

## Quasi funambuli : Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection\*

À la suite de Prosper d'Aquitaine<sup>1</sup>, les savants ont souvent présenté Cassien comme un adversaire d'Augustin, voire son rival dans les milieux monastiques du sud de la Gaule<sup>2</sup>. R. Markus, dans un livre récent, suggère qu'il pourrait toutefois être plus fécond de lire les *Conférences* d'un autre point de vue : voir comment Cassien prend position dans la controverse pélagienne qui commence à agiter la Gaule plus sérieusement vers 425<sup>3</sup>. Cette suggestion est d'autant plus intéressante que Cassien, dans la préface de la deuxième série de *Conférences*, dit explicitement vouloir compléter ce que ses ouvrages précédents ont omis de dire, ou ont dit avec quelque obscurité, sur la perfection<sup>4</sup>.

Dans la mesure où l'attention des savants s'est fixée sur la *Conférence XIII*, dans laquelle Cassien aborde le problème de la grâce et du libre arbitre, et où il paraît difficile d'apporter des éléments nouveaux<sup>5</sup>, je me propose de

---

\* Je tiens à remercier ici Peter Brown : cet article est la suite d'une des nombreuses discussions fécondes que j'ai eues avec lui ; Jean-Pierre Callu pour la lecture critique qu'il en a faite ; Monique Alexandre et Alain Le Boulluec qui en ont encouragé la publication.

1. Prosper d'Aquitaine, *Liber contra Collatorem* (PL 51, 215-276) : un relevé des propositions "hérétiques" contenues, en particulier, dans la *Conférence XIII*.

2. Voir O. CHADWICK, *John Cassian*, Cambridge, 2<sup>e</sup> éd., 1968, chapitre IV, p.110-136, où l'auteur fait pourtant une présentation très nuancée de cette opposition. P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women and sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, 1988, p.423, décrit, par exemple, Cassien comme un adversaire "discret" d'Augustin.

3. R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990, p.177-179.

4. CASSIEN, *Préf. Conf. XI-XVII,2* (SC 54, 99) : (*conlationes*), *quibus ea, quae de perfectione in praeteritis opusculis nostris obscurius forsitan comprehensa uel praetermissa sunt, suppleantur*.

5. Voir, pour ne citer que les études les plus importantes, O. CHADWICK, *op.cit.*, p.119-127 ; P. ROUSSEAU, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford, 1978, p.231-234 ; C. TIBILETTI, *Pagine monastiche provenzali*, Rome, 1990, p.33-38. Pour une plus ample bibliographie, voir C. TIBILETTI, «Rassegna di studi e testi sui Semipelagiani», *Augustinianum*, 25, 1985, p.507-522.

présenter ici le commentaire de deux dossiers scripturaires qui sont au cœur de la controverse pélagienne : dans la *Conférence XI*, Cassien s'attache à résoudre l'apparente contradiction entre *1 Jn 3,9* et *1 Jn 1,8*, utilisée pour poser le problème de l'impeccabilité; dans la *Conférence XXIII*, ce sont les paroles de Paul en *Rom 7,12-25* qui sont l'objet de la discussion.

#### I. – «TIMOR CARITATIS, TIMOR PERFECTIONIS»

Dans la *Conférence XI*, l'abba Chérémon expose les étapes qui conduisent au parfait amour. Il commence par expliquer que l'homme est retenu de pécher soit par peur des châtiments, soit par espoir d'une récompense, soit par pur amour<sup>6</sup>. La parabole du fils prodigue (*Luc 15,11-32*) suggère un vocabulaire qui marque mieux les progrès d'une étape à l'autre : la crainte est servile, l'espérance mercenaire et l'amour filial<sup>7</sup>. L'expression "amour filial" introduit à son tour l'image de l'adoption<sup>8</sup> : parvenu à l'étape de l'amour parfait qui exclut la crainte (*1 Jn 4,18*)<sup>9</sup>, le chrétien est véritablement "fils de Dieu". *1 Jn 3,9* sert de conclusion : "Quiconque est né de Dieu ne commet point le péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui"<sup>10</sup>.

Chérémon marque ici un arrêt pour lever toute ambiguïté sur le sens du verset : il n'y est question que de fautes capitales<sup>11</sup>, le "péché qui conduit à la mort", dont parle Jean dans la même épître (*1 Jn 5,16*)<sup>12</sup>. Cette interprétation, en effet, est imposée par un troisième verset, *1 Jn 1,8* : "Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous séduisons nous-mêmes, et la vérité n'est

---

6. CASSIEN, *Conf.* XI,6 (SC 54, 104). Cette chaîne des vertus, qui conduit de la crainte à la charité, est tributaire d'une longue tradition, qui remonte à l'idée stoïcienne (voir DIOGÈNE LAERCE, VII,125 = *SVF* III,295) selon laquelle les vertus s'engendrent les unes les autres. Cassien dépend ici d'Évagre le Pontique (voir S. MARSILI, «Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione», *Studia Anselmiana* 5, Rome, 1936, en particulier p.101 et p.118-119), et, par delà, de Clément d'Alexandrie (voir Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le Moine*, t.1, introduction par A. et C. GUILLAUMONT, SC 170, Paris, 1971, p.52-55).

7. *Ibid.*,7 (SC 54, 106).

8. *Ibid.*,9 (SC 54, 109), où l'"adoption des fils" est la troisième et dernière étape du parcours spirituel décrit par l'abba Chérémon. Là encore, Cassien dépend, au moins indirectement, de Clément d'Alexandrie : voir S. MARSILI, *op.cit.*, p.68-69 et A.MÉHAT, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966, p.373-379, pour la notion de "ressemblance avec Dieu" chez Clément.

9. *Ibid.*,7 (SC 54, 107).

10. *Ibid.*, 9 (SC 54, 110-111).

11. *Ibid.*, 9 (SC 54, 111) : *Quod intellegendum est non de omni genere peccatorum, sed de capitalibus tantum criminibus dici.*

12. *Ibid.*

pas en nous<sup>13</sup>». L'abba Chérémon décrit alors les petites fautes dont les saints eux-mêmes ne sont pas exempts<sup>14</sup>.

L'ensemble de ce développement ne peut que répondre à la volonté, chez Cassien, de dénoncer l'idéal d'impeccabilité défendu par les Pélagiens. Le dossier scripturaire mis en œuvre (la contradiction entre *1 Jn 3,9* et *1 Jn 1,8*) est en effet lié étroitement à la controverse pélagienne. Augustin dénonce ainsi le sens prêté à *1 Jn 3,9* dès le *De peccatorum meritis et remissione*<sup>15</sup>. Il semble aussi reconnaître une dette à l'égard de Jérôme pour traiter ce dossier<sup>16</sup>. Jovinien, en effet, avait eu recours à *1 Jn 3,9* pour affirmer que le chrétien pouvait être sans péché : Jérôme, dans sa réfutation, lui opposait *1 Jn 1,8*<sup>17</sup>.

Cassien a pu lire le *Contra Iovinianum*, mais il résout la contradiction entre *1 Jn 3,9* et *1 Jn 1,8* de façon différente. Jérôme cite simplement *1 Jn 1,8* pour souligner que *1 Jn 3,9* ne peut pas servir d'argument en faveur de l'*impeccantia* et qu'un verset ne doit pas être interprété indépendamment de ceux qui l'entourent<sup>18</sup>. Quand Augustin va au-delà de la contradiction entre les deux versets, il cherche à déterminer quel est le péché que ne commet pas celui qui est "né de Dieu"<sup>19</sup>. La solution de Cassien, nous l'avons vu, consiste à distinguer entre péchés graves, ou mortels, et péchés légers, en recourant à *1 Jn 5,16*<sup>20</sup>.

La citation de ce verset pour fonder la distinction entre péchés graves et péchés légers est très courante<sup>21</sup>, mais son utilisation dans le même contexte scripturaire ne se retrouve que dans un chapitre du *De pudicitia*, où Tertullien veut établir qu'il existe des péchés irrémissibles<sup>22</sup>. Aurions-nous ici un indice

13. *Ibid.*

14. *Ibid.* : *Impossibile namque est quemlibet sanctorum non in istis minutiis, quae per sermonem, per cogitationem, per ignorantiam, per obliuionem, per necessitatem, per uoluntatem, per obreptionem admittuntur, incurrere.*

15. AUGUSTIN, *De peccatorum meritis et remissione*, II, 8-12. L'appartenance de *1 Jn 3,9* aux *testimonia* pélagiens est attestée par Augustin, *De perfectione iustitiae hominis*, 39. Voir A.-M. LA BONNARDIÈRE, «Les commentaires simultanés de Mat 6,12 et de 1 Io 1,8 dans l'oeuvre de saint Augustin», *Revue des Études Augustiniennes*, 1, 1955, p.129-148 et surtout D. DIDEBERG, «Saint Augustin et la première Épître de Saint Jean. Une théologie de l'agapè», *Théologie historique* 34, Paris, 1975, p.117-120.

16. AUGUSTIN, *De peccatorum meritis et remissione*, III, 13. Voir D. DIDEBERG, *op.cit.*, p.122.

17. JÉRÔME, *Contra Iovinianum*, II, 1-2.

18. *Ibid.*

19. Voir les trois passages relevés par D. DIDEBERG, *op.cit.*, p.120.

20. CASSIEN, *Conf.* XI, 9 (*SC* 54, 111), analysé *supra*.

21. Il est impossible de donner une liste exhaustive de tels emplois. La distinction est particulièrement familière à Origène, ce qui ne saurait être indifférent pour Cassien : 19 occurrences sont relevées dans *Biblia Patristica 3*, Origène, Paris, 1980, p.465. Pour l'Occident, outre Ambroise (*De paenitentia*, I, 45-46, 48, 59 ; II, 17), Jérôme la connaît et en fait mention notamment dans le *Contra Iovinianum*, I,40.

22. TERTULLIEN, *De pudicitia*, XIX, 14-28.

supplémentaire de la faveur dont jouissaient les écrits de Tertullien auprès des “maîtres provençaux”<sup>23</sup> ? L’interprétation de *1 Jn* 5,16 est trop banale pour que nous puissions nous arrêter à cette hypothèse<sup>24</sup>. Le plus surprenant est que ni Jérôme, ni Augustin, n’ait eu recours à une telle solution pour réfuter les Pélagiens<sup>25</sup>.

Quoi qu’il en soit, il est important de retenir que, pour Cassien, les saints ne sont pas exempts de *peccata minuta*<sup>26</sup> : c’est une restriction capitale, dont on connaît le poids dans la polémique pélagienne, à la perfection que le saint peut espérer atteindre.

Elle n’est pas non plus sans conséquence pour la bonne compréhension de la fin de la Conférence. Germain présente en effet une objection à Chérémon : comment la crainte et l’espérance seraient-elles imparfaites, quand l’Écriture les recommande toutes deux aux saints<sup>27</sup> ?

Dans un premier temps, Chérémon explique qu’il n’y a pas contradiction, mais que l’Écriture tient un langage approprié à chaque degré de perfection et que l’amour filial, qui ne repose plus ni sur la crainte, ni sur l’espérance, n’est que le degré le plus élevé<sup>28</sup>.

Dans un second temps, toutefois, Chérémon revient à la contradiction évidente entre *1 Jn* 4,18 : “l’amour parfait bannit la crainte” et les textes évoqués par Germain. Il distingue alors deux types de crainte :

«Quant à ceux qui sont établis solidement dans la perfection de cet amour, il est nécessaire qu’ils accèdent, en gravissant un degré supérieur, à la très élevée crainte d’amour, qu’engendre non la terreur des châtements ou le désir des récompenses, mais la grandeur de l’amour dont aime, dans une affection inquiète, un fils le père le plus indulgent, un frère son frère, un ami son ami, une épouse un époux. Cet amour ne redoute ni les coups ni les reproches de l’autre, mais la plus petite offense causée à l’amour, et, en tout acte, comme en toute parole, il est toujours rempli d’un respect stupéfait, de peur que la force de la dilection ne diminue un tant soit peu à son égard<sup>29</sup>».

23. Voir C. TIBILETTI, «Tertulliano, Lerino e la teologia provenzale», *Augustinianum*, 30, 1990, p.45-61.

24. De plus, les intentions de Tertullien sont très différentes : les rapports entre *1 Jn* 1,8 et *1 Jn* 3,9 sont, dans sa démonstration, pour ainsi dire, inverses.

25. C’est d’autant plus étonnant de la part de Jérôme qu’il utilise le *De pudicitia* pour réfuter Jovinien.

26. CASSIEN, *Conf.* XI,9 (SC 54, 111) : voir *supra* n. 14.

27. *Ibid.*, 11 (SC 54, 112-113). Germain cite en particulier le *Ps* 33,10 : *timete dominum omnes sancti ejus, quia nihil deest timentibus eum*.

28. *Ibid.*, 12 (SC 54, 113-115).

29. *Ibid.*, 13 (SC 54, 115-116) : *Quisquis igitur huius fuerit caritatis perfectione fundatus, necesse est ut ad illam sublimiorem caritatis timorem gradu excellentiore conscendat, quem non poenarum terror nec cupido praemiorum, sed amoris generat magnitudo, quo uel filius indulgentissimum patrem uel frater fratrem uel amicum amicum uel coniugem coniugem sollicito reueretur affectu, dum eius non uerbera neque conuicia, sed uel tenuem amoris formidat*

La crainte servile des châtements s'oppose donc à la crainte d'amour, encore appelée crainte de la perfection<sup>30</sup>. Aux rapports de maître à esclave sont substitués des rapports dans lesquels l'amour remplace l'autorité. Cette crainte est ainsi engendrée par l'inquiétude de voir l'amour diminuer. Si la crainte servile est le commencement de la sagesse (*Ps* 110,10), la crainte d'amour en est le trésor (*Is* 33,6)<sup>31</sup>. Il est difficile de ne pas rapprocher la *tenuis offensa*, que redoute l'amour le plus parfait, et les *peccata minuta*, que les plus saints ne manquent pas de commettre. L'abba Chérémon n'est pas explicite, mais, comme nous le verrons, l'abba Théonas l'est dans les *Conférences XXI-XXIII*.

Cette définition de la crainte d'amour évoque immédiatement la "crainte chaste" dont Augustin élabore la notion pour résoudre la même apparente contradiction de l'Écriture<sup>32</sup>. La version africaine du Psaume 18,10, où il est question de "la crainte chaste qui subsiste dans les siècles", est à l'origine de cette expression. Chez Augustin aussi, cette forme de crainte est supérieure à la crainte servile, et le rapport conjugal sert de modèle pour décrire l'inquiétude de déplaire, toute empreinte d'affection respectueuse, qui caractérise un amour qui n'a d'autre souci que de bénéficier de l'amour de l'autre.

Cassien ne cite pas le *Ps* 18,10, véritable leitmotiv des développements d'Augustin sur la crainte chaste. C'est *Isaïe* 33,6 : "Les richesses du salut sont la sagesse et la science, mais la crainte du Seigneur en est le trésor", qui en tient lieu. Cela laisse penser que les deux auteurs ont élaboré la notion de crainte parfaite de façon indépendante, mais à partir d'une tradition commune qui reste à retracer et pour laquelle nous ne donnons que quelques jalons<sup>33</sup>.

Jérôme, dans le *Commentaire d'Isaïe*<sup>34</sup>, invite à regarder du côté de la littérature grecque. En effet, pour résoudre la contradiction entre *1 Jn* 4,18 et les nombreux textes qui recommandent la crainte<sup>35</sup>, Jérôme explique que crainte, dans ces derniers textes, doit être compris au sens du grec *εὐλάβεια*, dont *timiditas* serait l'équivalent latin<sup>36</sup>.

---

*offensam atque in omnibus non solum actibus, uerum etiam uerbis adtonita semper pietate distenditur, ne erga se quantulumcumque feruor dilectionis intepescat.*

30. Voir *ibid.*, 13 (*SC* 54, 118) : *perfectionis timor*.

31. Voir *ibid.*, 13 (*SC* 54, 116).

32. Nous renvoyons à l'étude de D. DIDEBERG, *op.cit.*, p.190-201, pour les indications qui suivent.

33. D. DIDEBERG, *op.cit.*, p.200, écrit un peu vite que "dans la littérature patristique, l'évêque d'Hippone semble être le seul à avoir analysé avec tant de pénétration psychologique, à partir de *1 Jn* 4,18 et du *Ps* 18,10, les rapports de la crainte et de la charité". E. BOULARAND, «Crainte», *Dictionnaire de Spiritualité*, II, 2, Paris, 1953, c.2463-2511, c.2475-2492 pour la patristique, tient un langage très semblable.

34. JÉRÔME, *In Esaiam*, XIV,1,10 (*CCL* 73A, 555-556).

35. Sont cités : *Eccli* 25,14 ; *Ps* 33,10 ; *Ps* 18,10.

36. JÉRÔME, *In Esaiam*, XIV,1,10 (*CCL* 73A, 555) : *Nec uero parum putemus esse timere Dominum, iuxta illud quod in Prouerbiis dicitur : "Principium sapientiae timor Domini"* (*Prov*

Or la même distinction se trouve dans un commentaire d'Origène sur le *Psaume* 2,11 : “Servez le Seigneur dans la crainte, exultez en tremblant<sup>37</sup>”. C’est aux rois de la terre, les saints, que ce verset est adressé, explique Origène pour commencer<sup>38</sup>. Crainte et perfection, toutefois, sont inconciliables selon une première allusion à *1 Jn* 4,18<sup>39</sup>. C’est alors qu’il suggère qu’il faut comprendre φόβος au sens d’εὐλάβεια, car toute idée de châtement en est exclue, comme le veut *1 Jn* 4,18<sup>40</sup>. Origène continue en expliquant que cette forme de crainte est liée à la perfection : les saints doivent toujours envisager la possibilité de tomber, si la protection de Dieu les abandonne<sup>41</sup>.

La distinction entre φόβος et εὐλάβεια, d’origine stoïcienne<sup>42</sup>, a été utilisée par les chrétiens pour défendre la crainte de Dieu contre les attaques de ceux qui condamnent toute crainte comme une passion, les philosophes, mais aussi les gnostiques, comme en témoigne Clément d’Alexandrie qui consacre à la question un chapitre des *Stromates*<sup>43</sup>. Le mot εὐλάβεια, semble-t-il, devient peu à peu synonyme de ὁ φόβος τοῦ θεοῦ<sup>44</sup>.

Cassien hérite directement de cette tradition qui voit dans la crainte de Dieu une bonne crainte, la crainte parfaite qui chasse toutes les autres<sup>45</sup>. La crainte joue aussi un rôle clé dans la spiritualité monastique orientale, à l’école de

---

9,10). *Profecta quippe dilectio foras mittit timorem, quia timor poenam habet. Qui autem timet non est perfectus in caritate (1 Jn 4,18). Sed hic timor pro timiditate, et eułabeia ponitur.*

37. ORIGÈNE, *Selecta in Psalmos* : *Ps* 2, 11 (PG 12, 1113-1116).

38. *Ibid.* : il explique, en effet, que la crainte est de nature servile, mais que l’amour peut aussi entraîner une forme de servitude.

39. *Ibid.* (PG 12, 1116A). L’allusion se fait plus précise dans la définition de l’εὐλάβεια : voir note suivante.

40. *Ibid.* (PG 12, 1116A) : τὸν φόβον μεταληπτέον εἰς τὴν παρά τισιν εὐλάβειαν ὀνομασμένην, ἥτις οὐδαμῶς κόλασιν ἔχει (cf. *1 Jn* 4,18) Cf. ORIGÈNE, *Fragmenta e catenis in Proverbia*, V,7 (PG 17, 155-156) pour un développement très comparable, mais dont l’authenticité n’est pas prouvée.

41. *Ibid.* (PG 12, 1116B).

42. *SVF* III, 175,431 ; CICÉRON, *Tusculanes*, IV,6,13 ; etc.

43. CLÉMENT D’ALEXANDRIE, *Stromates*, II,vii,32-35 (*GSC* 52, 130-131 = *SC* 38, 59-61) : puisque “les philosophes” bannissent le φόβος, dit-il en substance, appelons-la εὐλάβεια pour leur faire plaisir. Derrière cette appellation de “philosophes”, il faut reconnaître les gnostiques, adversaires de la Loi : voir A. MÉHAT, *op.cit.*, p.413-414 (Je remercie A. Le Boulluec d’avoir attiré mon attention sur ce point). Origène semble, lui aussi, se moquer des mêmes distinctions subtiles dans le commentaire du *Ps* 2,11 (cf. τὴν παρά τισιν εὐλάβειαν ὀνομασμένην). Quoi qu’il en soit, il connaît la distinction et s’en sert : voir *Homélie sur Jérémie*, V,11 (*SC* 232, 306-307) où la crainte devant la face de Dieu (εὐλάβεια, cf. *Jer* 4,1) est opposée à la peur (φόβος), l’une étant μετ’ ἐπιστήμης, l’autre non.

44. Jean Chrysostome les emploie le plus souvent comme un hendiadin. Voir quelques exemples (obtenus en consultant le CD-Rom du *TLG*) : *De Lazaro* (PG 48, 1027, 1.28) ; *De terra motu* (PG 50, 714, 1.46) ; *In epistolam ad Romanos* (PG 60, 120, 1.3) ; etc.

45. Voir aussi pour l’Occident, LACTANCE, *Institutiones divines*, VI,17.

laquelle Cassien s'est formé<sup>46</sup>. Cependant, le lien entre cette crainte et l'amour doit être laissé à son crédit : cette première rencontre avec Augustin paraît moins fortuite à la lecture du second dossier.

## II. – LES SAINTS ET LES FUNAMBULES

Cassien consacre toute la *Conférence* XXIII à démontrer que Paul, dans les versets de *Rom* 7,12-25, où il se déclare prisonnier de la loi du péché, parle bien de lui-même. Pour bien comprendre les enjeux de cette interprétation, il faut remonter à la *Conférence* précédente.

Dans la *Conférence* XXII, Germain demande à Théonas s'il est licite de communier après une pollution nocturne<sup>47</sup>. Théonas répond par l'affirmative, en posant comme condition que cette pollution soit un piège du démon auquel le moine n'a pas consenti<sup>48</sup>. Il décrit ensuite comment parvenir à la "désimplication de la volonté" dans les mouvements du corps, selon un processus que M. Foucault a très justement décrit<sup>49</sup>.

Pour Cassien, la concupiscence relève en effet de la volonté<sup>50</sup>, et, s'il n'est pas possible de mettre fin aux mouvements du corps - ceci relève d'une grâce spéciale<sup>51</sup> -, le moine peut désengager sa volonté d'un processus décrit comme naturel<sup>52</sup>. Théonas précise cependant que la chasteté parfaite est un état auquel il ne faut pas prétendre<sup>53</sup> : non seulement l'homme ne peut pas mériter ce que le Seigneur lui donne en toute gratuité, mais nul n'est à l'abri du péché<sup>54</sup>.

---

46. Voir I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Rome, 1944, en particulier p.75-82, et P. RESCH, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*, Paris, 1931, p.151-157.

47. CASSIEN, *Conf.* XXII,4 (SC 64, 119). Cf. *Historia Monachorum* 20,1-2 (éd. FESTUGIÈRE, p.118-119).

48. *Ibid.*, 5 (SC 64, 119-120).

49. M. FOUCAULT, «Le combat de la chasteté», *Communications*, 35, 1982, p.15-25, spécialement p.20-22.

50. Sur ce point, Cassien dépend étroitement d'Évagre qui, plus que tout autre avant lui, propose une conception intériorisée du péché, dans laquelle le consentement joue un rôle clé. Voir les remarques d'E. A. CLARK, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, 1992, p.78-83.

51. Voir le cas de Sérénus (*Conf* XII,7), dont l'évocation renvoie cet idéal dans un passé quasi mythique, selon les suggestions de R. MARKUS, *op.cit.*, p.183, à propos de l'idéal de vie érémitique.

52. CASSIEN, *Conf.* XXII,6 (SC 64, 125).

53. *Ibid.*

54. *Ibid.* (SC 64, 126) : la liste des *peccata minuta* est très semblable à celle donnée en *Conf* XI,9. L'étude de cette liste et de sa généalogie sera l'objet d'un prochain travail.

Germain intervient, en ce tournant de la *Conférence*, pour demander si les propos de Théonas ne conduisent pas à une aporie : il faudrait être saint pour communier, or nul n'est saint, donc...<sup>55</sup> Théonas introduit alors une distinction importante entre être saint (*sanctus*) et être sans péché (*immaculatus*)<sup>56</sup> : seul le Christ est sans péché, car il n'a que "la ressemblance de la chair du péché", selon la formule paulinienne longuement commentée<sup>57</sup>. Se prétendre sans péché est donc un orgueil blasphématoire<sup>58</sup>.

Les saints, eux, ne sont pas exempts de fautes, mais cela ne les empêche pas d'être justes. Voilà ce que Théonas entend démontrer dans la fin de la *Conférence*, en fondant sa démonstration sur *Proverbes* 24,16 : "Le juste tombe sept fois le jour, et se relève". Ce verset montre en effet que "les chutes de pure fragilité humaine ne font pas tort à la justice du saint<sup>59</sup>". Le nombre sept suggère aussi à Théonas une liste des sept espèces de chutes que connaissent les saints<sup>60</sup>. Pour souligner que ces chutes ne sont pas néanmoins sans péché, il rappelle que les saints implorent chaque jour leur pardon :

«Le saint a en effet des fautes pour lesquelles, par une pénitence quotidienne, il doit véritablement implorer son pardon et sans cesse prier pour ses propres péchés, en disant : "Remets-nous nos dettes<sup>61</sup>"».

Cette dernière référence au *Pater* nous ramène à la controverse pélagienne et à Augustin. En effet, l'importance prise par l'interprétation de l'oraison quotidienne n'a plus à être soulignée. Alors que les Pélagiens affirment que les saints prononcent cette prière au nom des pécheurs et non en leur propre nom, Augustin trouve, dans cet élément liturgique, un argument important en faveur de ses thèses<sup>62</sup>. Cassien prend nettement parti contre les Pélagiens : les adverbes *ueraciter* et *indesinanter*, et le possessif de *pro suis peccatis* ne laissent place à aucun doute<sup>63</sup>. De plus, si un texte comme *Prov* 24,16 reste très marginal dans les discussions<sup>64</sup>, ce n'est pas le cas de *Rom* 7,12-25 que cite Théonas pour conclure l'entretien.

55. *Ibid.*,8 (SC 64, 126-127).

56. *Ibid.*,9 (SC 64, 127).

57. *Ibid.*,10-11 (SC 64, 128-130) : à propos de *Rom* 8,3. JÉRÔME, *Commentarii in IV Epistulas Paulinas, Ad Ephesios*,1 (PL 26, 447) propose la même distinction. Cf. AUGUSTIN, *De natura et gratia*, XIV,15 (BA 21, 266-267) pour la distinction entre être *sine querela* et être *sine peccato* et la citation de *Rom* 8,3.

58. *Ibid.*,12 (SC 64, 131) : *sibi blasphemiae superbiae crimine uindicabit, quisquis esse sine peccato ausus fuerit profiteri*.

59. *Ibid.*,13 (SC 64, 131) : *nec iustitiae eius praeiudicat lapsus fragilitatis humanae*.

60. *Ibid.* Dresser des listes est pratique courante dans les textes monastiques.

61. *Ibid.* : *Habet enim pro quibus cotidianam gerens paenitentiam et ueniam ueraciter debeat postulare et pro suis indesinanter orare peccatis dicens : "Dimitte nobis debita nostra"*.

62. Voir A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Les commentaires simultanés...*, art.cit., p.129-131.

63. Voir *supra* note 61.

64. Voir A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana. Le Livre des Proverbes*, Paris, Études Augustiniennes, 1975, p.64-77, pour l'étude du dossier des citations des *Proverbes* dans la controverse pélagienne.

C'est autour d'une métaphore marine, longuement filée, que les paroles de Paul sont citées<sup>65</sup>. Mais Germain empêche Théonas de rejoindre "le port du silence<sup>66</sup>", en se faisant le porte-parole, dit-il, des nombreuses personnes qui refusent de considérer que Paul parle en son nom propre<sup>67</sup>.

Cassien fait-il ici écho au débat entre Jérôme et Pélage ? Jérôme, en effet, dans la lettre à Ctésiphon, dénonce la théorie de l'*anamarteton* en arguant des paroles de l'apôtre en Rom 7,19 et 23<sup>68</sup>. Nous connaissons un fragment du *De libero arbitrio* où Pélage réagit violemment à cet argument, en répondant que tous les "bons auteurs" avaient écrit que Paul parlait ici de l'homme encore placé sous la Loi<sup>69</sup>. Augustin fait écho, lui aussi, à ce différend dans le *De gratia Christi* en 418, mais sans prendre alors parti : il ne tranche en faveur de l'interprétation défendue par Jérôme qu'au cours de l'hiver 420-421<sup>70</sup>.

Les objections de Germain à l'interprétation de Théonas ne sont pas très différentes de celles de Pélage. Sans mentionner la Loi<sup>71</sup>, il désigne, dans un premier temps, les pécheurs, entendons ceux qui sont coupables de péchés mortels, puis, dans un second temps, ceux qui sont encore retenus par la force de l'habitude<sup>72</sup>. M. Olphe-Galliard rapproche cette dernière objection du commentaire d'Origène sur l'*Épître aux Romains*<sup>73</sup>. L'hypothèse est très vraisemblable, même si une telle interprétation semble avoir été assez largement partagée.

Il est plus difficile de suivre ce même savant quand il propose de trouver l'origine de l'interprétation défendue par Théonas dans un passage du *De principiis* d'Origène<sup>74</sup>. D'une part, en effet, Origène ne prend pas explicitement à son compte l'interprétation proposée<sup>75</sup>. D'autre part, il

65. CASSIEN, *Conf.* XXII,14 (SC 64, 133-134).

66. Cf. *ibid.*, 16 (SC 64, 135).

67. *Ibid.*, 15 (SC 64, 134) : *Multi hunc apostoli locum ita intellegi debere definiunt, ut hoc eum non ex sua, sed ex peccantium persona dicesse confirmant.*

68. JÉRÔME, *Ep* 123,2 (CSEL 56, 243).

69. PÉLAGE, *De libero arbitrio*, fgt 3 (PLS 1, 1542-1543). Cf. AUGUSTIN, *De gratia Christi*, I,xxxix,43.

70. AUGUSTIN, *De gratia Christi*, I,xxxix,43 (BA 22, 132-135). Voir M.-F. BERROUARD, «L'exégèse augustinienne de Rom 7,7-25 entre 396 et 418», *Recherches Augustiniennes*, 16, 1981, p.101-196.

71. Cette différence est importante d'un point de vue exégétique : pour Pélage, Paul parle d'un homme non encore libéré par la venue du Christ, tandis que Germain n'entre pas dans ces considérations historiques.

72. CASSIEN, *Conf.* XXII,15 (SC 64, 134) ; relever en particulier la notion commune de *uitiorum consuetudo*.

73. M. OLPHE-GALLIARD, «La pureté de coeur d'après Cassien», *Revue d'ascétique et de mystique*, 17, 1936, p.28-60, ici p.31, n.15. Voir ORIGÈNE, *Ad Romanos*, VI,9 (PG 14, 1089).

74. *Ibid.* Voir ORIGÈNE, *De principiis*, III,4,4 (SC 268, 214-215).

75. Voir sur ce point le commentaire de H. Crouzel et M. Simonetti, SC 269, p.97.

rapporte que *Rom 7,23* peut être entendu de celui qui veut contempler Dieu, mais est gêné par les besoins du corps<sup>76</sup>. Or Théonas prend bien soin de préciser que le corps n'est pas seul responsable des petites chutes qui interdisent toute contemplation continue<sup>77</sup>. Enfin, si le texte d'Origène atteste l'ancienneté de l'interprétation défendue par Jérôme contre Pélage, il ne laisse rien deviner l'existence d'une polémique à ce sujet. Il est donc plus vraisemblable qu'ici, comme en d'autres passages déjà relevés, Cassien intervienne dans la controverse pélagienne, en prenant explicitement parti contre Pélage et en développant des arguments originaux.

Après avoir posé que la contemplation de Dieu est le bien auquel aspirent les parfaits<sup>78</sup>, Théonas montre que toute contemplation continue est impossible. Le premier obstacle est le corps : le désir d'être avec le Christ est en conflit avec la nécessité de rester dans la chair, explique-t-il, en paraphrasant l'*Épître aux Philippiens (Phil 1,23-24)*<sup>79</sup>. Mais l'âme elle-même est sans cesse distraite et en proie à l'agitation<sup>80</sup>. Tous ces manquements, aussi légers soient-ils, sont graves aux yeux des parfaits. Ils sont en effet aux pécheurs ce que des hommes à la vue parfaite sont à des malvoyants : leur regard est si pénétrant qu'ils découvrent la moindre trace sur l'écran de leur conscience<sup>81</sup>.

Ce degré de lucidité entretient chez les saints une crainte salutaire, qui se traduit par une pénitence quotidienne prolongée jusqu'à l'heure de la mort :

«Ils ont des raisons pour se proclamer pécheurs non seulement de bouche, mais de cœur, humiliés et touchés de componction, et pour verser de vraies larmes de pénitence en demandant continuellement à la grâce du Seigneur le pardon de toutes les fautes qu'ils commettent tous les jours, vaincus par la fragilité de la chair, d'autant plus qu'ils voient qu'en proie, même jusqu'à la fin de leur vie, aux mêmes agitations, ils ne peuvent pas encore offrir leurs supplications elles-mêmes sans anxiété<sup>82</sup>.»

---

76. ORIGÈNE, *De principiis*, III,4,4 (SC 268, 214) : *Sed et illud, quod apostolus ait : "Video autem aliam legem in membris meis", ita intellegunt tamquam si dixisset quod is, qui verbo dei uacare uult, pro necessitatibus et usibus corporalibus, quae uelut lex quaedam corpori inest, distrahitur atque diuellitur et impeditur, ne sapientiae dei uacans intentius possit diuina contueri mysteria.*

77. Voir CASSIEN, *Conf.* XXIII, 5 (SC 64, 146).

78. CASSIEN, *Conf.* XXIII, 3-4 (SC 64, 141-144).

79. *Ibid.*, 5 (SC 64, 145-146).

80. *Ibid.*, 5 (SC 64, 146) : *Impossibile est enim etiam menti, quae tam crebris distenditur curis, tam uariis, tam molestis angoribus praepeditur, diuino frui semper intuitu.*

81. Voir *ibid.*, 6 (SC 64, 147-148).

82. *Ibid.*, 10 (SC 64, 157) : *(sancti) habent profecto pro quibus ad dominum iugiter ingemescant, habent pro quibus in ueritate humiliati atque compuncti non uerbis tantum, sed affectu, se pronuntient peccatores, et veniam pro omnibus, quae cotidie superati fragilitate carnis incurrunt, a gratia domini iugiter postulantes ueras paenitentiae lacrimas indesinenter effundant, quippe qui uideant isdem ipsis se pro quibus continuo dolore uexati sunt, etiam*

Théonas n'a de cesse de le répéter dans cette *Conférence* : la pénitence perpétuelle des saints est la meilleure preuve que les paroles de Paul en *Rom* 7,12-25 se rapportent aux parfaits<sup>83</sup>. Seuls, ils peuvent discerner leurs fautes, si petites et involontaires soient-elles, et comprendre que leur salut ne dépend que de la grâce de Dieu. En se proclamant pécheurs et en se reconnaissant assujettis à la loi du péché - qui n'est autre que le péché d'Adam, dont la chute a entraîné celle du genre humain tout entier -<sup>84</sup>, ils peuvent être absous de leurs fautes par la grâce du Christ :

La grâce quotidienne du Christ libère tous les saints, lorsqu'ils implorent le Seigneur de leur remettre leurs dettes, de cette loi de péché et de mort dans laquelle ils sont contraints de tomber continuellement malgré eux<sup>85</sup>.

Il est à peine nécessaire de rappeler que l'articulation entre l'impossibilité d'être sans péché, la nécessité de faire pénitence jusqu'à l'heure de la mort et le besoin de la grâce quotidienne du Christ est fondamentale dans la spiritualité d'Augustin<sup>86</sup>. La convergence de Cassien et d'Augustin est, sur ce point, parfaite, jusque dans l'affirmation du péché d'Adam et de ses conséquences<sup>87</sup>.

La description de l'idéal de perfection, que Cassien propose à ses lecteurs, serait incomplète, si je ne m'arrêtais à une image qui rend parfaitement compte de l'état de tension dans lequel vivent les saints, partagés qu'ils doivent être entre l'anxiété de ne pouvoir éviter tout péché et la confiance en la gratuité de la grâce<sup>88</sup> : l'image des funambules.

«Je dirais que les saints, qui, quand ils gardent fermement le souvenir de Dieu, sont portés au dessus du vide comme sur des fils tendus en l'air, sont tout à fait comparables aux danseurs de corde que le vulgaire appelle "funambules" et qui,

---

*usque ad ultimum uitae finem, aestibus inuolutos, etiam ipsas supplicationes suas offerre se sine cogitationum anxietate non posse.*

83. Voir *ibid.*, 17 (SC 64, 162).

84. *Ibid.*, 12 (SC 64, 154-155).

85. *Ibid.*, 13 (SC 64, 157) : *cotidiana gratia Christi omnes sanctos suos ab hac lege peccati et mortis, in qua iugiter nolentes incurrere coguntur, cum remissionem debitorum suorum dominum deprecantur, absoluit.*

86. Voir les exposés de M.-F. BERROUARD, «Le thème de la tentation dans l'oeuvre de saint Augustin», *Lumière et Vie*, 10, 1961, p.52-87, et «Pénitence de tous les jours selon saint Augustin», *Lumière et Vie*, 13, 1964, p.51-74. Cassien a moins de réticence qu'Augustin à parler de péchés involontaires : pour Augustin, voir M.E. ALFLATT, «The development of the idea of involuntary sin in saint Augustine», *Revue des Études Augustiniennes*, 20, 1974, p.113-134 et «The responsibility for involuntary sin in saint Augustine», *Recherches Augustiniennes*, 10, 1975, p.171-186, avec les remarques complémentaires de R.J. O'CONNEL, «Involuntary Sin in the De libero arbitrio», *Revue des Études Augustiniennes*, 37, 1991, p.23-36.

87. Je n'entends pas dire par là que Cassien partage avec Augustin sa conception du péché originel, mais simplement que la nécessité d'une pénitence quotidienne et l'impossibilité de ne pas pécher sont rattachées par Cassien au péché d'Adam.

88. Les deux pôles de cette tension sont décrits ainsi par Cassien : *iustificacionis plenitudinem, quam pro condicione fragilitatis humanae consequi se posse diffidunt, de gratia domini et miseracione praesumant.* (*Conf.* XXIII, 17 : SC 64, 164).

lorsqu'ils mettent tout leur salut et toute leur vie en jeu sur le passage si étroit d'un fil, ne doutent pas qu'ils courent aussitôt à une mort très cruelle, dès que le moindre défaut d'équilibre fait dévier leurs pieds ou les fait s'écarter de la direction où tient leur salut<sup>89</sup>.»

La comparaison entre l'art des funambules et les "exercices spirituels"<sup>90</sup> est un lieu commun de la philosophie, repris par les chrétiens<sup>91</sup>. Le funambulisme semble résumer en effet les vertus de l'exercice, tant marcher sur une corde suspendue semble contraire à la nature<sup>92</sup>. Les dangers encourus par les funambules pour un maigre salaire sont ainsi opposés au peu d'effort fait pour atteindre le bonheur<sup>93</sup>.

Cassien ne retient pas cet aspect de l'art des funambules, mais l'apparence d'équilibre instable de leur démarche, qui suggère la conscience aiguë du danger de leur situation. Cette image semble avoir fait partie du répertoire de Jean Chrysostome. Dans une des *Homélie sur Ozias*, il compare en effet la voie étroite, sur laquelle le chrétien doit avancer, à la corde tendue au dessus du vide, sur laquelle marche le funambule, et conclut au danger qui attend l'un et l'autre au moindre relâchement<sup>94</sup>. Cassien, toutefois, achève de faire sienne cette image en déplaçant l'accent de l'évidence du péril encouru à la tension intérieure commune au funambule et au saint. Ce travail d'appropriation d'une image banale est, à n'en pas douter, un indice de l'importance accordée par Cassien à la bonne compréhension de ce que peut être la perfection.

\*                    \*  
\*  
\*  
\*

---

89. CASSIEN, *Conf.* XXIII,9 (SC 64, 151) : *Recte igitur sanctos, qui memoriam dei stabiliter retinentes quasi perextensas in sublime lineas suspensio feruntur incessu, schoenabatis, quod uulgo funambulos vocant, dixerim comparandos, qui summam suae salutis ac uitae in angustissimo funiculi illius tramite conlocantes atrocissimam se mortem protinus incururos esse non ambigunt, si uel exigua pes eorum titubatione deuiauerit aut modum illius salutaris directionis excesserit.*

90. J'emprunte l'expression à P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 2<sup>e</sup> éd., 1987.

91. A.C. VAN GEYTENBEEK, *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, Assen, 1963, p.47-48, fait remarquer que la comparaison est trop fréquente pour être assignée à une source commune. Je remercie Carole Straw (Mount Holyoke College) d'avoir attiré mon attention sur ce lieu commun. L'étude de cette image et de sa transformation mériterait plus que les quelques remarques qui suivent.

92. Voir, par exemple, Augustin, *De quantitate animae*, xviii,32 (BA 5, 292-293) pour le funambulisme comme exemple par excellence d'*ars*.

93. Voir MUSONIUS RUFUS, VII (éd. HENSE, p.30) ; SÉNÈQUE, *De ira*, III,xii,4 ; EPICTÈTE, *Entretiens*, III, xii,2 ; ORIGÈNE, *Contre Celse*, III,69 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. de statutis*, XIX,4.

94. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur Ozias*, III,2 (SC 277, 112-113). Cf., bien que *dubius*, *Ecloga de virtute et vitio*, hom.XXVI (PG 12, 753-755) où se trouvent les deux aspects de la comparaison avec les funambules.

Cet examen, bien que partiel, de l'interprétation de textes scripturaires clés de la controverse pélagienne révèle tout d'abord chez Cassien une bonne connaissance du dossier de la polémique. Je n'ai pas réussi à déterminer l'origine exacte de son information : la lecture des traités d'Augustin et de Jérôme est plus que vraisemblable, mais je n'ai pas pu, ou su, la prouver philologiquement<sup>95</sup>. La façon dont Cassien prend position dans le débat est intéressante. Il ne tient pas de polémique ouverte, mais, pour chaque texte sur lequel une controverse est engagée, il fait un commentaire qui le démarque des Pélagiens. Cette technique est caractéristique, me semble-t-il, de la prédication : Pierre Chrysologue, par exemple, qui prêche hors de tout contexte polémique ouvert, procède de la même façon<sup>96</sup>. Cela permet de réaffirmer que les *Conférences* sont avant tout une oeuvre pastorale et qu'elles doivent être lues comme telles.

Cette remarque conduit au second aspect que je voudrais mettre en valeur. Quelles que soient les différences théologiques entre Cassien et Augustin sur le problème de la grâce et du libre-arbitre, la convergence du discours sur les enjeux plus proprement pastoraux (qui engagent la vie de chaque chrétien) mérite d'être soulignée. Le moine doit abandonner tout espoir de parvenir par lui-même à la perfection, et ceci est même la première étape sur la voie qui y conduit. Conscient de ne pouvoir être exempt de tout péché - le moine en fait l'amère expérience quotidiennement dans les difficultés qu'il éprouve à contempler Dieu -, il ne peut que faire pénitence pour marquer sa défiance à l'égard de lui-même et sa confiance dans la grâce. Cette attitude, exposée par Cassien à un public monastique, est très comparable à celle qu'Augustin présente en chaire<sup>97</sup> : la lecture partielle des théologiens, intéressés par la question de la grâce, a eu trop tendance à l'oblitérer. Cassien et Augustin font une analyse différente de la condition présente de l'homme, mais leurs conclusions se rejoignent pour définir un idéal spirituel.

Éric REBILLARD  
École Française de Rome  
67, Piazza Farnese  
00186 ROME

---

95. Un bon exemple des difficultés que j'ai rencontrées est la distinction entre *immaculatus* et *sanctus* : voir *supra*.

96. Voir les quelques exemples donnés dans ma thèse de doctorat, *La pastorale des mourants dans la Chrétienté latine (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, Université de Paris-IV, 1993, vol.1, p.113, n.104 : c'est un aspect de la prédication de Pierre Chrysologue sur lequel je compte revenir en détail.

97. Aux références de la note 86, ajouter C. STRAW, «Augustine as Pastoral Theologian : the Exegesis of the Parables of the Field and Threshing Floor», *Augustinian Studies*, 14, 1983, p.129-151, en particulier p.147 : la paire défiance-confiance est un autre aspect de l'"active passivity" qui, selon l'heureuse formule de l'auteur, définit l'attitude chrétienne par excellence aux yeux d'Augustin.

RÉSUMÉ : L'interprétation par Jean Cassien de deux groupes de textes scripturaires (*1 Jn* 3,9/*1 Jn* 3,8 ; *Rom* 7,12-25), qui ont joué un rôle important dans la controverse pélagienne, montre que la façon dont il définit un idéal de perfection monastique, pour procéder d'une analyse différente, rejoint en fait les positions d'Augustin. La comparaison du saint avec un funambule offre un bon résumé de cet idéal.