même. Les manichéens faisaient à la doctrine catholique le double reproche de porter atteinte à l'infinité et à la bonté de Dieu. A son infinité d'abord, en le représentant comme une personne consciente, bien plus, comme un être semblable à l'homme, ayant ses passions, et jusqu'à son corps visible et limité. Ce reproche était surtout développé par les docteurs de la secte dans la critique acerbe et mordante qu'ils faisaient subir aux livres canoniques de l'église. A sa bonté, en second lieu, en le faisant auteur du mal. Ils ne pouvaient comprendre que le mal eût son principe dans la liberté de la créature. De rien, disaient-ils, il ne peut rien sortir. D'ailleurs, étant admis que le mal est produit par la liberté de la créature, Dieu en créant la créature libre, n'a-t-il pas prévu l'usage mauvais qu'elle ferait de la liberté? Et s'il l'a prévu et a, malgré cela, créé la créature libre, n'est-il pas responsable du mal? La seule doctrine capable de sauvegarder la bonté de Dieu était donc, selon eux, celle qui attribue le mal à une seconde substance étrangère et hostile à Dieu.

Cette double argumentation parut à Augustin irréfutable. Les manichéens lui imposèrent d'ailleurs par leurs grandes prétentions scientifiques et leur mépris pour la foi des bonnes gens. On comprend aussi l'attrait que la forme brillante et poétique sous laquelle ils exposaient leur doctrine dut exercer sur une imagination comme la sienne. Mais le manichéisme ne semble pourtant jamais lui avoir procuré de satisfaction complète. Il entra dans la secte comme *auditeur*, et bien qu'il en soit resté adhérent pendant dix années, il ne demanda jamais à être admis dans la classe supérieure des *élus*.

Pendant ce temps, d'étudiant Augustin était devenu professeur. Il enseigna la rhétorique à Thagaste, sa ville natale, puis

à Carthage. C'est à Carthage qu'il composa son premier ouvrage, un traité d'esthétique intitulé : *De Pulchro et Apto*, dont nous ne connaissons le contenu que par les *Confessions*. Les vues qu'il y exprimait étaient conformes à ses convictions manichéennes. Celles-ci cependant ne satisfaisaient assez ni sa raison, ni sa conscience pour pouvoir être définitives.

Ses amis étaient, la plupart, adhérents de la secte. Plusieurs s'y étaient attachés sous son influence. Quelques-uns, toutefois, résistaient sur ce point à son ascendant. L'amitié avait toujours joué un grand rôle dans la vie d'Augustin. Il éprouvait le besoin de se sentir en communion avec ses amis, aussi sur les questions d'ordre supérieur. Grande fut donc son émotion quand il vit un de ceux qu'il aimait avec le plus d'ardeur revenir sur son lit de mort à la foi catholique. Un autre de ses amis les plus chers, Nebridius, refusa toujours de le suivre dans son adhésion au manichéisme. Il reprochait à cette doctrine de porter la plus grave atteinte à l'absoluité et à l'incorruptibilité de Dieu, qu'elle prétendait sauver, en enseignant qu'une portion de la substance divine elle-même a été enfermée, pour former le monde, dans la substance ténébreuse et participe à ses obscurités et à ses souffrances. La justesse de ce reproche ne pouvait manquer de frapper Augustin. Le respect pour Dieu était une des raisons qui l'avaient détaché de la doctrine catholique. La même raison le détachait maintenant du manichéisme. D'autres raisons l'en éloignaient également. Des bruits scandaleux circulaient dans le public sur la conduite des élus manichéens. Augustin eut l'occasion de se convaincre que ces bruits n'étaient pas tous sans fondement. Ainsi s'évanouissait la confiance que les chefs de la secte lui avaient inspirée par leur prétendue sainteté. D'ailleurs la cosmogonie fantastique du manichéisme ne pouvait supporter l'épreuve d'une étude scientifique un peu attentive. Quelques livres de philosophie et de science qu'Augustin lut à cette époque, surtout l'astrologie, l'en convainquirent. L'astrologie, à laquelle il crut, lui remplit pour un temps l'esprit de superstitions nouvelles, mais eut du moins l'avantage, en lui inculquant des notions scientifiques exactes, de le rendre extrême-

ment défiant à l'égard des rêveries manichéennes. Les docteurs de la secte auxquels il exposa ses doutes ne réussirent pas à les lever. Faustus, un des plus célèbres et sur la science duquel il comptait, répondit à ses questions d'une manière superficielle et ne lui parut être qu'un brillant rhéteur.

A l'âge de vingt-neuf ans, Augustin, trompant sa mère, quitta Carthage pour Rome, où il espérait trouver des étudiants moins turbulents et plus attentifs. Toujours plus détaché du manichéisme, mais impuissant à lui substituer une autre croyance positive, ses doutes le conduisirent à se ranger, pendant le bref séjour qu'il fit à Rome, sous le drapeau du scepticisme de la nouvelle académie. Cette doctrine, ou mieux, cette absence de doctrine, ne pouvait naturellement lui procurer de contentement durable. Pour une âme ardente, profonde et avide d'affirmation comme la sienne, le scepticisme ne pouvait être qu'une étape. Il allait trouver enfin le port où, à travers bien des orages, Dieu poussait son navire.

La période de la vie d'Augustin qui aboutit à sa conversion est assez connue pour que je puisse abréger ici mon analyse. Je me garde surtout de chercher à résumer le drame moral que tout le monde a lu dans les *Confessions*. Bindemann ne fait guère que reproduire le récit qu'en a fait lui-même Augustin, et il a raison. Une pareille plume était seule capable de raconter dignement les émotions et les luttes d'un pareil cœur. Je me borne donc à indiquer brièvement les phases principales de la transformation intellectuelle que subit alors la pensée d'Augustin. Cette transformation, on le sait, se produisit sous une double influence, l'influence platonicienne et l'influence chrétienne. L'influence chrétienne vient en date la première. Après un séjour de six mois seulement à Rome, Augustin se rendit à Milan, où Symmaque, alors préfet de Rome, lui procurait une chaire de professeur. Là il rencontra Ambroise. Le vénérable évêque le reçut avec bonté. Ce ne fut pas seulement la personne d'Ambroise, la sérénité et la joie calme rayonnant de la figure de ce vieillard, qui firent impression sur le jeune homme au cœur tourmenté par le doute et déchiré par la lutte entre les passions mondaines et la passion

de la sainteté. Ambroise était un grand orateur chrétien. Augustin alla l'entendre pour jouir de son éloquence. Attiré d'abord par l'attrait de la forme, il fut retenu par l'attrait des idées. Ambroise, comme la plupart des docteurs de cette époque, interprétait allégoriquement les Ecritures. L'interprétation allégorique fit tomber les objections contre l'Ancien Testament qui étaient demeurées dans l'esprit de l'ancien auditeur manichéen. Il comprit que le Dieu des chrétiens n'était pas un Dieu porteur d'un corps semblable à celui des hommes et que la contemplation de Dieu recommandée par l'église était une contemplation intellectuelle. C'est alors qu'il commença à attaquer directement le manichéisme.

Il s'en fallait toutefois que sa pensée fût déjà dégagée de tout élément manichéen. Ayant rejeté le dualisme, il se rattachait à la croyance en un principe unique de tout ce qui existe. Mais, incapable à cause des habitudes matérialistes de pensée qu'il avait contractées pendant sa longue adhésion à la secte, de concevoir une existence purement spirituelle, il se représentait Dieu comme une matière subtile d'une étendue infinie, pénétrant l'univers et le débordant de toutes parts, comme l'océan une éponge qui flotterait dans ses eaux. Il était encore trop manichéen aussi pour comprendre déjà pleinement la réalité et le caractère créateur de la liberté humaine. Les chrétiens lui disaient que l'homme est lui-même la cause du mal qu'il fait. Cette idée, qui semble avoir presque été alors pour lui une nouveauté , ne le satisfaisait pas pleinement. « Je cherchais, dit-il, à comprendre, comme on me le disait, que nous sommes nous-mêmes la cause de nos actes mauvais, mais je ne le voyais pas encore clairement. » Le platonisme seul devait lui apporter une pleine satisfaction intellectuelle.

Vers l'an 386, Augustin lut quelques écrits platoniciens, traduits du grec en latin par Victorinus. Ces livres allumèrent en lui, dit-il, un feu incroyable. La doctrine du monde des idées lui fit comprendre pour la première fois la spiritualité de Dieu et son existence étrangère à toutes les limitations de l'étendue. Il crut en même temps avoir trouvé dans la différence entre les êtres conditionnels et l'être absolu, entre les

réalisations sensibles des idées et les idées elles-mêmes, la solution du problème qui l'avait si longtemps tourmenté, celui de l'origine du mal. Nous aurons à revenir plus tard sur ce point.

Pleinement satisfait au point de vue intellectuel, enflé même pendant quelque temps de l'orgueil scientifique, Augustin n'avait pas trouvé encore la force de purifier sa vie. Son esprit était purgé du doute, mais son cœur était encore partagé entre l'ambition, la sensualité et le désir d'une vie sainte. Il était rentré, après quelque temps de séjour à Milan, dans la classe des catéchumènes de l'église catholique, à laquelle il avait déjà appartenu comme enfant. Il se mit maintenant à lire avec ardeur les Ecritures. Saint Paul, surtout, fit impression sur lui. En même temps le milieu chrétien dans lequel il vivait exerçait sur lui son influence. Il subit la contagion de la tendance ascétique qui poussait alors tant de nobles âmes à chercher dans le célibat et la retraite un abri contre la corruption d'une société dégénérée.

Sa conversion ne détermina pas seulement chez lui le passage d'une vie mondaine à une vie chrétienne. Professeur, il renonça à son enseignement ; fiancé, il renonça au mariage. Il se voua à la retraite et au célibat, en même temps qu'à l'humilité et à la chasteté. Il se fit moine et se retira avec deux élèves, quelques amis et sa mère, à la campagne, à Cassiciacum, non loin de Milan. Pendant les quelques mois qu'il y passa, le temps que lui laissaient libre les leçons qu'il donnait à ses élèves fut occupé par la prière, la méditation et la discussion. Le procès-verbal de ses méditations et de ses entretiens avec ses élèves ou amis nous a été conservé dans quelques écrits qui datent de cette époque. Bindemann en donne l'analyse. Ces écrits, ainsi que ceux qu'Augustin composa peu après à Milan, ont un caractère essentiellement philosophique. C'est une philosophie chrétienne construite avec des matériaux platoniciens. La pensée d'Augustin est encore vivement préoccupée, on le sent, des systèmes auxquels il avait précédemment adhéré. Le premier de ces écrits est une réfutation du scepticisme de la nouvelle académie, et un grand

nombre de considérations sont dirigées contre le dualisme matérialiste des manichéens, celles relatives à l'ordre de l'univers et à l'immatérialité de l'âme, par exemple.

Le samedi de Pâques 387, Augustin, âgé de trente-quatre ans, reçut le baptême à Milan, avec Adéodat, son fils et Alypius son ami. Peu de temps après, il partit pour l'Afrique. Au moment où il allait s'embarquer à Ostie, sa mère, Monique, mourut.

Arrêtons-nous ici quelques instants. Nous avons vu que la conversion d'Augustin se produisit sous une double influence : celle du christianisme et celle du platonisme. Ce fait donne une importance spéciale à l'étude de la place qu'il fit dans son système à ces deux éléments, en d'autres termes, de la relation qu'il établit entre la philosophie et la religion, la science et la foi. J'exposerai cette relation surtout d'après les écrits composés par lui dans les années qui suivirent immédiatement sa conversion, le livre *De la vraie religion,* en particulier. Plus tard sa pensée se modifia dans un sens défavorable à la philosophie. Pour le fond, cependant, il a toujours maintenu les principes qu'il avait à l'origine établis sur ce point.

La religion et la philosophie se proposent, selon Augustin, un même but : conduire l'homme à la connaissance et à l'adoration du principe de toutes choses ou de Dieu. L'idée de Dieu est le centre de gravité de l'esprit humain. Elle est innée en lui et ne lui échappe jamais entièrement. Les philosophes, surtout Platon, sont arrivés, par le travail de la pensée, à se faire de Dieu une notion assez juste et assez claire. Mais ils n'on pas réussi à répandre dans le peuple la connaissance et l'adoration de Dieu. C'est une œuvre que la religion seule peut accomplir. L'homme, en effet, est tombé. Il n'est plus tel que l'avait fait son créateur. Il a préféré les biens inférieurs aux biens supérieurs, les jouissances sensibles à la jouissance de la communion avec le Dieu esprit. Dès lors, enchaîné par sa faute aux formes sensibles et corporelles, il n'est plus capable de comprendre et d'aimer ce qui est purement spirituel. L'homme resterait donc à jamais étranger à Dieu, si Dieu, par un acte d'amour, ne s'était abaissé jusqu'à l'homme pour se présenter à lui sous une forme qu'il pût saisir. L'homme ne

pouvait plus comprendre et aimer Dieu dans son existence absolue et purement spirituelle; Dieu est venu à sa rencontre d'une manière historique et sous une forme sensible. C'est l'abaissement de Dieu dans l'Ecriture et dans l'incarnation. Dieu, dans l'Ecriture, parle de lui-même en un langage tout humain. Non pas que le langage humain puisse exprimer avec vérité ses perfections et son unité infinies. Mais l'homme ayant perdu la faculté de penser Dieu d'une manière divine, Dieu s'accommode à sa faiblesse, il nous montre sa gloire derrière un voile, afin qu'ainsi du moins nous puissions la contempler sans que notre regard en soit ébloui.

Dans le fait de l'incarnation, il y a de même un abaissement miséricordieux. Les philosophes ont parlé de la sagesse divine, du Verbe éternel. Mais les hommes, asservis aux formes sensibles, ont perdu la faculté de s'attacher à la sagesse divine dans son existence immuable et invisible. Il a fallu, pour se mettre à leur portée, qu'elle leur apparût sous une forme muable et corporelle, que le Verbe se revêtît de l'humanité. Augustin rattachait à une expérience personnelle sa doctrine des effets bienfaisants de l'incarnation. Platonicien lui-même, avant d'être converti, il n'avait pas trouvé dans la connaissance de la sagesse immuable la force de triompher de ses passions. Il ne s'était donné définitivement à Dieu qu'après avoir contemplé dans les Ecritures la vie et la mort de celui qui était pour lui le Verbe éternel abaissé par amour jusqu'à l'humanité.

Pour atteindre le but auquel la philosophie aussi prétend le conduire, il faut donc que l'homme passe par le chemin de la religion. Il faut qu'il commence par croire sur l'autorité de l'église, à la dispensation divine historique pour le salut du genre humain. L'effet de cette croyance ou de la foi, c'est de purifier son cœur. La soumission aux Ecritures et la pratique de leurs préceptes, l'amour pour le Verbe incarné, détachent par degrés l'homme des choses sensibles et l'attachent de plus en plus aux choses invisibles et spirituelles. La raison se fortifie dans la mesure de la purification du cœur. Après avoir contemplé Dieu comme à travers un voile dans les Ecritures

et dans l'incarnation, elle devient de plus en plus capable de le contempler face à face. A la foi succède la vue, c'est-à-dire la science. La religion est donc le chemin par lequel il faut nécessairement passer, mais elle n'est qu'un chemin, elle a accompli son rôle quand, en purifiant le cœur, elle a rétabli la raison dans son état primitif, quand elle a rendu à l'homme la pleine faculté de philosopher.

II

La vie d'Augustin depuis son baptême jusqu'à son élection à l'épiscopat d'Hippo Regius.

Après la mort de Monique, Augustin renonça à partir immédiatement pour l'Afrique. Il revint d'Ostie à Rome, où il passa une année environ. Pendant ce séjour au sujet duquel nous n'avons que très peu de renseignements, il composa plusieurs écrits. Nous possédons ces écrits, dirigés surtout contre la théologie, la morale et les mœurs de manichéens.

Dans l'été de l'année 388, Augustin accomplit son projet de retour en Afrique. Il passa quelques mois à Carthage où il revit d'anciens amis. La plupart, restés fidèles au manichéisme, étaient maintenant séparés de lui par les convictions. Il lia aussi dans cette ville de nouvelles amitiés avec des chrétiens. Celle avec Aurelius, alors diacre, plus tard évêque de Carthage, joua un grand rôle dans la suite de sa vie.

Arrivé en automne à Thagaste, sa ville natale, Augustin y fonda un couvent. Il avait abandonné l'idée caressée par lui au moment de sa conversion de se retirer en anachorète dans un désert. Mais, tout en restant assez près des hommes pour pouvoir remplir ses devoirs envers eux, il était résolu à se vouer à la vie monacale. Il se défit d'une partie de ses biens en faveur de l'église de Thagaste, en vendit une autre partie et distribua le produit aux pauvres. Sa maison d'habitation devint le lieu de réunion de la communauté, et ce qui était nécessaire pour son entretien personnel fut versé dans la bourse commune. Augustin fut le chef effectif, sinon nominatif, de ce couvent où règnait d'ailleurs une grande liberté.

Sa réputation commençait alors à s'établir. Ses avis étaient souvent demandés soit sur des questions de l'ordre religieux et philosophique, soit dans des affaires temporelles par les gens de Thagaste. Il trouva cependant le temps de composer à cette époque plusieurs écrits importants. Le plus connu est le traité *De la vraie religion*. Un autre est un traité en six livres sur la musique.

Peu de temps après son retour en Afrique, Augustin fut affligé par la mort de son fils Adéodat, âgé de seize ans. C'était un jeune homme d'une âme pure et d'une intelligence précoce.

La vie claustrale de Thagaste ne dura pas même trois années. La voix du peuple, qui semble bien avoir été cette fois celle de Dieu, allait appeler Augustin et le faire sortir de sa retraite bien-aimée. Au commencement de l'année 391, il se rendit à Hippo Regius pour y visiter un ami. L'évêque d'Hippone, Valerius, désirait s'associer un prêtre qui fût chargé spécialement de la prédication. Augustin s'étant rendu dans la cathédrale pour le service divin, Valerius énonça publiquement ce désir. Le peuple alors, unanimement, s'écria qu'il voulait Augustin pour prêtre. Surpris, ému jusqu'aux larmes, il ne crut pas, malgré sa répugnance, pouvoir se soustraire à cet appel. Il accepta; mais, après quelque temps de ministère, ne se sentant pas à la hauteur de ses fonctions, il obtint de Valerius un congé jusqu'à Pâques afin de se préparer encore par le recueillement et l'étude des Ecritures à communiquer aux autres la connaissance personnelle qu'il avait du salut. A l'époque de Pâques (391), âgé de trente-huit ans et demi, il entra définitivement en fonctions. Sur un terrain concédé par Valerius, près de la cathédrale, il fonda un cloître où il vécut avec quelques élèves et amis sous le régime de la communauté des biens.

La principale fonction d'Augustin, comme coadjuteur de Valerius, était la prédication. Un nombre considérable de ses sermons nous ont été conservés. Bindemann leur consacre une étude étendue et intéressante. Je cueille quelques épis dans ce champ.

Augustin, appelé à prêcher souvent plusieurs fois par semaine, n'apprenait pas ses discours par cœur, mais parlait d'abondance après méditation du sujet. Il lui arriva même plusieurs fois de se décider subitement pendant le culte liturgique à faire une prédication, ou de parler sur un sujet autre que celui qu'il avait préparé. Un jour, par exemple, il avait indiqué au lecteur un psaume sur lequel il comptait prêcher. Le lecteur, par erreur, en lut un autre. Augustin prêcha sur le psaume qu'avait lu le lecteur. « Je préférais, dit-il, suivre la volonté de Dieu dans l'erreur du lecteur, que ma propre volonté dans ce que je m'étais proposé. » Rien de moins académique et de plus libre que sa parole. A la liberté d'aillures de l'orateur répondait celle des auditeurs. Ils manifestaient leurs impressions pendant le discours avec beaucoup de mouvement et de bruit. Souvent ils interpellaient le prédicateur ou répondaient à haute voix à ses questions.

Le caractère dialectique de la pensée d'Augustin se retrouve dans ses prédications. Il s'élève souvent très haut en établissant ses propres doctrines ou en réfutant les doctrines des adversaires. Toute la substance philosophique et religieuse de ses autres écrits se retrouve dans ses discours. Mais il sait, en particulier par des comparaisons empruntées à la nature, rendre sa pensée claire et saisissable pour tout le monde. Il descend d'ailleurs souvent aussi sur le terrain de la vie pratique. Talent riche et varié, il n'excelle pas moins dans les peintures réalistes des vices de son époque ou dans les apostrophes véhémentes que dans les développements les plus abstraits.

La valeur de ses prédications est attestée par l'influence qu'elles exercèrent. Voici quelques exemples qu'en cite Bindemann. Un manichéen, convaincu par la parole d'Augustin, se convertit au catholicisme et devint moine et prêtre. A Césarée, en Mauritanie, un seul discours d'Augustin fit sur les habitants une impression assez forte pour les décider à abolir des jeux sanglants, qui, depuis un temps reculé, se célébraient dans la ville. A Hippone, par ses exhortations répétées, il obtint que l'église renonçât aux repas anniversaires des martyrs,

repas qui donnaient lieu à beaucoup de débauches et de scandales.

La prédication d'Augustin est souvent dirigée d'une manière directe contre le manichéisme. La secte comptait en effet un nombre considérable d'adhérents à Hippone, et Augustin se sentait particulièrement pressé d'amener à la vérité ceux dont il avait autrefois partagé lui-même les erreurs. Fort de sa conviction, il recherchait les occasions de discuter publiquement avec les docteurs manichéens. L'un d'entre eux, Fortunatus, prêtre de la secte à Hippone, accepta le débat public, qui eut lieu dans les bains. Après deux jours de discussion Fortunatus se retira vaincu mais non convaincu. Peu de temps après, il quitta Hippone où le manichéisme perdit beaucoup de son influence. Plus tard, Augustin étant évêque, un nommé Félix entreprit de relever la secte. Augustin lui proposa comme à Fortunatus une conférence publique. Elle eut lieu dans la cathédrale. Félix paraît s'être à la fin laissé convaincre. Malheureusement c'était une époque où Augustin, quand les arguments ne suffisaient pas, ne craignait pas de leur faire succéder l'emploi de la force, ce qui rend moins certaine la sincérité de la conversion de Félix. Mais c'est surtout par des écrits polémiques qu'Augustin combattit le manichéisme. Plusieurs datent de son épiscopat, et sont analysés par Bindemann dans le troisième volume. Cependant l'importance de cette polémique est plus grande pendant la période dont traite le deuxième volume. C'est donc ici que je vais en résumer rapidement les éléments principaux.

Deux questions sont débattues entre Augustin et ses adversaires, la question scripturaire et la question philosophique.

Les manichéens reprochaient à l'Ancien Testament sa notion anthropomorphique de Dieu, le caractère temporel et charnel des récompenses qu'il promet à la foi et à la vertu et l'absurdité ou l'immoralité de plusieurs des récits bibliques. Une partie considérable du Nouveau Testament leur paraissait inspirée du même esprit. Ils attribuaient donc l'Ancien Testament presque tout entier à l'influence du principe ténébreux, et dans le Nouveau, par un travail de critique qui fait souvent penser aux travaux modernes de l'école de Tubingue, ils cherchaient à dé-

mêler l'élément spécialement chrétien ou dualiste de l'élément judaïsant.

On se rappelle que l'interprétation allégorique d'Ambroise avait seule pu lever dans l'esprit d'Augustin les objections contre l'Ecriture, qui avaient contribué dans sa jeunesse à faire de lui un manichéen. C'est donc surtout l'interprétation allégorique qu'il oppose à ses adversaires. Il leur reproche de s'obstiner dans l'emploi d'une méthode exégétique grossière, tandis que l'église, gardienne et interprète autorisée des Ecritures, les entend dans un sens spirituel. Leurs objections tomberaient s'ils voulaient consentir à comprendre ce qu'ils attaquent. En affirmant la supériorité du sens spirituel, Augustin ne va pas jusqu'à nier la vérité du sens littéral. En théorie, il la maintient toujours. Il se dit désireux qu'on lui fournisse pour tout passage une interprétation littérale acceptable par la raison. Mais souvent il renonce à la trouver lui-même. Pendant sa prêtrise, ayant entrepris une interprétation littérale de la Genèse, il fut si effrayé de la difficulté de la tâche, qu'il s'arrêta après le vingt-sixième verset du premier chapitre. Ce ne fut que plus tard, lors de son épiscopat, à une époque où sa pensée avait pris une direction plus réaliste, qu'il trouva le courage de conduire cette entreprise jusqu'au bout.

Sur le terrain philosophique, la polémique d'Augustin porte contre le caractère panthéistique et contre le caractère dualiste de la doctrine manichéenne. Les manichéens représentaient la substance divine elle-même répandue dans notre monde, où, mélangée avec la substance ténébreuse, elle participe pour un temps à ses obscurités et à ses souffrances. C'est, objecte Augustin, porter atteinte à l'absoluité et à la perfection immuable de Dieu que d'attribuer à sa substance une pareille destinée ; il faut, pour sauvegarder la pure notion de la divinité, distinguer nettement les substances crées de la substance créatrice. Il oppose ainsi à la doctrine panthéistique de l'émanation la doctrine théistique de la création.

Son argumentation contre le dualisme est empruntée en partie à la philosophie platonicienne, en partie à la doctrine chrétienne.

Ce qui constitue le dualisme c'est l'affirmation de l'existence d'une substance mauvaise. Or, dit Augustin, il ne peut pas exister de substance mauvaise. Ce qui donne à toute substance son être, sa réalité, c'est sa forme, l'arrangement de ses diverses parties et les relations qui existent entre elles, en un mot, un élément d'ordre ou une idée. Mais l'ordre, l'idée c'est le bien. Ce qui donne à toute substance sa réalité, c'est donc le bien. Toute substance est bonne par nature. Enlevez par la pensée à un être quelconque toute forme, toute harmonie intérieure, que restera-t-il? rien. Un être n'a donc d'existence qu'en tant qu'il est bon, et la quantité de l'existence est toujours exactement proportionnelle à celle du bien. Expliquer le mal par la présence dans le monde d'une substance mauvaise, c'est faire appel à une notion qui ne répond à rien dans la réalité et qui n'est pas même compréhensible.

Mais alors d'où vient le mal? Nous le constatons chaque jour par notre expérience. S'il n'a pas pour principe une substance, quel est son principe? Le principe du mal, c'est le caractère limité, relatif des créatures. Le bien étant toujours proportionnel à l'être, l'être absolu ou Dieu est seul le bien absolu. Les êtres relatifs ne peuvent être que des biens relatifs. Ils sont bons, mais ils sont moins bons que Dieu. Ils sont bons en tant qu'ils procèdent de Dieu, mais ils sont mauvais en tant qu'ils ne sont pas Dieu. Le principe du mal est donc purement négatif, le mal n'est rien en lui-même, il n'est qu'une négation, une limitation du bien.

Jusqu'ici Augustin a combattu les manichéens avec les armes de Platon. Voici maintenant des développement de pensée qui ont un caractère plus spécialement chrétien. Outre le mal commun à tous les êtres créés, en tant qu'ils sont inférieurs à l'être créateur, il y a un mal spécial aux êtres créés doués de liberté. La doctrine manichéenne, donnant comme cause aux actes mauvais de l'homme une substance mauvaise présente en lui, faisait de ces actes quelque chose de fatal. Augustin s'élève souvent avec indignation contre cette négation de la responsabilité qui enlève, dit-il, tout sens au repentir, toute base à la morale et à la religion. Les actes mauvais

de l'homme résultent d'un mauvais usage de sa liberté. Il a été créé avec la faculté de se tourner selon sa libre décision du côté des biens supérieurs, c'est-à-dire de Dieu, ou du côté des biens inférieurs. En se tournant vers Dieu qui est l'être absolu, il augmente son propre être; en se tournant vers ce qui a moins d'être, il diminue son propre être, il se prive volontairement d'une partie de l'être et du bien qu'il pourrait posséder. Cette privation devient son châtiment. Le péché a pour conséquence la souffrance. La justice de Dieu atteint les pécheurs, et, par la souffrance qu'elle leur fait subir, rétablit l'ordre troublé par leurs transgressions volontaires. Bien loin donc d'être une objection à la providence de Dieu, la souffrance, celle du diable et de ses anges, qui eux aussi sont bons par nature, comme celle des hommes, doit nous engager à louer la justice divine. C'est pour n'avoir rien compris à la liberté de la créature et aux rapports en Dieu de la bonté et de la justice que les manichéens ont demandé l'explication du péché et de la souffrance à l'hypothèse inintelligible d'un principe mauvais par nature.

Augustin, pendant l'époque où il était prêtre à Hippone composa plusieurs traités d'exégèse et de morale. Il soutint aussi par la parole dans ses prédications et par la plume dans plusieurs écrits une polémique contre les donatistes. Mais cette polémique ayant pris plus tard une importance beaucoup plus grande, j'en parlerai à l'occasion du troisième volume de Bindemann.

L'évêque Valerius, avancé en âge, désirait que celui qu'il s'était associé comme prêtre pour vaquer à la prédication fût à sa mort son successeur sur le siége épiscopal d'Hippone. Pour que ce vœu pût se réaliser, il fallait éviter qu'Augustin ne fût auparavant élevé ailleurs à la dignité épiscopale. Une fois déjà, des chrétiens d'une localité voisine qui voulaient faire de lui leur évêque étaient venus à Hippone pour l'enlever, et ce n'était qu'en le cachant que Valérius avait réussi à le dérober à leur violence. La pensée vint au vieillard d'assurer la succession d'Augustin sur le siége d'Hippone en se l'associant de son vivant comme co-évêque. Les lois de l'église n'étaient

pas favorables au projet de Valerius. Le huitième canon du concile de Nicée interdisait de semblables coordinations. Mais ce canon était peu connu en Afrique. On obtint l'approbation d'Aurelius, évêque de Carthage. Valerius, comme il avait fait cinq ans auparavant quand il avait voulu s'associer Augustin comme prêtre-prédicateur, exposa inopinément son désir devant le peuple assemblé pour le service divin. Le peuple applaudit. Quelques évêques que Valérius avait convoqués approuvèrent l'élection, et Megalius, de Calama, primat de Numidie, accomplit l'ordination. Augustin, après quelque résistance, avait cru devoir accepter la dignité et les fonctions nouvelles qu'on voulait lui conférer. C'était à l'époque de Noël, en 395.

III

La vie d'Augustin depuis son élévation à l'épiscopat.

La mort de Valerius laissa bientôt Augustin seul évêque d'Hippone. Il se trouva en présence d'une tâche immense. Outre ses fonctions de prédicateur, il avait à fournir une activité considérable comme administrateur des biens ecclésiastiques et dispensateur des aumônes, comme intercesseur auprès de la justice civile, comme arbitre. Il était souvent appelé à voyager, surtout à se rendre à Carthage, où avaient lieu les conseils provinciaux dans lesquels il jouait un des premiers rôles. On voulut plus d'une fois l'envoyer en Italie comme représentant de l'église d'Afrique, mais sa santé affaiblie ne lui permit jamais d'accepter cette mission. Il continuait, pendant ce temps, à écrire avec un zèle qu'attestent sa correspondance très étendue et ses innombrables traités. Il travaillait nuit et jour. Sur la fin de sa vie, composant à la fois deux ouvrages importants, il consacrait à l'un les heures du jour et à l'autre les heures de la nuit. La partie spirituelle de ses fonctions était celle dont il s'acquittait le plus volontiers. Les affaires matérielles lui étaient à charge. Ce ne fut pourtant que peu d'années avant sa mort, en 426, qu'il s'associa un prêtre qui devait le décharger de cette partie de sa tâche.

Demeuré seul évêque, Augustin dut quitter son cloître et venir habiter le palais épiscopal. Mais il transforma ce palais en cloître en y groupant autour de lui les membres de son clergé. Habitant sous un même toit, mangeant en commun, tous célibataires ou veufs, les clercs de ce nouvel institut devaient, à l'origine, renoncer à tout ce qu'ils possédaient. Augustin leur laissait pleine liberté dans la distribution des biens dont il les obligeait à se dépouiller. Mais il leur recommandait, tout en songeant aux pauvres et aux œuvres religieuses, de ne pas oublier les personnes qu'unissaient à eux les liens du sang. « Si vous avez deux fils, dit-il quelque part, considérez Christ comme le troisième. » Les prêtres ainsi dépouillés vivaient des revenus ecclésiastiques et des dons que recevait l'évêque. Des abus engagèrent plus tard Augustin à supprimer cette obligation qu'il avait d'abord imposée à tous ceux qui voulaient devenir prêtres de faire le sacrifice de leurs biens.

La table commune où présidait l'évêque était frugale sans excès. Des visiteurs venaient souvent s'y asseoir, quelquefois des hommes illustres. Les femmes en étaient strictement exclues. Augustin profitait de cette rencontre régulière avec ses subordonnés pour leur faire part de ses expériences et former leur esprit par sa conversation. Mais la médisance était interdite. Sur la table même on lisait cette inscription : « Que celui qui aime à mal parler des absents sache que sa place n'est pas ici. » Ce cloître fut une pépinière de prêtres et d'évêques distingués. Les scandales causés par quelques membres de la communauté, tout en affligeant beaucoup Augustin, ne semblent pas avoir ébranlé sa conviction de l'excellence de la vie canonique, dont il a été un des principaux initiateurs. Il fut aussi, jusqu'au bout, grand partisan du monachisme. Dans les traités qu'il a écrits sur ce sujet, il insiste spécialement sur la communauté des biens et sur le devoir pour les moines de subvenir à leurs besoins matériels par le travail de leurs mains, question très controversée à cette époque. C'est dire qu'en vantant les mérites de la vie monacale, il était aussi préoccupé de ses dangers. Sa pensée dans les questions de cet ordre n'est jamais sortie de l'équilibre, comme celle de Jérôme

par exemple. Il recommandait le célibat, mais il a toujours critiqué vertement la doctrine qu'il y ait un mal dans le mariage.

Je ne puis suivre Bindemann dans les détails qu'il donne sur les relations d'Augustin avec ses nombreux amis, dont plusieurs sont au nombre des hommes marquants dans l'église du IVe et du Ve siècle. On connaît l'histoire de ses querelles et de ses réconciliations avec Jérôme. D'autres amitiés, quelques-unes étaient des amitiés de jeunesse, furent beaucoup plus intimes et plus constantes. Bindemann analyse aussi les plus importantes des lettres d'Augustin, lettres adressées à des chrétiens catholiques, à des hérétiques, même à des païens. Il y remarque l'humilité du grand évêque, qui souvent s'accuse de torts envers ses correspondants et demande leur pardon ou déplore sa faiblesse morale et son insuffisance à remplir dignement ses fonctions épiscopales.

A l'époque de sa prêtrise déjà, Augustin avait combattu les donatistes par la parole et par la plume. Evêque, il fut appelé à s'occuper bien davantage encore de cette polémique. Le schisme donatiste datait des premières années du IVe siècle. Bindemann en étudie avec détail les origines et l'histoire jusqu'au temps d'Augustin. Je ne puis résumer cette étude. Je rappelle seulement que le donatisme était, non pas une doctrine théologique comme le manichéisme, mais une doctrine disciplinaire. La séparation d'avec l'église catholique s'était faite non sur une question de vérité, mais sur une question de sainteté. Ce n'était pas une hérésie, c'était un schisme. L'occasion en avait été l'élévation de Cécilien au siége épiscopal de Carthage et son ordination par Félix, évêque d'Aptangis. Félix était accusé d'avoir, lors de la persécution de Dioclétien, livré aux persécuteurs les Livres saints. Dès lors, aux yeux du parti rigoriste, en tant que *traditor* il était déchu de la dignité épiscopale et l'ordination conférée par lui à Cécilien n'avait aucune valeur. La décision du concile d'Arles qui, en 314, déclara Félix innocent du crime de *tradition*, fut rejetée par ce parti. Dans toute l'Afrique septentrionale le schisme s'organisa. Il eut ses évêques en grand nombre et prit une importance considérable. Violemment persécutés par l'autorité civile, les

donatistes répondirent à la violence par la violence. On sait l'histoire des Circoncellions. Au temps d'Augustin, le prince maure Gildo, qui exerçait, au nom du gouvernement impérial, l'autorité militaire sur les provinces du nord de l'Afrique, avait pris le parti des schismatiques. L'importance du schisme s'était donc encore accrue. A Hippone, en particulier, les donatistes étaient nombreux et avaient un évêque. Augustin engagea plusieurs fois celui-ci à accepter une discussion publique, mais vainement. Il dut donc se borner à combattre le donatisme du haut de la chaire et par ses écrits. Je vais indiquer brièvement les principaux arguments de sa polémique.

L'église catholique, dans l'opinion des donatistes, avait perdu sa sainteté et par conséquent son caractère d'église chrétienne, en continuant la communion ecclésiastique avec des hommes coupables d'avoir, en temps de persécution, livré aux persécuteurs les Livres saints. Une première question, de l'ordre historique, se posait donc. Félix d'Aptungis, l'évêque qui avait ordonné Cécilien, avait-il réellement été traditor? Augustin traite plusieurs fois cette question. Il insiste surtout sur le fait que Félix ayant été absous par le concile d'Arles, il doit, au point de vue ecclésiastique objectif, être considéré comme innocent. Le traiter encore de coupable après une décision synodale officielle, est le fait d'un subjectivisme orgueilleux contraire à la soumission que le chrétien doit à l'église. Mais, à supposer même que Félix eût été réellement *traditor*, l'église catholique serait-elle déchue de sa qualité d'église chrétienne pour avoir continué la communion ecclésiastique avec lui et les prêtres ou évêques ordonnés par lui? Non. Ici, de la question historique, nous passons à une question de l'ordre ecclésiastique. L'église sur la terre ne peut pas posséder la sainteté absolue. Le diable sème de l'ivraie dans le champ de blé, et l'homme ne doit pas l'arracher. Il faut attendre que les anges de Dieu fassent la moisson. Mais l'indignité des membres, même des prêtres de l'église, n'empêche pas Dieu de répandre sur elle ses grâces. L'efficacité des sacrements, en particulier, ne dépend pas de la sainteté du prêtre qui les administre, mais des grâces que Dieu y a attachées. Augustin développe surtout

cette théorie de la valeur objective des sacrements relativement au baptême. Les donatistes étaient partisans de la doctrine, autrefois soutenue par une partie considérable de l'église et à laquelle avait adhéré Cyprien, que le baptême conféré par des hérétiques est sans valeur et que lorsqu'un hérétique est admis dans l'église, il doit être rebaptisé. Considérant l'église catholique officielle comme déchue, ils lui faisaient l'application de cette doctrine. Lorsqu'un catholique entrait dans leur secte, la seule vraie église selon eux, ils le rebaptisaient. Augustin reproche à cette notion du sacrement d'être le résultat d'un subjectivisme orgueilleux. En faisant dépendre la grâce divine de la sainteté du prêtre ou de l'évêque, les donatistes font de lui un médiateur entre Dieu et l'homme, tandis que l'Ecriture ne connaît qu'un seul médiateur, Jésus-Christ. Bien téméraires sont-ils de soutenir une pareille doctrine. Car n'y a-t-il pas parmi eux aussi des ecclésiastiques indignes? Et dès lors que vaut leur église?

L'église catholique n'est donc nullement déchue. Ce sont, au contraire, les donatistes qui sont déchus de la grâce divine par leur séparation volontaire. Il n'y a en effet qu'une église comme il n'y a qu'un baptême. L'Ecriture a prédit ses destinées. L'Ancien et le Nouveau Testament, le Seigneur au moment de son ascension, ont annoncé qu'elle se répandrait sur toute la terre. Ces prophéties ne se sont-elles pas réalisées dans l'église catholique, et son expansion universelle ne devient-elle pas ainsi un garant de sa divine autorité? En quoi, au contraire, les prophéties se réalisent-elles dans l'église des donatistes, toute locale, bornée, quant à son extension, à un recoin obscur de l'Afrique ? L'église catholique est la seule église et c'est elle seule qui dispense les grâces divines. Se séparer d'elle, c'est rompre le lien de l'amour et quiconque rompt le lien de l'amour se rend lui-même indigne de ces grâces. L'église est le corps de Jésus-Christ. Nul ne peut rester uni à Jésus-Christ s'il se sépare de son corps.

C'est, on le voit, dans la polémique contre les donatistes qu'Augustin a surtout développé sa notion de l'église. Elle joue d'ailleurs un rôle considérable aussi dans sa polémique contre

le manichéisme. C'est dans la réfutation de l'*Epistola fundamenti* de Mani que se trouve ce passage célèbre : « Je ne croirais pas à l'Evangile si l'autorité de l'église ne m'y décidait.. » Malheureusement Augustin ne s'est pas borné à affirmer l'autorité de l'église catholique et son privilége de dispensatrice unique des grâces divines. Il a, à l'époque de son épiscopat, approuvé l'emploi de la force pour imposer cette autorité et rendre capable de participer à ces grâces. Dans l'origine, il avait voulu que l'on n'usât à l'égard des schismatiques que des moyens de persuasion. Souvent il avait recommandé aux fidèles de son diocèse de chercher à ramener les donatistes par leur bienveillance, leur amour chrétien. Et jusqu'à la fin, il fut personnellement enclin à n'employer que ces moyens-là. Toutes les fois qu'un cas était porté directement devant lui, il recommandait la douceur. Mais sur la question générale de l'emploi de la force en matière religieuse son opinion changea. L'influence des autres évêques et la vue des résultats obtenus par la violence après la défaite de Gildo par les armées d'Honorius contribuèrent à opérer en lui ce changement. Répondant à un de ses anciens camarades, nommé Vincentius, qui lui reprochait de donner son approbation aux mesures de persécution, Augustin s'appuie sur l'expérience qui a prouvé que les moyens extérieurs peuvent amener une transformation intérieure des convictions. Le châtiment est une preuve d'amour. Il est permis de faire souffrir dans le but d'améliorer. L'Ancien Testament et même le Nouveau autorisent l'emploi de la force et la discipline de la souffrance. Paul a livré un infidèle à Satan. Jésus a dit : *Coge intrare*. Si le Nouveau Testament ne contient pas d'exemple d'appel de l'état au secours de l'église, c'est qu'à cette époque l'état était païen. Paul impute à la chair l'hérésie aussi bien que les autres péchés contre lesquels les rois emploient l'épée. On conteste à l'état le droit d'enlever leurs biens aux donatistes. Mais la propriété repose, ou sur le droit divin qui attribue à la vraie église les biens de la fausse ou sur le droit humain, c'est-à-dire sur les lois que fait l'état.

Malgré ces principes, il est bon de le répéter, Augustin,

dans la pratique, recommanda toujours qu'on employât plutôt la douceur et la persuasion. Ce fut le cas, en particulier, lors de la conférence de Carthage que les évêques catholiques, en 411, imposèrent aux donatistes. Augustin insista vivement, dans des sermons qu'il prononça à cette occasion, pour que les autorités et la population traitassent avec bienveillance les donatistes, qui étaient venus en grand nombre. Il attendait de cette conférence de grands résultats. Elle n'en eut aucun sauf un nouvel édit du tribun impérial contre le culte schismatique et de nouvelles persécutions. Quand les Vandales envahirent l'Afrique, on accusa les donatistes de les avoir appelés. Cela n'empêcha pas les envahisseurs, qui étaient ariens, de persécuter cruellement les donatistes. Dès lors ils ne jouèrent plus un grand rôle.

De toutes les controverses auxquelles prit part Augustin, la plus connue est la controverse pélagienne. Bindemann, dans une exposition de trois cents pages environ, en retrace l'histoire complète jusqu'aux origines du semi-pélagianisme. Ce qu'il y a de plus nouveau dans cette exposition, c'est l'analyse des sermons et des écrits très nombreux consacrés par Augustin à la réfutation des doctrines pélagiennes et semi-pélagiennes. On me permettra donc de passer très rapidement sur les faits extérieurs pour ne m'arrêter guère qu'à citer quelques-uns des arguments mis en avant par Augustin dans cette controverse, tels qu'ils ressortent de l'analyse de ses écrits.

Je rappelle que la querelle pélagienne proprement dite commença à Carthage, en 412, par la dénonciation de Paulinus de Milan contre Cœlestius, disciple de Pélage. Deux synodes palestiniens, l'un à Jérusalem, l'autre à Diospolis, en 415, se prononcèrent en faveur de Pélage et de Cœlestius, qui étaient, vers la même époque, énergiquement condamnés par des conciles africains. Le siége de Rome, après des hésitations et des décisions contradictoires, se prononça définitivement contre le pélagianisme. Des peines disciplinaires, en particulier l'exil des principaux chefs, arrêtèrent les progrès de la doctrine, qui ne se produisit plus guère sous la forme absolue qu'elle avait d'abord revêtue. Au pélagianisme succéda, vers la fin de

la vie d'Augustin, le semi-pélagianisme, qui se propagea d'abord surtout en Gaule et qui a été, en pratique, adopté par l'église catholique.

On sait le rôle immense joué par Augustin dans ces débats. C'est lui qui a occasionné la naissance du semi-pélagianisme, puisque le semi-pélagianisme fut surtout une protestation contre la doctrine augustinienne de la prédestination. Sa manière d'être à l'égard des adversaires se modifia durant la querelle, comme nous avons vu déjà qu'elle s'était modifiée dans la controverse donatiste. A l'origine, il fut plein de ménagements. Il avait connu Pélage à Carthage, il le traite avec beaucoup d'égards; il avait été lié d'amitié avec Julien, il lui parle encore avec affection. Mais il ne sut pas résister jusqu'au bout à la passion qu'excitait en lui la discussion de questions si vitales à ses yeux. Il lui arriva souvent de s'emporter sans retenue contre la personne même de ses adversaires.

Le point de départ de la controverse pélagienne était la doctrine du péché originel. Les pélagiens niaient les conséquences physiques et morales du péché d'Adam qu'affirmait Augustin. La mort physique selon eux résultait nécessairement de l'union temporaire de l'âme humaine avec un corps matériel. Augustin établit, au contraire, d'après l'Ecriture, que la mort est une conséquence du péché. Le corps du premier homme était de telle nature que le péché l'a fait mourir, tandis que la vie sainte l'aurait conservé jusqu'à ce que Dieu l'eût rendu immortel. La mortalité s'est transmise à la postérité d'Adam avec le péché. Mais y a-t-il réellement un péché héréditaire? Les pélagiens n'attribuaient au péché d'Adam d'autre influence sur l'humanité que celle du mauvais exemple. Augustin, pour les réfuter, s'appuie sur l'usage de baptiser les enfants, admis par ses adversaires eux-mêmes. Et le rôle considérable que cet argument joue dans le débat prouve que l'intérêt ecclésiastique est loin d'être resté étranger à la passion qu'y apportèrent les chefs de l'église. S'il n'y a pas chez les enfants une coulpe, un péché véritable, que signifie le baptême qu'on leur confère? Le baptême n'est-il pas le sacrement du pardon? Si on laissait faire les pélagiens, ils aboliraient le baptême des enfants. D'ailleurs,

dit Augustin, de quelque manière que l'on raisonne, il faut bien reconnaître que la postérité d'Adam souffre des suites du péché de son chef; est-il juste qu'elle en souffre si elle n'est pas elle-même coupable de ce péché ?

La négation du péché originel par les pélagiens résultait surtout de l'idée qu'ils se faisaient du libre arbitre. Cette faculté, selon eux, était parfaitement intacte en tout homme. Tout homme pouvait, par sa libre volonté, faire le bien, accomplir pleinement la volonté de Dieu. Il n'y avait à cet égard aucune différence entre le premier homme et ses descendants. Ils admettaient qu'il y avait eu, même avant Jésus-Christ, des hommes dont la vie avait été parfaitement pure. Cette théorie contenait implicitement la négation de la nécessité de la rédemption. Si l'homme peut arriver par lui-même à la pleine communion avec Dieu, dit Augustin, pourquoi Jésus-Christ est-il venu? Les pélagiens cependant se réclamaient de Jésus-Christ et donnaient à son œuvre une grande importance. Ils le considéraient comme celui qui avait prêché la loi morale sous sa forme la plus parfaite. Bien plus, il avait été l'exemple vivant de l'entière obéissance à la loi, et son sacrifice, inspiré par l'amour, éveillait l'amour pour Dieu dans les cœurs.

On comprend combien cette doctrine devait paraître à Augustin pauvre, insuffisante et même fausse. Elle contredisait les expériences de sa propre vie, l'expérience de la faiblesse humaine avant sa conversion et après l'expérience de la grâce toute puissante de Dieu. Il oppose aux pélagiens l'affirmation de la valeur rédemptrice de la mort du Sauveur qui a payé la dette due à Satan par l'humanité, mais surtout la nécessité de la grâce prévenante de Dieu pour transformer le cœur de l'homme et lui rendre la liberté perdue par le péché. La grâce, pour Pélage, c'était l'acte créateur qui a donné à l'homme une liberté que rien n'altère. La grâce, pour Augustin, c'est l'action intérieure de l'Esprit saint dans l'homme déchu pour renouveler sa volonté et lui rendre l'amour du bien. C'est, en d'autres termes, l'amour répandu dans le cœur par le Saint-Esprit, et qui donne, à la créature, devenue impuissante par elle-même, la force d'accomplir la loi.

Pendant la première période de cette controverse, Augustin, si tranchée que fût son opposition aux doctrines contenues dans les écrits de Pélage et de Cœlestius, n'allait cependant pas jusqu'à nier absolument le libre arbitre. Il attribuait à la liberté de l'homme un rôle dans l'acceptation de la grâce. Mais son zèle contre l'orgueil, qui lui paraissait être le principe de la doctrine pélagienne, son ardeur à glorifier l'action toute puissante de Dieu, enfin les exigences d'un esprit éminemment logique, le conduisirent plus loin qu'il n'avait voulu d'abord aller. Il en vint à affirmer que le péché du premier homme avait détruit absolument chez lui et ses descendants la faculté de se décider pour le bien. L'humanité tout entière est vouée, par suite de ce seul péché, au mal et à la condamnation éternelle. Mais Dieu, voulant manifester sa miséricorde, a résolu de sauver une portion de l'humanité condamnée. C'est lui qui prédestine dans son absolue liberté, qui appelle, et son appel est irrésistible. Les élus n'ont pas plus que les damnés la liberté du choix. Dieu, qui leur offre la grâce, opère aussi en eux l'acceptation de la grâce. Les damnés auraient-ils le droit de se plaindre? Nullement. Leur condamnation est juste comme l'aurait été celle de l'humanité entière. Mais Dieu, en manifestant sur eux sa justice, a voulu manifester aussi sur les élus sa miséricorde.

C'est après qu'Augustin eut poussé sa doctrine jusqu'à ces conséquences extrêmes que Julien intervint dans le débat. Beaucoup plus orthodoxe que Pélage et Cœlestius sur la question de la rédemption, Julien était d'accord avec eux pour nier le péché héréditaire et affirmer la persistance du libre-arbitre Je note quelques-uns des points sur lesquels porta sa controverse avec Augustin. Il reproche à la doctrine du péché originel de faire du mariage un mal, puisque c'est par l'union conjugale que se transmet le prétendu péché héréditaire. Augustin, très préoccupé de cette objection, répond qu'il faut distinguer les institutions divines du mal qui peut s'y attacher. Le mariage est une institution divine et, comme tel, il est bon. Avant le péché l'acte conjugal avait lieu sans convoitise; depuis le péché la convoitise s'y produit tellement que l'esprit y perd

sa domination sur le corps. Aussi les enfants, produits de cette union, naissent pécheurs et ont besoin de la nouvelle naissance.

Julien reproche aussi à Augustin de retomber par sa doctrine du péché héréditaire dans ses anciennes erreurs manichéennes. La puissance qu'il attribue au diable fait penser au principe ténébreux de Mani. Son affirmation que le péché a infecté substantiellement la nature humaine ne peut se soutenir que si l'on admet que le mal est une substance. Augustin se défend avec véhémence contre ce reproche de manichéisme. Il maintient jusqu'au bout que le diable a été créé bon et n'est tombé que par sa faute, et d'autre part que le mal, sans être une substance, peut faire à la nature humaine un tort substantiel. Le mal est une privation du bien ; il agit sur l'âme comme agit sur le corps la privation de nourriture. Le corps sans nourriture s'affaiblit et devient malade.

Après la doctrine du péché héréditaire, Julien attaque celle de la prédestination. Il traite avec le dernier mépris le Dieu qu'Augustin propose aux chrétiens. Un pareil Dieu, arbitraire et injuste, n'est pas un Dieu mais un pécheur. Qu'est-ce d'ailleurs qu'une vertu imposée comme celle des prédestinés ? Là où il n'y a pas de liberté, il n'y a pas de vertu. La réponse d'Augustin à cette dernière objection repose sur la distinction des deux libertés, l'une inférieure, la liberté de choix, l'autre supérieure, qui consiste à s'abandonner sans entrave au bien que l'on aime. La liberté de choix n'est pas nécessaire à la vertu. Les bons anges ne peuvent pas pécher, et pourtant ils sont vertueux. Il n'y a de liberté supérieure que pour celui qui est si fort attaché au bien que le mal lui est devenu impossible.

On se rappelle les conséquences pratiques antinomistes que les moines d'Adrumète tirèrent des principes d'Augustin. Si c'est la grâce qui fait tout, et si l'homme ne peut rien par lui-même pour son salut, la manière de vivre est donc indifférente. Pourquoi ne pas s'abandonner à ses passions et ne pas supprimer la discipline ? La réfutation qu'Augustin opposa à ce raisonnement des moines n'était pas assez concluante pour em-

pêcher le développement que de son vivant déjà prit, surtout dans le midi de la Gaule, le semi-pélagianisme. Les semi-pélagiens, tout en acceptant la doctrine de la coulpe héréditaire, repoussaient énergiquement celle de la prédestination. L'appel de la grâce était, selon eux, universel. Chaque homme, en l'acceptant ou le rejetant, se rangeait librement dans la catégorie des élus ou dans celle des damnés. Augustin ne fit aux semi-pélagiens aucune concession. Au contraire, dans son dernier ouvrage sur ces questions, il acheva son système en enseignant que non-seulement Dieu choisit les élus d'un choix absolument inconditionnel, que non-seulement la grâce produit chez eux la foi d'une manière irrésistible, mais que c'est encore Dieu qui leur accorde, sans aucun concours de leur libre arbitre, le don de persévérer dans la grâce. Il est à noter que c'est dans ce même ouvrage, où Augustin pousse jusqu'à l'extrême les conséquences de ses principes, qu'il recommande la prudence dans la manière de les présenter au peuple. Il faut, dit-il, enseigner cette doctrine, mais avec précautions, surtout dans les sermons. Il faut engager les auditeurs à croire qu'ils sont prédestinés et à prier pour que les autres le deviennent.

A l'époque de l'épiscopat d'Augustin appartiennent une foule d'ouvrages de tous genres, commentaires des Ecritures, traités de morale et de dogmatique, écrits apologétiques et polémiques, autobiographies, etc. Je cite parmi les plus connus les treize livres des *Confessions* publiés en l'an 400; les deux livres des *Rétractations* écrits par Augustin peu avant sa mort, et où il expose les circonstances historiques qui ont été les occasions de ses ouvrages, rétracte les erreurs qu'il y trouve ou en défend certains passages contre de fausses interprétations ; l'*Encheiridion* ou manuel de la doctrine chrétienne ; les quinze livres sur *la Trinité,* dans lesquels il expose très longuement la doctrine qui a été résumée dans le symbole dit d'Athanase. Il n'a point la prétention de comprendre lui-même complétement cette doctrine, et reconnaît que le sens même des mots dont il se sert n'est pas clair pour son esprit. Si, dit-il, nous employons dans cette exposition de la doctrine trini-

taire le terme de personnes, c'est moins pour dire quelque chose que pour ne pas garder tout à fait le silence. Il travailla à cet ouvrage de l'an 400 à l'an 416. Les vingt-deux livres de la *Cité de Dieu*, auxquels il travailla de l'an 412 à l'an 426, sont un écrit apologétique à l'adresse des païens, qui accusaient le christianisme d'être la cause des maux de l'empire. C'est sans contredit le plus important de tous les ouvrages d'Augustin. Je note encore un écrit polémique contre les marcionites et deux contre les ariens, avec lesquels Augustin eut d'ailleurs peu à faire. En 427 cependant il soutint, à Hippone, une discussion publique avec un évêque goth arien.

La fin de la vie d'Augustin fut attristée par les controverses sur la prédestination, par la polémique amère de Julien, par les reproches d'hérésie qui lui étaient faits et par les événements politiques. Il était très lié avec le général Boniface, gouverneur militaire des provinces africaines. Quand celui-ci, appelé par Placidie à quitter ses armées et à venir se présenter devant elle à Ravenne, refusa et leva l'étendard de la révolte, Augustin lui écrivit une lettre de sévère réprimande. Ce fut en vain. Boniface, jusque-là l'un des principaux défenseurs de l'empire contre les barbares, appela les Vandales à son aide contre les armées impériales. Genséric passa le détroit de Gibraltar avec cinquante mille Alains et Vandales. Bientôt réconcilié avec Placidie, Boniface voulut chasser par les armes ses alliés de la veille ; il fut battu et l'Afrique tomba aux mains des barbares ariens. Boniface se retira à Hippone. Beaucoup d'évêques et de prêtres firent comme lui. Augustin, dans un écrit, les en blâma vivement en leur rappelant le devoir pour les ecclésiastiques de rester auprès de leurs communautés dans les moments de danger.

En mai 430 Genséric mit le siége devant Hippone. Trois mois après, Augustin fut saisi par la fièvre. Il passa dix jours presque seul dans la pénitence et la prière. Quand la fin approcha, ses amis furent admis auprès de lui. Il mourut le 28 août 430, à l'âge de soixante-dix-sept ans environ.

Ses restes furent, au sixième siècle, transportés en Sardaigne,

de là, au huitième, à Pavie. En 1841, sept évêques les rapportèrent en Afrique et les déposèrent dans une chapelle construite sur les ruines d'Hippone. Des chrétiens et même des Mahométans viennent s'agenouiller, dans ce lieu, théâtre autrefois de son activité, auprès des dépouilles mortelles de saint Augustin.

HENRI-ADRIEN NAVILLE