

Le péché originel, d'Augustin aux Pères grecs et orientaux

par Père Élisée

AUGUSTIN

En Occident, la doctrine de la grâce et du péché originel a été marquée de manière indélébile par l'influence du grand génie de la latinité : saint Augustin. Il peut paraître étonnant que, malgré leur diversité, les Pères orientaux affichent un consensus si frappant sur la question de la nature, alors qu'Augustin s'en écarte. Il y a cependant plusieurs explications à ceci :

- Tout d'abord, Augustin ignorait le grec, ou peu s'en faut. Il avoue, dans les « Confessions », sa répulsion insurmontable pour cette langue. Cette lacune l'a coupé des sources patristiques grecques, c'est-à-dire de la majeure partie de la création théologique de son temps, et l'a en quelque sorte contraint à l'originalité.

- Son histoire personnelle permet sans doute de jeter d'intéressantes lumières sur son approche de la dialectique du mal et de la nature. Son lent et difficile cheminement vers la conversion, rongé de culpabilité ; ses difficultés à maîtriser une nature sensuelle et ardente ; sa sensibilité particulière au problème du mal, qui l'a un moment attiré vers le manichéisme : tout cela montre à quel point le drame du péché et de la grâce n'avait rien d'abstrait pour lui, qui l'a véritablement vécu dans sa chair.

- C'est sans doute ce qui l'a fait réagir violemment lorsqu'il a été confronté au pélagianisme : cette sorte d'humanisme ascétique et optimiste, qui aurait tout aussi bien pu être stoïcien, et qui faisait si bon marché de la grâce, de l'élection, de l'initiative et de l'opération divines.

- Les circonstances de la dernière partie de sa vie renforceront en outre chez Augustin un certain pessimisme qui s'était fait jour avec l'âge, comme le montrent ses *Retractationes*. Après avoir, malgré ses immenses efforts, vu l'Afrique chrétienne irrémédiablement déchirée par le schisme donatiste, après avoir été frappé de stupeur à la nouvelle du sac de Rome par les Goths d'Alaric en 410, l'évêque d'Hippone meurt, en 430, assiégé dans sa ville par les terribles Vandales au nom éloquent : une atmosphère de fin du monde.

- Il faut enfin signaler qu'une personnalité aussi riche ne se laisse pas facilement enfermer. À côté d'un Augustin qui, dès lors qu'il aborde un problème sous un angle abstrait, se montre un dialecticien acharné et parfois excessif, il y a un Augustin pasteur qui, dans ses homélies scripturaires ou catéchétiques, développe une doctrine très « orientale » en ce sens qu'elle met l'accent sur la « synergie » et semble contredire les raides oppositions dressées entre la nature et la grâce.

Augustin, dialecticien du péché et de la grâce

Et, de fait, on ne trouve pas tout à fait la même orientation concernant le péché originel dans les traités issus de la controverse pélagienne et dans sa grande œuvre, la « cité de Dieu ». La doctrine exposée dans ses principaux traités anti-pélagiens [*De la perfection de la justice de l'homme ; De la nature et de la grâce ; De la grâce du Christ et du péché originel ; Sur la grâce et le libre-arbitre ; Sur la prédestination des saints ; Du don de persévérance...*] peut-être exposée, de manière quelque peu caricaturale, comme suit :

À la base, il faut se poser la question : quel est précisément le statut de la nature humaine chez Augustin ? Il est vraisemblable que sa propre expérience spirituelle soit déterminante en ce domaine. Augustin a une approche très « existentielle » de la nature humaine, il la considère et l'analyse telle qu'elle se présente concrètement, et non telle qu'elle existe dans le dessein de Dieu, comme le font les Pères orientaux. Il n'est donc pas étonnant que, pour lui, la nature humaine originelle - la nature d'Adam, si l'on veut - donne l'impression d'être fragile et faillible, du fait qu'elle ne semble pas avoir de connaturalité ontologique avec la divinité, telle qu'elle s'exprime chez d'autres Pères dans la théologie de l'image. On pourrait presque dire qu'il y a une sorte de prédisposition au mal dans l'état ontologique créé. Cette faiblesse intrinsèque est compensée par une dispensation de privilèges qui n'adhèrent pas fondamentalement à la nature. Ce qui empêche celle-ci de faillir, ce n'est pas une qualité ou un dynamisme propre, mais des dons surajoutés qui lui sont quelque peu hétérogènes. Plus précisément, Augustin postule la nécessité de grâces spéciales, comme la « grâce prévenante », qui préside à la conversion, et la « grâce de persévérance », qui nous maintient dans la pratique du bien, lesquelles viennent en quelque sorte étayer la vulnérable nature créée et lui conférer un statut de *supernature*, pour que la créature puisse persévérer dans l'amour de son Créateur et réaliser ainsi sa vocation.

Comment passe-t-on de cette conception de la nature à la notion de « péché originel » telle qu'elle a été développée dans l'Occident chrétien ? Il y a deux vecteurs de cette transition. Tout d'abord, Adam est un être générique, c'est-à-dire qu'il nous contient tous. Par conséquent, tout ce qu'il fait nous implique. C'est ainsi que, en lui, nous avons tous mangé du fruit de l'arbre de la connaissance. Le péché d'Adam est nôtre : il peut donc être dit « originel ». Augustin établit ce fait sur une exégèse personnelle de Rm 5,12 qui se démarque, là encore, du consensus en vigueur chez les Pères Grecs :

Adam... in quo omnes peccaverunt

Augustin, lui, lit dans la version latine qu'il commente que c'est « en Adam » que tous ont péché. Lorsque Adam a transgressé le commandement divin et mangé du fruit de l'arbre, nous étions tous présents en lui de quelque manière. La désobéissance d'Adam affecte et infecte donc toute l'humanité ultérieure. À l'extrême, elle forme donc une entité globalement exclue de la grâce, qu'Augustin appelle parfois la *massa damnata*.

Cela est vrai *in abstracto*, mais cela se vérifie aussi à un niveau beaucoup plus pratique et individuel, par le biais de la transmission sexuelle. La concupiscence est à la fois le moyen de transmission du péché et l'une de ses expressions les plus frappantes. En d'autres termes, le « péché originel » affecte les hommes parce que la concupiscence est comme le lieu de leur conception (cf Ps 51,5). Le péché « partagé » avec Adam se transmet donc de manière quasi-génétique au moyen de l'union des sexes, à laquelle préside la concupiscence. Toujours est-il que, par ou dans la concupiscence, une tache indélébile est transmise à tout homme venant en ce monde, qui est donc a priori revêtu de culpabilité. Seul le baptême peut enlever la « tache » du péché originel puisque, restituant l'union au Christ, il renouvelle la circulation de la grâce et établit la (super) nature.

Augustin penseur de l'économie divine

Il est vrai que l'on trouve une autre interprétation dans la « Cité de Dieu », où la perspective est différente. Dans le cadre la dialectique des deux cités, de leurs destinées et dynamiques respectives, Augustin en vient à présenter les choses d'une tout autre manière, détachée de la

stricte analyse existentielle ou psychologique, prenant en quelque sorte de la hauteur pour situer le problème dans l'ensemble du dessein divin. Là, il semble qu'il n'y a rien de « naturel » ou de prédéterminé dans le péché de l'homme. L'histoire de la Chute montre en effet clairement que le péché humain n'était pas dans l'ordre des choses, et il ne l'est pas davantage aujourd'hui. La chute, dans cette perspective, ne constitue pas une doctrine tragique ou pessimiste. Elle montre, bien au contraire, que le péché n'est tout simplement pas une fatalité. Le péché est une réalité contingente, un éloignement vis-à-vis d'une bonté originelle (Cité de Dieu, XIV, 11). Saint Augustin souligne à maintes reprises que le mal n'est pas une réalité créée mais un parasite agissant sur le bien. Les ennemis de Dieu s'opposent à Dieu par une perversion de leur volonté, et non par nature (Cité de Dieu, XII, 3). En conséquence, l'état maladif de la cité terrestre « *ne vient pas de la nature, mais du vice.* » (Cité de Dieu, XV, 6).

Ces nuances posées, et qui sont capitales pour une juste évaluation et une herméneutique de la doctrine du péché originel selon Augustin, il faut toutefois dire que son évolution personnelle l'a poussé de plus en plus vers sa version pessimiste, lorsqu'on le voit croiser le fer presque jusqu'à sa mort avec Julien d'Éclane et qu'il donne parfois l'impression de s'enfermer dans la version la plus pessimiste du péché originel. Tel sera d'ailleurs l'interprétation de l'augustinisme dans les formes les plus radicales qu'il prendra au cours de l'histoire, comme chez Luther, dans le calvinisme ou le jansénisme. C'est d'ailleurs pourquoi il est intéressant de comparer et d'équilibrer cette vision avec celle des Pères orientaux.

LA CONTROVERSE APHTARTODOCÈTE

Le débat sur le péché origine en tant que tel est apparu, en Orient, à l'occasion des controverses christologiques qui ont suivi le concile de Chalcédoine. Elle oppose, à l'intérieur du camp « monophysite », celui qui apparaît en l'occurrence comme le porte-parole de la pensée traditionnelle des Pères grecs et orientaux, et le tenant d'un monophysisme extrême : Julien d'Halicarnasse. Je ne m'étendrai pas – ce serait trop long et ce n'est pas le sujet aujourd'hui – sur les implications christologiques et sotériologiques de ce débat, qui sont pourtant passionnantes. Restons centrés sur notre thème du péché originel.

Un « augustinien » d'Orient

Initialement, le débat portait sur la nature du corps du Christ, de son humanité. Pour Julien, La nature humaine n'est pas un ensemble statistique qui additionnerait la totalité des hommes existant, ayant existé ou qui existeront dans l'histoire. Mais elle n'en est pas moins pleinement présente en chaque génération humaine. C'est pourquoi Julien établit une équivalence entre *anthropinôn genos* et *physis*. À ce titre, la nature humaine était pleinement présente en Adam, même si les fragments qui nous restent des écrits de Julien n'affirment pas explicitement que, pour l'évêque d'Halicarnasse, Adam a inclus en lui, de quelque manière, la totalité de l'humanité future. L'on peut néanmoins déduire que la « nature » humaine était totalement présente en Adam. Or la corruptibilité (*phthora*) – ni la mort – ne font partie de la nature humaine, c'est-à-dire de l'état initial d'Adam. L'état immortel est en effet caractéristique d'une nature « simple », non altérée. Pour Julien, la corruption est l'altération de ce qui existait « selon la nature ». Ce détournement de l'état initial d'Adam se manifeste non pas en pervertissant la nature humaine de l'intérieur, mais plutôt par un « surajout », une sorte de cancer extérieur qui tyrannise cette dernière, un maître despotique qui la soumet à ses lois. De plus – c'est peut-être le point capital – la corruption n'est pas distinguée du péché chez Julien ; l'un et l'autre entretiennent un rapport intrinsèque. La corruption est à la fois le terreau et la conséquence d'un péché de nature - et non d'un péché actuel ! Ce n'est pas une faute que nous aurions commise qui nous infecte, mais une sorte d'héritage qui est

indissociable de notre substance humaine lorsque nous venons en ce monde. Toutefois ce funeste legs ne fait pas partie de la nature humaine considérée dans son intégrité.

Comment s'effectue cette transmission du péché de nature ? Tout d'abord par le fait que, chez Julien, la nature est une totalité collective. La désobéissance d'Adam affecte et infecte donc *ipso facto* l'humanité ultérieure. Mais aussi et surtout par le biais de la transmission sexuelle. La concupiscence est en effet, pour Julien, l'une des manifestations de la corruptibilité. Plus exactement, elle en est à la fois le moyen de transmission et l'une des expressions les plus frappantes. En d'autres termes, la corruption affecte les hommes parce que la concupiscence est comme le lieu de leur conception. Julien, comme avant lui Saint Augustin, se réfère fréquemment au célèbre verset 5 du Psaume 51 : « *dans le péché ma mère m'a conçu* ». La corruptibilité se transmet donc de manière quasi génétique au moyen de l'union des sexes, à laquelle préside la concupiscence. Toujours est-il que, par ou dans la concupiscence, une altération de la nature originelle, telle un despote asservissant la chair, est transmise à tout homme venant en ce monde. Quel lien l'évêque d'Halicarnasse établit-il entre la culpabilité introduite par le péché de nature et les conséquences de cette déchéance, comme les souffrances et la mort ? Sa pensée prend ici un tour juridique assez rigide que l'on pourrait résumer par la formule suivante : à une culpabilité de nature correspond un châtement de nature. De même que la corruptibilité s'additionne à la véritable *physis* de l'homme, de même la souffrance et la mort s'exercent malgré nous sur notre chair. À un péché involontaire – il ne devient actuel que par la suite, mais, pour Julien, cela ne change pas grand-chose à l'affaire – correspondent souffrances, mort et décomposition involontaires, exercées tyranniquement sur notre nature en vertu du lien de causalité entre culpabilité et châtement. Bref, ce que les souffrances passives punissent, ce ne sont pas des péchés actuels, mais une sorte d'état latent de péché hérité par la génération. Les souffrances qui affectent la nature déchue ne châtent pas tels ou tels individus en tant qu'ils ont péché, mais la nature humaine dans son ensemble.

La position de Sévère d'Antioche

Pour Sévère, Adam n'est pas incorruptible par nature. Au contraire, sa nature est composite : il est constitué d'une âme et d'un corps. Toutefois, s'il était incorruptible de fait avant la chute, c'est par l'opération de la grâce divine à laquelle il avait part. Cette anthropologie dynamique, où l'homme atteint sa plénitude non par la perfection de sa propre nature mais en quelque sorte « par assumption », par la sanctification conférée par l'Esprit saint, a un côté très Irénéen. Survient la transgression : Adam – et toute sa descendance après lui – se prive de ce fait de la grâce divine, c'est-à-dire, dans l'anthropologie pneumatologique de Sévère, des dons, y compris l'incorruptibilité, dont il jouissait de par sa participation à l'Esprit saint. Privée de la grâce unificatrice de l'Esprit divin, la nature humaine suit sa pente naturelle qui est, en tant qu'élément composé, de se dissoudre. La corruption – et son expression extrême : la mort – sont donc pour Sévère « selon la nature ». C'est un point capital. Mais le centre de son système reste la distinction nette qu'il opère entre, d'une part, la corruption héritée de la transgression d'Adam, qui est un état de disgrâce affectant l'ensemble du genre humain, voire de la création, tout en étant absolument dénué de tout caractère moral, et, de l'autre, le péché proprement dit, ou péché actuel, qui n'engage que son auteur, et qui seul est « contre-nature ». L'un se transmet de génération en génération, tandis que la culpabilité morale des parents ne saurait se transmettre aux enfants. En d'autres termes, d'Adam mortel et pécheur, nous naissons mortels mais non pécheurs. Sévère ne nie nullement que le péché d'Adam ait affecté l'univers physique, et continue de le faire jusqu'à la parousie. Mais il apparaît comme un acte circonscrit qui appartient exclusivement à Adam, qui en porte seul la culpabilité. « Corruptible », « passible » et « mortel » sont donc, chez l'ancien Patriarche d'Antioche, quasiment interchangeables et d'ordre pour ainsi dire biologique. Le péché proprement dit est, lui, d'ordre strictement moral et personnel. La différence fondamentale entre les deux

systèmes réside au fond en ceci : Sévère distingue radicalement corruption et péché alors que Julien les unit indissociablement. C'est ce qui pousse l'auteur du « Philathète » à contester l'idée d'une transmission du péché par la génération. Une telle transmission en effet lui paraît fleurir le manichéisme parce que, premièrement, elle semble faire passer d'un individu à un autre une sorte de mal subsistant et que, ensuite, le fait qu'elle soit médiatisée par l'union sexuelle introduit l'idée de « corps de péché » (*soma en amartia*). Cela donne l'occasion pour Sévère d'exposer une conception très équilibrée du mariage qu'il considère comme « *un secours concédé par la prévoyante bonté de Dieu à l'humanité, devenue mortelle par le péché, pour mettre la race à l'abri de la destruction par la procréation de fils* ». De même la conception virginale n'est-elle pas l'esquive d'un blâme résultant du péché mais un signe de notre régénération future dans l'Esprit.

Sans en faire mention explicitement, Sévère assume l'exégèse traditionnelle et très remarquable de Rm 5, 12 (... ὁ θάνατος [...] ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) qui est l'objet d'un remarquable consensus chez les Pères tant grecs que syriaques. Leurs commentaires sont quasi unanimes, avec la grammaire comme alliée, pour rapporter le « ἐφ' ᾧ » à la mort : c'est en quelque sorte « dans » la mort, sous la pression de l'angoisse qu'elle génère et le spectre de l'anéantissement qu'elle annonce que nous commettons des péchés.

La dialectique corruption-mort-péché

Il faut pour cela considérer les conditions même de la création. Dieu a voulu, dans la pure gratuité de son amour, faire venir à l'existence des créatures destinées ultimement à partager sa vie même. Après les avoir tirées du non-être, il doit progressivement les « apprivoiser », comme le dit joliment Irénée de Lyon, par la médiation de son Verbe. Il y a donc deux éléments distincts et contrastés dans la condition de créature. D'une part la marque ineffaçable de ses origines. Créature façonnée à partir de rien, l'homme n'a pas de consistance ontologique propre. Abandonné à lui-même, il retourne à ce non-être dont il fut tiré. La « poussière », dénuée de principe unificateur et vivifiant, se désagrège et retourne à la poussière. Mais la vocation de l'homme est essentiellement participative, c'est le deuxième aspect de sa condition. Ce n'est que par la participation au Verbe de Dieu, son modèle archétype, qu'il réalise vraiment sa destinée. Cette participation, qui doit se développer et s'approfondir progressivement tout au long de l'économie divine, est nécessairement libre, parce que le libre-arbitre est un des éléments constitutifs fondamentaux de l'image de Dieu en l'homme. C'est d'ailleurs pourquoi ce dernier est mis à l'épreuve au paradis. Il s'agit de passer un premier palier dans sa relation avec Dieu, de quitter la bienheureuse inconscience enfantine pour accéder à un partenariat plus libre. Cela implique entre autres l'acquisition d'une nouvelle dimension de la confiance qui, d'instinctive, doit devenir raisonnée.

Or, à l'instigation du tentateur, c'est le contraire qui se passe. Avec le doute, la jalousie et la rapacité se fraient un chemin dans le cœur de l'homme. La perte de confiance dans la bienveillance divine coupe l'homme de sa relation vitale et vivifiante avec le Verbe. Les forces de la corruption reprennent donc le dessus. L'homme renfermé sur lui-même, est livré à la dynamique de désagrégation qui le mine. Ce mouvement de clôture sur soi entraînant le tarissement de la source divine est rendu dans une formule excellente et très évocatrice par le grand spirituel russe du XIX^e siècle, Théophane le Reclus ; « *l'homme déchu, dit-il, est comme un copeau lové autour de son vide central* ». Les Pères grecs et orientaux ont caractérisé par cet état malheureux par le terme de « corruption » (φθορά), qui est à leurs yeux la condition a priori de la création présente. Elle n'est pas en soi peccamineuse, bien qu'elle fasse le lit du péché, mais se traduit par toute une série d'insuffisances, de détériorations ou de manques qui affectent la création à tous les niveaux. Aux phénomènes physiques de l'entropie et de la radioactivité, qui sont des processus de dégradation respectivement de l'énergie et de la matière élémentaire,

correspondent, au niveau du vivant, des « passivités » comme la fatigue, la faim, la soif, une certaine forme d'angoisse animale, et, sur un autre plan, l'ignorance.

Le drame de l'homme réside dans la conscience qu'il a de cette dissolution lente. C'est d'ailleurs chez lui la source de la convoitise, autre concept clef de la théologie patristique. Révulsé par le sentiment de sa finitude, saisi de terreur devant la déliquescence qu'il sent à l'œuvre en lui, l'homme déchu cherche à compenser cette force vitale qui toujours lui échappe par une sorte de vampirisme vis-à-vis de la création. Selon une loi psychologique universelle, il réagit par l'agressivité à l'insécurité ontologique qui est au fond de lui. Hanté par la destruction et la mort, il cherche à se survivre aux dépens d'autrui. Sa propre conservation se paye d'une vaste entreprise de destruction. Est-ce là un tableau trop noir, une exagération pessimiste ? Pour se convaincre du contraire, il serait utile de réfléchir sur les tenants et aboutissants d'un besoin élémentaire qui nous semble aller de soi : celui de l'universelle nécessité de se nourrir pour vivre. Certes, la culture humaine en a fait à la fois un plaisir éminent et un lieu de convivialité. Mais il ne s'agit là que d'une superstructure. Le fait de se nourrir n'est évidemment pas en lui-même un acte peccamineux, mais il est bel et bien une manifestation de la corruption. Il faut régulièrement reconstituer les forces sans lesquelles notre existence s'éteindrait comme un feu non alimenté. Or cette nécessité se traduit nécessairement par une dévastation de grande ampleur, depuis l'innocente synthèse chlorophyllienne, qui détruit l'énergie lumineuse qu'elle capte, jusqu'aux abattoirs de nos grandes cités en passant par l'universelle prédation qui régit la cruelle nature. La quête de la survie par la nourriture, marque de la corruption, se traduit en destruction d'une partie du créé qui ne fait que différer notre mort individuelle, mais instaure le règne de la peur, de l'inimitié et de la violence, dont le terme ultime est la mort. La corruption, la mort et le péché interagissent donc l'un sur l'autre pour nous enfermer dans un cercle vicieux d'où il est, humainement, impossible de sortir. La convoitise, source du péché, est suscitée par l'état de corruption du cosmos, leur terme commun étant la mort, dont la crainte renforce la convoitise et ainsi de suite. C'est au fond ce qu'exprime saint Paul lorsque, dans l'un de ces raccourcis qu'il affectionne, il affirme «... ainsi la mort a passé en tous les hommes, parce qu'en elle [la mort], tous ont péché » (Rm 5, 12). La perspective de la mort et la crainte qu'elle suscite sont, si l'on peut dire, le bouillon de culture spirituel où prolifèrent les péchés des hommes. Nés dans un monde de corruption qui imprègne leur être, ces derniers ne peuvent s'affranchir de l'étreinte de ce milieu mortifère qui conduit inévitablement au péché, quoique de façon quantitativement et qualitativement très variable selon les individus et les circonstances.

EN GUISE DE CONCLUSION

Pour sortir de l'abstraction, prenons l'exemple des enfants morts sans baptême, qui est un cas d'application idéal, on pourrait dire caricatural, de nos deux conceptions de la nature.

Pour les Pères Grecs, qui distinguent soigneusement péché et corruption, tout être nouvel arrivé dans ce monde est inextricablement enserré dans un réseau de corruption, mais il ne devient pécheur que dans la mesure où il commet à titre personnel un acte de péché, ce qu'il finit d'ailleurs par faire tôt ou tard, tant la pression du milieu corrompu l'y pousse structurellement. Cela signifie qu'un enfant nouveau-né qui meurt sans être baptisé est en droit héritier du ciel, dans la mesure où il n'a pas commis de péché.

Dans la logique augustinienne, sa culpabilité est inhérente à sa conception même. Le baptême n'ayant pas eu la possibilité d'annuler les effets et conséquences du péché originel, le

malheureux nourrisson est voué à l'enfer. Empressons-nous d'ajouter que, sur ce point à haute charge émotionnelle, il est toujours possible d'opposer... Augustin à Augustin, et que le pasteur n'est certes pas aussi catégorique que le dialecticien. Il reste que la logique de son système conduit à cette extrémité si choquante que Saint Thomas d'Aquin, malgré sa déférence extrême pour l'évêque d'Hippone, le corrigera sur ce point et, suivant son bon cœur, enverra ces malheureux nouveaux-nés dans les énigmatiques « limbes » pour les soustraire aux griffes de l'Hadès. Cette anecdote souligne d'ailleurs que l'Église catholique n'a pas suivi Augustin sur ce point, au contraire de certains lointains héritiers de la Réforme (calvinienne) qui durciront encore cette impitoyable doctrine, si cela se peut. Cet exemple suffit à nous faire toucher du doigt quelles peuvent être les dramatiques conséquences concrètes d'un débat apparemment aussi abstrait que celui touchant à la nature humaine.

En dernière analyse, la question fondamentale est celle de la conception de la nature humaine. Si l'on postule qu'elle est « à l'image » de Dieu quelles que soient ses vicissitudes ; que son caractère est radicalement théocentrique et dynamique, cela permet d'éviter bien des écueils et des aporismes.