

INTRODUCTION

A. GENÈSE DE LA RECHERCHE

Ce qui suscite une recherche vient souvent d'observations, d'expériences de la vie ordinaire. Engagé depuis plusieurs années dans l'enseignement de la théologie, dans la formation de séminaristes religieux et dans le travail pastoral sous plusieurs formes, j'ai été préoccupé par l'existence dans l'Église de personnes désignées comme « mauvais chrétiens ». Les premières questions qui ont suscité cette recherche tiennent à cette expérience. Puis, l'éclatement des scandales que nous n'aurions jamais dû tolérer, la tristesse face à la misère, à la présence impitoyablement exploitée du péché dans l'Église ont renforcé cette préoccupation pastorale, m'invitant à une réflexion théologique sur ce problème.

Il s'agit donc d'une réflexion qui désire comprendre le fait qu'il y ait dans l'Église de mauvais chrétiens, des pécheurs, et qui veut analyser le langage à adopter pour expliquer cette situation. La réflexion théologique, malgré son caractère universitaire, ne peut pas et ne veut pas oublier la souffrance éprouvée par des chrétiens « à la pensée qu'il puisse y avoir des hommes qui se réclament d'elle (*de l'Église*) tout en traînant leur vie dans le péché ». Comment penser et comment parler de l'Église à ceux qui s'intéressent à la foi catholique, à ceux qui sont en train de la quitter à cause de ces scandales ? Quel est le *statut* ecclésial des « mauvais chrétiens » et au fond, quelle est leur appartenance au corps du Christ ? Si l'Église prétend être le corps ecclésial du Christ, pourquoi Dieu a-t-il

permis que cette situation se produise ? Est-ce qu'on doit supporter, tolérer cette situation simplement, ou bien faut-il réagir ? Y a-t-il des limites où s'arrête la patience et où une réaction disciplinaire peut et doit avoir sa place ?

Ces premières questions ont été renforcées par le fait que chaque dimanche nous récitons le *Credo* où chacun confesse « je crois à la sainte Église ». Comment pouvons-nous professer cet article de foi qui semble contredire notre expérience quotidienne ? Comment réconcilier notre foi exprimée dans le *Credo* avec l'expérience de chaque jour qui semble cruellement la démentir ? Car nous ne vivons pas seulement dans le monde marqué par le péché, mais nous vivons dans l'Église qui, comme l'a bien exprimé Y. de Montcheuil, « est elle-même atteinte et gangrenée par le péché² ». Ce qui s'est passé le vendredi saint 2005 est encore dans de nombreuses mémoires : ce jour-là, le cardinal J. Ratzinger, à la neuvième station du Chemin de croix, a fait une prière qui a surpris, voire choqué beaucoup de chrétiens :

« Souvent, Seigneur, ton Église nous semble une barque prête à couler, une barque qui prend l'eau de toute part. Et dans ton champ nous voyons plus d'ivraie que de bon grain. Les vêtements et le visage si sales de ton Église nous effraient. Mais c'est nous même qui les salissons ! [...] Prends pitié de ton Église : en elle aussi Adam chute toujours de nouveau [...] Tu t'es relevé, tu es ressuscité et tu peux aussi nous relever. Sauve ton Église et sanctifie-la. Sauve-nous et sanctifie-nous³. »

La problématique sous-jacente à cette évocation de la situation de l'Église est complexe ; aussi est-il urgent de tenter d'en avoir une approche un peu rigoureuse. Ainsi avons-nous décidé de nous lancer dans cette aventure en compagnie d'Augustin d'Hippone.

1. Augustin

Le choix d'Augustin a été motivé par deux considérations majeures : la première, personnelle et la deuxième, académique. B. Sesboüé a écrit dans son livre sur Y. de Montcheuil que tout théologien doit avoir « un lieu de référence privilégié⁴ », « le lieu d'où il parlera ». Ce lieu est constitué à partir de plusieurs éléments parmi lesquels il mentionne l'auteur sur lequel on a fait une thèse de doctorat. Ce lieu se construit « par la confrontation avec la pensée forte », une rencontre qui permet de construire la pensée théologique. Cet auteur de référence privilégié est pour moi, depuis quelques années, le théologien d'Hippone, saint Augustin, et les questions que je posais m'ont orienté presque naturellement vers lui.

La recherche entreprise n'entend pas placer Augustin sur un piédestal surplombant l'histoire de la théologie, ni chercher chez lui les réponses à tous les problèmes actuels. Elle essaie de rendre compte de la présence incontournable de son œuvre dans la pensée théologique occidentale, car ceux qui voulaient réformer l'Église, ceux qui voulaient imposer un rigorisme moral aux chrétiens, ceux qui ont quitté la communauté des fidèles à cause de la présence des pécheurs, alimentaient leur pensée, argumentaient à partir de textes pris chez Augustin⁵.

L'histoire de l'Église à la fin de l'Antiquité atteste la présence de plusieurs mouvements de tendances sévères, par exemple les donatistes, les novatiens ou bien les lucifériens, mais nous découvrons aussi les réactions sévères chez quelques intellectuels qui voyaient dans le pardon des péchés une sorte de laxisme. Le désir d'avoir une Église sans tache a parfois suscité une sévérité extrême pour que soient appliquées aux pécheurs les mêmes règles que celles qui avaient été auparavant appliquées aux *lapsi*⁶, allant parfois jusqu'à la séparation de l'Église

qui était selon eux, souillée par la présence des pécheurs. Il y avait aussi les défenseurs d'une pastorale prônant parfois une indulgence extrême, allant jusqu'au refus de la discipline ecclésiastique. Qu'en est-il de la pensée d'Augustin ? Quelle est sa position théologico-pastorale entre une *tolerantia* sans discipline (*indisciplinata patientia*) et une discipline sans *tolerantia* (*impatiens disciplina*) ?

Cette recherche étudie le positionnement d'Augustin, lu et compris de l'intérieur de son temps et de son œuvre. En bref, nous allons chercher à expliciter son ecclésiologie face à la présence des *christiani mali* dans l'Église. La première approche a consisté en une lecture cursive d'Augustin, pour pouvoir comprendre sa situation et saisir sa pensée. Les premières lectures ont confirmé le choix du sujet de la recherche : la question est en effet d'une grande actualité à l'époque d'Augustin. Un lecteur moderne peut être surpris par la franchise avec laquelle il aborde, en prêchant et en écrivant, le problème que pose la multitude de *christianorum malorum*. En revenant constamment sur cette question, Augustin la lie à la problématique de la patience, de la *tolerantia* à leur égard, ce qui lui permet d'approfondir sa réponse quant à leur présence et leur appartenance au corps ecclésial du Christ.

Le lisant, nous ne pouvons qu'exprimer notre regret de ne pas pouvoir bénéficier de la même invitation chaleureuse qu'il adresse dans la *lettre* 120 à Consentius. Augustin l'invite à lui rendre visite, à lire ses ouvrages en sa présence, à lui poser des questions sur ce qu'il n'a pas bien compris en lisant ses œuvres et à trouver chez lui des exemplaires plus corrects de ses écrits⁷.

2. Délimitation du sujet de la recherche

L'objet de ce travail sera donc de tenter d'apporter une réponse modeste et partielle à la problématique évoquée ; partielle parce que nous analyserons la problématique de la *tolerantia* à l'intérieur de l'Église comme elle a été pensée à la fin du IV^{ème} siècle, en Afrique du Nord, chez Augustin d'Hippone, et que nous omettrons les aspects de la *tolerantia* augustinienne notamment face aux païens et aux juifs. Ce point nous conduirait en effet à évoquer des contextes différents et des questions qui iraient au-delà des visées de notre recherche. Nous n'aborderons pas non plus la question de l'usage de la contrainte chez Augustin, élément relatif à la polémique antidonatiste, qui a déjà été amplement étudiée. Comme le remarque Y. Congar, l'homme moderne se pose le problème du mal d'une façon différente des anciens pour qui « le problème du mal dans l'Église était avant tout celui du péché⁸ » : c'est ce point de vue que nous adoptons. Pour aborder la question choisie, il s'impose de lier ensemble théologie, philologie et histoire. Or l'auteur de la présente recherche n'est qu'un débutant dans la première discipline, et un amateur passionné dans les deux autres.

B. MÉTHODOLOGIE

L'interprétation d'un auteur tel qu'Augustin reste toujours assez délicate. Nous présenterons d'abord le choix du *corpus* retenu, ensuite la méthodologie que nous avons adoptée et nous conclurons par une prise de position à propos de la chronologie de ses ouvrages.

Mener une recherche sur le rôle de la *tolerantia* dans l'ecclésiologie augustinienne, interdit de restreindre *a priori* le cor-

pus à étudier. Plusieurs chercheurs ont certes, dans le passé, choisi de grands traités d'Augustin⁹ ou seulement sa prédication¹⁰ ou bien tout récemment les lettres uniquement¹¹. Nous savons aussi que la postérité augustinienne a trop exclusivement relu et commenté les écrits polémiques des dernières années de la vie d'Augustin en les séparant de leur contexte. La limite de sélections semblables est de continuer l'hypothèse d'un « double » Augustin : l'un pasteur et l'autre théologien. C'est un préjugé méthodologique qui finalement empêche de découvrir le véritable Augustin : pasteur et théologien en la même personne. De plus, en faisant un choix entre les sermons et les ouvrages polémiques d'Augustin, on ne rend pas compte du fait que les points théologiques qu'Augustin a élaborés dans ses œuvres polémiques – contre les ariens, les donatistes, les manichéens ou bien les pélagiens, sont également présents dans les sermons qu'il propose à ses fidèles. Dans la prédication on découvre *la même* théologie que celle qui se trouve dans ses œuvres polémiques.

De même, je n'examinerai pas le *corpus augustinien* de façon chronologique. D'un côté, il est tout à fait vrai qu'Augustin lui-même nous invite à le lire de manière diachronique¹² ; mais d'un autre côté, nous savons qu'il n'a pas eu le temps suffisant de faire une révision de ses sermons, classés dans sa bibliothèque à Hippone¹³. La datation des ouvrages est à peu près sûre, mais les chercheurs qui travaillent sur Augustin reconnaissent eux-mêmes que la datation est difficile, spécialement pour les sermons. À partir de discussions avec les philologues, on entrevoit clairement qu'on est fort éloigné d'un consensus scientifique, et que le débat sur la chronologie des sermons reste encore ouvert. La raison en est qu'Augustin, en bon rhéteur¹⁴, parlait assez souvent *ex tempore* et utilisait certainement l'« *ars memoriae* », ce qui complique encore un essai de

datation de ses œuvres. Une étude purement génétique sur la *tolerantia* reposerait trop sur d'hypothèses. De plus, le vocabulaire d'Augustin a un caractère flottant¹⁵ et souple, ce qui ne facilite pas du tout une recherche sur son *modus proferendi*. Il argumente toujours à partir du terrain sur lequel se placent ses adversaires, ses interlocuteurs. Dans la majorité des cas, les textes d'Augustin ne sont que les réponses à des appels particuliers venus au fil des conversations, des sermons plus au moins improvisés, des ouvrages interrompus et repris¹⁶. Pour ces raisons, j'utiliserai le *corpus augustinien* en le comprenant de façon *synchronique* comme un *corpus* fermé, tout en respectant bien sûr, autant que possible, la chronologie existante.

En prenant appui sur le *corpus augustinien*, il y avait, en effet, plusieurs chemins possibles. D'abord celui d'étudier le concept du mot *tolerantia* avec ses variantes, idée qui m'a guidé au tout début de ma recherche, mais dont je me suis détourné non seulement à cause de la disparité des textes, mais surtout parce qu'une telle recherche aurait été plutôt philologique. Il y avait aussi la possibilité de se concentrer sur la polémique antidonatiste, et d'étudier le rôle de la *tolerantia* à l'intérieur de cette polémique. Mais notre auteur a parlé à plusieurs occasions, et durant toute sa vie, de l'exigence qu'il y a à supporter patiemment les mauvais chrétiens dans l'Église. Cela aurait été ne pas faire état de ce qui a été son souci constant, et donc une réduction infidèle à son oeuvre et sans aucun doute un appauvrissement notoire en axant cette recherche sur une seule période de quelques années. Il y avait aussi la possibilité de comparer les ecclésiologies donatiste et augustinienne. Même si ce chemin de recherche m'a attiré, j'ai été plutôt amené à m'intéresser à la façon dont Augustin lui-même a abordé le problème, dans quelles circonstances et dans quel contexte. En fait, progressivement, je me suis rendu compte qu'il est

possible de distinguer dans le *corpus* divers types de destinataires auxquels Augustin s'est adressé lorsqu'il parlait de la *tolerantia*. Mais il s'imposait d'étudier les soubassements de la pensée ecclésiologique sur la *tolerantia*. En ce qui concerne la structure de la troisième partie : nous y proposons les fondations de la théologie augustinienne de la *tolerantia* à l'intérieur de l'Église.

De façon générale, il a paru préférable de traiter en premier lieu les textes les « plus longs », car cette démarche permet, en étant très attentif au contexte, d'avoir un horizon plus large et une information plus ample. Malgré certaines digressions, les textes sont très cohérents et bien structurés. D'autre part, il n'y a pas de *textes purs*, c'est-à-dire exempts de toute influence, et si nous voulons comprendre un auteur de la fin du IV^{ème} siècle, nous devons le lire en fonction de son époque, à l'intérieur de son *corpus* littéraire, ou bien, comme l'a très bien exprimé A. Trapè : « Leggere Agostino con gli occhi di Agostino¹⁷ ». Cela permet de comprendre comment le contexte a influencé ses positions théologiques, comment Augustin a théologiquement argumenté et à partir de quoi il a construit ses arguments. L'analyse des thèmes qu'il a privilégiés dans ses réponses nous invite à ne pas négliger le rôle fondamental des Écritures Saintes dans son travail intellectuel, mais aussi à chercher comment les citations scripturaires ont nourri et influencé ses arguments¹⁸. L'utilisation de textes de nature différente à l'intérieur du *corpus retenu* permet de suivre le développement d'un thème et d'expliquer un texte difficile par un autre, et finalement de vérifier s'il y a bien une cohérence entre sa pastorale et sa théologie. La raison principale de cette démarche s'appuie sur la démarche même d'Augustin qui était un théologien attentif au contexte : dans le *De catechizandis rudibus*, on entrevoit l'attention extrême qu'il porte au contexte

dans lequel vit son auditeur, au niveau de culture de ce dernier, pour adapter au mieux le message de foi qu'il entend délivrer :

« Mais, puisqu'il s'agit, présentement de la première initiation, voici mon témoignage personnel : je suis influencé autrement selon que je vois présent pour être catéchisé un homme instruit ou un esprit inculte, un concitoyen, ou un étranger [...] Et c'est d'après mes impressions diverses que mon instruction débute, se poursuit et s'achève. Nous devons, certes, à tous la même charité ; mais nous n'avons pas à appliquer à tous le même remède [...] ¹⁹ »

Pour contextualiser la problématique de la *tolerantia* à l'intérieur de l'Église et pour souligner la dépendance ou éventuellement la nouveauté d'Augustin vis-à-vis de la tradition ecclésiastique, il nous est apparu opportun d'évoquer dans notre questionnement certains auteurs anciens qui l'ont précédé ou qui étaient ses contemporains. Nous avons choisi de préférence des auteurs latins : Tertullien, Cyprien, Ambroise de Milan, Chromace d'Aquilée, Hilaire de Poitiers, Optat de Milève, Tyconius, Zénon, Jérôme, etc. Du côté grec, nous avons surtout retenu Origène.

En ce qui concerne la datation, dans les cas où la chronologie est bien établie, nous suivrons les dates adoptées par les éditeurs de la *Bibliothèque Augustinienne* ou de la *Nuova Biblioteca Agostiniana*. La datation des *Enarrationes in psalmos* et des *Sermones ad populum* est loin d'être fermement établie. Nous adoptons en ce cas la position suivante, à partir de la distinction des trois types de ces textes : d'abord les sermons qui ne contiennent aucune information permettant d'avancer la moindre date ; puis, les sermons qu'on peut dater avec une grande précision ; les chercheurs proposent parfois une date précise ou, dans d'autres cas, une fourchette de l'ordre de quelques années ; enfin, un nombre considérable de textes

où les opinions des chercheurs sont très diverses, si bien que la fourchette de datation est trop grande pour pouvoir arriver à un compromis. Les auteurs s'appuient sur des arguments différents qui ne sont pas communément acceptés : le style ou les parallèles textuels, l'éventuel développement théologique de l'auteur, l'argument *ex silentio*, l'idée que l'*Indiculus* puisse conserver la trace de longues séquences chronologiques, le calendrier des voyages, allant jusqu'à un refus catégorique d'une datation s'il manque un détail historiquement vérifiable. Malheureusement, il arrive que les auteurs ne proposent pas leurs arguments au lecteur ; quelquefois, ceux-ci s'en tiennent au fait d'être « persuadés » que leur datation est simplement la bonne, ce qui ne permet pas de suivre leur option. Somme toute, vouloir indiquer simplement le « terminus ante quem non » et le « terminus post quem » comme le propose H.-R. Drobner, ne me paraît pas être la solution la plus appropriée²⁰, car malheureusement dans la majorité des cas, la fourchette proposée englobe presque toute la vie active d'Augustin. Par exemple H.-R. Drobner conclut à propos du *sermon* 4 « Als termini ante und post quem bleiben also der 12. Februar 405 (Unionsedikt gegen die Donatisten) und das Jahr 419 (Quaestiones in Heptateuchum)²¹ » : avouons qu'une telle datation ne nous dit rien. Pour le moment, il semble que F. Dolbeau ait proposé une solution plus juste. Selon ce chercheur, on peut « réintroduire une variante de l'argument "gleiches Thema = gleiche Zeit" [...] en utilisant les parallèles pour fixer non une datation absolue, mais un *terminus ante quem non*²². » Pour conclure sur ce point, à part le cas où le choix d'un texte nécessite une prise de position ferme et justifiée, la *prudence*, même si elle peut paraître *excessive*, invite à proposer plutôt l'état actuel de la datation.

Concernant les sources utilisées dans notre travail, la *Clavis Patrum Latinorum*²³ propose une table précise de l'édition actuelle des œuvres augustinienes. Dans cette recherche, nous allons nous appuyer sur l'édition de la *Bibliothèque Augustinienne* et aussi sur l'édition du *CSEL* qui a remplacé celle des Mauristes (*PL*, 32-47), et celle du *CCL* qui a remplacé celle du *CSEL* (pour quelques œuvres d'Augustin), sans oublier les lettres découvertes par Divjak et les sermons découverts par François Dolbeau²⁴.

En ce qui concerne la traduction française, nous utiliserons les traductions de l'édition de la *Bibliothèque Augustinienne*, de la *Nouvelle bibliothèque Augustinienne*, ou bien d'autres traductions modernes qui sont signalées dans la bibliographie de la thèse. La traduction des œuvres d'Augustin de l'édition Vivès, Paris, 1872-1873 sera utilisée après avoir effectué d'éventuelles corrections. Pour alléger les notes en bas de page, les références aux sources primaires et à la littérature secondaire seront citées sous forme abrégée dès leur première apparition²⁵.

C. NOTE LEXICALE

Le titre de la présente recherche comporte le mot *tolerantia*, et il est nécessaire de justifier ce choix lexical, d'expliquer le contexte historique de la notion et le choix de sa traduction en français. De plus, l'histoire de ce mot montre clairement une grande évolution dans la compréhension de son contenu²⁶.

Augustin est héritier d'une triple tradition : 1. la tradition classique qu'il connaissait bien par ses études de rhétorique ; 2. la tradition des Écritures Saintes, des Vieilles Latines (*Veteres latinae*) et 3. la tradition chrétienne des premiers siècles. Nous avons centré notre recherche sur la synonymie, attes-

tée dans le monde du latin classique et utilisée aussi dans les vieilles traductions latines des textes scripturaires. Augustin a beaucoup utilisé cette faculté des synonymes de se substituer l'un à l'autre sans modifier le sens fondamental de l'énoncé. En soulignant cette synonymie, nous montrerons ensuite la différence fondamentale qu'établit Augustin à partir de l'appréciation théologique de chaque synonyme. Cela permet de justifier le mot *tolerantia* et aussi l'utilisation des autres notions latines. Le lecteur trouvera à la fin de notre travail une annexe avec quelques exemples de notre recherche. Nous terminerons cette note lexicale, en montrant l'évolution du sens du mot *tolerantia* et de ses synonymes jusqu'à son utilisation par Augustin comme la *tolerantia* ecclésiale.

1. Recherche sur le vocabulaire utilisé par Augustin

La racine du vocable *tolerantia* provient de la racine indo-européenne **telH2-*, **tleH2-*, **t̥l̥H2-* dont dérivent *tollere* et *tolerare*. *Tollere* signifiait d'abord porter et supporter, et ensuite soulever, enlever²⁷. *Tolerare* veut dire porter, supporter un poids, et *tolerantia* signifie une constance à supporter, une endurance. Le sens physique et le sens figuré du mot sont attestés dans le latin classique, mais c'est le second qui prévaut. Ainsi l'idée d'effort physique ou moral est sous-jacente à la *tolerantia*, et les deux sens ont une connotation négative : on supporte un poids ou un fardeau, on ne supporte que ce qui est désagréable. Déjà le latin classique reconnaissait les synonymes de la *tolerantia/ tolerare*, notamment à des fins de *uariatio* du discours.

Augustin a utilisé plus fréquemment les verbes que les substantifs, ces derniers étant souvent dérivés des verbes²⁸. Les verbes sont en général des synonymes et leurs aires sémantiques se superposent. Dans le *corpus* augustinien, nous trou-

vons : *ferre, tolerare, sustinere, pati*²⁹, *sufferre, portare, perferre*³⁰. Il a utilisé aussi quelques substantifs du latin classique : *tolerantia, patientia*, et deux substantifs postclassiques : *sustinentia, longanimitas*, mais pas *sufferentia*, lui aussi postclassique³¹. On trouve également *longitudo* comme synonyme de *tolerantia*³² ; le terme *longitudo* pris dans ce sens n'est toutefois pas classique. Cette variété des synonymes peut s'expliquer par le souci d'Augustin, en tant qu'orateur, de varier son style³³.

La recherche montre qu'Augustin a largement profité de cette pluralité de synonymes, des substantifs et des verbes. Il faut dire d'emblée que pour lui, tous ces mots sont équivalents : « Siue patientia, siue sustinentia, siue tolerantia nominetur, pluribus uocabulis eadem rem significat »³⁴. Il rappelle d'ailleurs que ce n'est pas la sonorité du mot qui importe, mais sa signification³⁵. La notion de *tolerantia*, et ses synonymes, utilisés par Augustin, garde une connotation fortement négative : on ne supporte jamais ce qui est agréable :

« Si tu espères, tu es en joie ; si tu attends dans la patience [*patientia*], tu gémis encore : nul besoin de patience [*patientia*] si tu ne souffres rien de mauvais. Ce qu'on appelle supporter patiemment [*tolerantia*], ce qu'on appelle la patience [*patientia*], ce qu'on appelle le fait de supporter [*sustinentia*], ce qu'on appelle la longanimité [*longanimitas*], n'existent que dans les maux³⁶. »

Dans le *sermon Dolbeau 15*, Augustin redit :

« Venons-en à parler de la patience [*patientia*], elle-même : le contraire de cette vertu est l'impatience [*impatientia*]. La patience [*patientia*] est l'endurance [*tolerantia*] des maux pour la justice, l'impatience [*impatientia*] est le défaut d'endurance [*intolerantia*] des maux quelque soit la cause. Cette sorte d'endurance [*tolerantia*] est le contraire de l'intolérance [*intolerantia*]. L'endurance [*tolerantia*] dans le vice est endurcissement. L'endurcissement est

une imitation de la patience [*patientia*], mais n'est pas la patience [*patientia*]³⁷. »

Nous avons noté que la deuxième source qui a influencé Augustin venait des *Vieilles Latines*. Soulignons spécialement le fait que les premiers traducteurs de l'Écriture Sainte dans la langue latine ont beaucoup utilisé la synonymie et que le *corpus augustinien* en témoigne largement. Il semble d'ailleurs que c'est précisément la synonymie attestée dans les traductions latines de la Bible qui a fortement marqué l'esprit d'Augustin. Selon C. Moussy, il s'agit de la synonymie contextuelle « où des mots qui peuvent présenter habituellement des différences de sens deviennent de parfaits synonymes en pouvant permuter librement, soit dans un syntagme [...] soit dans un contexte moins étroit [...] »³⁸. Cette variété sémantique vient des différents *codices* existant dans la bibliothèque d'Hippone, mais aussi du fait qu'Augustin cite les sentences bibliques de mémoire et les modifie librement.

Il semble que le trait le plus significatif de la compréhension de la *tolerantia* et de ses synonymes dans l'Écriture Sainte soit l'idée de « longanimité » de Dieu. Selon M. Spanneut, « les différents aspects que revêt la notion de patience peuvent se ranger sous les deux noms qu'a retenus principalement la *Septante* » : la *makrothymia* et l'*hypomoné*. La première est une vertu de Dieu qui se met lentement en colère, il est *longanimis*, il prend son temps et il attend la conversion de l'homme pécheur. La seconde a une connotation d'espérance et est appliquée principalement à l'homme³⁹.

Augustin a largement utilisé les synonymes que nous avons évoqués lorsqu'il parlait de la *tolerantia* ecclésiale. Même s'il les a considérés comme complètement interchangeables, le *corpus* augustinien montre que, dans plusieurs cas, la substitution de l'un à l'autre a produit un changement de signifi-

cation. Déjà les anciens grammariens essaient de montrer les différences entre plusieurs synonymes. Par exemple, Quintilien signale les différences possibles entre les synonymes en invoquant la sonorité, le ton, le niveau de langage, la recherche, le néologisme, l'archaïsme ou seulement des figures comme par exemple la disjonction⁴⁰.

Or, Augustin, influencé principalement par les traductions latines de l'Écriture, souligne les différences entre les notions qui sont plutôt d'ordre théologique, et les différences grammaticales mentionnées par les grammariens ne semblent pas jouer un rôle fondamental dans la différenciation entre le sens de la *tolerantia* et de ses synonymes. Je pense que c'est ici que nous pouvons entrevoir la marque particulière de la pensée de l'évêque d'Hippone dont voici quelques exemples.

Tout d'abord, Augustin relie à plusieurs reprises le terme *longanimitas* à la *longitudo*. Les deux mots sont utilisés en relation avec la croix : par exemple *si vis habere crucis longitudinem, habeto perseverandi longanimitatem*⁴¹ ; comme le signale Augustin, **longanimitas** correspond au grec *macrothymia*⁴². Dans sa pensée, c'est Dieu qui est *longanimis*⁴³, puisqu'il est éternel et attend la conversion des pécheurs⁴⁴. Concrètement, c'est le Christ qui montre sa *longanimitas* envers le pécheur, pour que celui-ci serve d'exemple aux autres pécheurs, et les engage à ne point désespérer⁴⁵. *Longanimitas* peut finalement devenir une vertu chrétienne⁴⁶.

En ce qui concerne **patientia/pati**, Augustin souligne fortement qu'elle trouve son origine en Dieu (*ab illo*⁴⁷, *ab ipso*⁴⁸) elle est un don⁴⁹ et le Christ est un exemple de *patientia* (*passio Christi*)⁵⁰. Le Christ nous la donne⁵¹ pour que nous surmontions les difficultés⁵². La *patientia* est un don accordé spécialement aux martyrs⁵³ (*pati persecutionem*). Augustin souligne très fortement le caractère ecclésial et pénitentiel de la *patientia*

tia : Dieu est patient à l'égard des pécheurs parce qu'il attend leur conversion⁵⁴ et parce qu'il veut affermir la foi et la persévérance de ses élus⁵⁵ ; la patience divine est un exemple pour nous et nous invite à supporter avec patience les pécheurs⁵⁶ ; la *patientia* a finalement un caractère eschatologique puisque les chrétiens attendent avec patience (*exspectare cum patientia*) les choses à venir⁵⁷.

C'est plutôt **sustinere/sustinentia** qui nous est recommandée dans cette vie par le Seigneur, car elle nous apprend à ne point céder au découragement devant les infortunes de cette vie⁵⁸. Elle est proche de la *tolerantia*. Mais Augustin, influencé par l'Écriture Sainte, préfère souvent la signification d'attente eschatologique⁵⁹. *Sustinentia* est aussi l'objet de notre prière : nous prions pour ne pas entrer dans une tentation telle que nous ne serions plus capables de tenir bon (*sustinere*)⁶⁰, et en fait, Dieu ne permet jamais que nous soyons tentés au-dessus de nos forces, il nous aide pour que nous puissions supporter (*sustinere*)⁶¹ les tentations.

En dernier lieu nous avons étudié **tolerantia/tolerare**⁶². Selon Augustin nous sommes capables de supporter patiemment (*tolerare*) grâce à la patience (*patientia*) qui nous a été donnée par Dieu⁶³ ; et les trois paraboles évangéliques qui indiquent le mélange entre les bons et les mauvais (Lc 5, 1-11 + Mt 13, 47-50 ; Mt 13, 24-30 ; Mt 3, 12 et Lc 3, 17) sont presque toujours en liaison avec *tolerare* (*tolera zizania... tolera paleam ... tolera pisces malos*)⁶⁴. La majorité des liaisons *malos fratres/iniquos* se fait avec le verbe *tolerare*⁶⁵. De même, l'idée ecclésiologique du mélange (*permixtio*⁶⁶, *commixtio*⁶⁷), qui est centrale dans l'ecclésiologie augustiniennne, est de façon privilégiée attachée au verbe *tolerare*. L'Église supporte ceux qui vivent d'une manière mauvaise⁶⁸ et qui sont pour le moment mêlés dans l'Église aux justes jusqu'au dernier jour⁶⁹. La recherche

montre que le verbe *tolerare* est utilisé dans la majorité des cas pendant la polémique antidonatiste (*pro pace/pro Ecclesia pace, pro Christo/pro parte Donati, pro unitate Ecclesiae/Christi, pro bono unitatis... tolerare*).

Il semble d'ailleurs qu'un autre motif de la préférence accordée aux mots *tolerantia/tolerare*, vienne de la lecture des écrits de saint Cyprien – une autorité incontestable et pour les donatistes et pour Augustin. En effet, lorsqu'Augustin décrit le comportement de Cyprien qui a supporté la malveillance de ses collègues en épiscopat, il parle de la *tolerantia*⁷⁰. Pareillement, lorsqu'Augustin parle de la *communio sacramentorum*, il joint de préférence cette expression au verbe *tolerare*⁷¹. C'est finalement le substantif *tolerator* qu'Augustin emploie pour désigner celui qui supporte les mauvais chrétiens ; les autres écrivains latins ne connaissant pas ce mot, il semble qu'Augustin seul l'utilise⁷².

Les résultats amènent à reconnaître que les termes les plus importants sont *tolerantia/tolerare*. Ce sont en effet toujours les bons qui supportent (*tolerant*) les mauvais *in Ecclesia*⁷³. *Tolerantia* est alors chez Augustin le mot définissant l'Église et l'homme chrétien. C'est le mot *tolerantia* qui exprime le mieux la situation d'un bon chrétien qui doit patiemment supporter (*tolerare*) les mauvais chrétiens dans l'Église⁷⁴. C'est aussi la raison qui m'a poussé à choisir ce mot dans le titre général. Ceci dit, j'utiliserai, dans les cas qui le justifient, toute la richesse sémantique du vocabulaire de l'évêque d'Hippone.

Pour conclure sur ce point, retraçons brièvement l'évolution du mot *tolerantia*, avec ses synonymes, pour mieux comprendre comment on en est arrivé à l'idée de supporter patiemment ceux qui sont pécheurs dans l'Église.

2. L'évolution du mot *tolerantia* et de ses synonymes jusqu'à Augustin

Nous avons souligné une grande variété sémantique dans le latin classique. Les auteurs classiques, notamment Cicéron et Sénèque, utilisaient la grande proximité sémantique entre ces mots pour exprimer leurs idées⁷⁵. Cicéron offre par exemple une définition stoïcienne de la patience dans le *De inuentione* où la patience fait partie du courage et où elle est comprise comme une endurance qui permet de supporter « volontairement et longuement, pour un motif honorable ou utile, des tâches pénibles et difficiles⁷⁶ ».

Il n'est pas rare de voir cette influence stoïcienne chez les premiers chrétiens. Une remarque de Tertullien nous fait apercevoir une importante évolution sémantique en train de se produire. À la fin de son *Apologétique*, il cite quelques exemples de païens qui ont patiemment supporté les souffrances, et il s'interroge : pourquoi est-il permis chez les Romains de souffrir (*pati*) « pour la patrie, pour le territoire, pour l'empire, pour l'amitié », mais défendu de souffrir pour Dieu ? Celui qui le ferait serait considéré comme « un insensé » (*pro Deo patiat, insanus est*)⁷⁷.

Les chrétiens de l'antiquité ont donc exploité l'héritage de la littérature latine, mais l'ont complété grâce aux idées tirées des premières traductions des Écritures saintes dans un sens qui représente une certaine évolution du sens classique du mot. Apparemment, ils désirent montrer tout d'abord qu'ils pratiquent la même vertu que celle dont parlait la littérature païenne⁷⁸. En gardant l'acception classique, à savoir qu'on supporte patiemment les maux, les auteurs chrétiens soulignent qu'on supporte patiemment pour le Christ. Ils le justifient en citant plusieurs versets bibliques qui donnent raison aux chré-

tiens qui pratiquent cette vertu parce que les Écritures les y encouragent, et parce que cette vertu vient de Dieu⁷⁹ et trouve son image en Christ. Celui-ci a patiemment supporté tout ce qu'on lui a infligé en laissant l'*exemplum patientiae* aux chrétiens⁸⁰ ; il n'est pas rare qu'on évoque aussi plusieurs personnages bibliques comme exemples de la *tolerantia*⁸¹. Pendant la persécution, les écrivains chrétiens lient souvent le mot *tolerantia* à celui du *martyrium*. Les martyrs suivent l'exemple du Christ et supportent patiemment les persécutions en son nom. La *tolerantia* devient la vertu principale des martyrs ; elle devient la seule vraie *tolerantia* qui n'est pas celle des païens⁸². En lien avec la problématique des martyrs, un autre thème biblique se développe chez les auteurs chrétiens, celui de l'espérance⁸³.

Le nouveau contexte, qui est celui de la liberté accordée aux chrétiens au début du IV^{ème} siècle, exige une redéfinition du rôle de l'Église et de ce que veut dire être chrétien, ce qui apporte un développement décisif pour la compréhension de la *tolerantia*⁸⁴. Ce n'est plus un martyr qui souffre et supporte le martyre pour le Christ⁸⁵ ; c'est quelqu'un qui est invité à supporter patiemment un autre fidèle dont la conduite contredit la règle de la vie chrétienne. Les *aduersa*, les *aspera*, les *amara*, les *grauia*, les *dura*, les *persecutiones* que supportaient les personnages bibliques⁸⁶ et les premiers chrétiens persécutés sont désormais appliquées à la situation des fidèles dans l'Église. Le chrétien supporte patiemment parce qu'il veut imiter la conduite de Dieu⁸⁷ et notamment celle du Christ. À cette époque, nous voyons que le thème de la *tolerantia* envers le pécheur commence à être pensé et vécu dans l'Église.

Ambroise, par exemple, souligne, dans son commentaire sur l'évangile de Lc 9, 51-56, que le Christ a fait des reproches

aux disciples qui voulaient faire descendre le feu sur ceux qui ne l'avaient pas reçu et conclut :

« S'Il a reproché aux disciples de vouloir faire descendre le feu sur ceux qui n'avaient pas reçu le Christ, cela nous montre qu'il ne faut pas toujours châtier ceux qui ont péché ; car parfois la clémence est plus avantageuse ; pour vous elle produit la patience, pour le coupable le relèvement⁸⁸. »

Le Christ exige des chrétiens une patience magnanime qui refuse la vengeance⁸⁹. La miséricorde et la patience envers les autres commencent à être considérées comme une conséquence de la miséricorde que Dieu montre dans sa patience ; Ambroise insiste sur le fait que ceux qui préfèrent plutôt la voie de la dureté à celle de la douceur ne doivent pas être comptés parmi les disciples du Christ⁹⁰. Marius Victorinus explique dans son commentaire sur l'épître de saint Paul aux Galates le verset 6, 2 (« Portez les fardeaux les uns des autres et accomplissez ainsi la Loi du Christ ») et souligne que « porter les fardeaux veut dire supporter patiemment [*patienter ferre*] le vice de l'autre et le corriger⁹¹. » En le faisant, on peut remplir la loi du Christ qui a lui-même patiemment supporté nos maux. Jérôme, pour sa part, en commentant la cinquième béatitude de Mt 5, 7 (« Heureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde ») constate que la miséricorde se manifeste aussi non seulement dans les aumônes, mais à l'occasion de tout péché d'un de nos frères, si nous portons le fardeau les uns des autres⁹². Dans le même commentaire sur Matthieu, en 12, 20, où l'évangéliste cite le premier chant du serviteur d'Isaïe 42, 3 (« Le roseau froissé, il ne le brisera pas »), Jérôme transcrit un commentaire d'Origène, selon lequel celui « qui ne tend pas la main au pécheur, qui ne porte point le fardeau de son frère, celui-là brise le roseau froissé⁹³. » La femme cananéenne qui

demande la guérison de sa fille devient symbole de l'Église, car elle croit que sa fille peut être guérie, par son humilité et sa patience, et après tant de refus persévère dans ses prières⁹⁴. Or, il n'est pas exclu que la fille malade devienne plus tard l'image d'un pécheur dans l'Église. Il faut mentionner que les auteurs chrétiens commencent à utiliser le terme de patience en lien avec l'image de la vie quotidienne dans un monastère⁹⁵ ; selon eux elle devient la vertu que l'Église attend de tout évêque⁹⁶.

Les auteurs chrétiens s'éloignent lentement de l'influence stoïcienne et ils s'appuient de plus en plus sur l'Écriture qui construit, développe et façonne l'idée de la *tolerantia* ecclésiale, lui accordant de manière décisive un fondement solide, un contenu substantiel et des frontières données par la pratique de la pénitence ecclésiale⁹⁷.

Pour conclure, disons que le thème de la *tolerantia* en lien avec la conception de l'Église se trouve systématiquement exploré chez Augustin. C'est là que nous pouvons le mieux percevoir l'empreinte singulière de sa pensée : il parachève d'une certaine façon l'héritage du latin classique enrichi par le message des Écritures Saintes et par l'évolution qui s'est produite pendant le temps des persécutions. S'appuyant sur la tradition théologique nord-africaine (son ecclésiocentrisme eschatologique et christologique) et prenant des positions fermes contre le schisme donatiste et contre le pélagianisme, il devient particulièrement sensible au fait qu'il faut patiemment supporter les faibles, les pécheurs, les mauvais chrétiens à l'intérieur de l'Église. La crise d'identité dans le christianisme antique à la fin du IV^{ème} siècle, qu'évoque R. Markus⁹⁸, trouve une certaine réponse chez Augustin qui *identifie* la vocation chrétienne et ecclésiale au sens que le terme de *tolerantia* désigne. Vertu qui trouve son origine en Dieu et qui, par la pa-

tience à l'égard des frères, permet aux baptisés de vivre dans la charité et l'espérance leur vie chrétienne.

La *tolerantia* ainsi comprise n'a rien à voir avec la « tolérance » au sens moderne du terme. Ce mot a une certaine histoire dans le contexte français. Pour cette raison, nous utiliserons plutôt le mot *tolerantia*, ou bien un de ses synonymes, soit dans la forme latine soit en profitant des formes possibles de traduction en français, mais nous garderons la traduction « tolérance » qu'on trouve quelquesfois dans l'édition de la BA. Parmi plusieurs traductions possible de *tolerare* nous préférons « supporter patiemment » qui, selon C. Moussy, semble bien définir *tolerare*.

D. STATUS QUAESTIONIS

On trouve quelques monographies et quelques articles consacrés à la *tolerantia*. Leurs auteurs ont développé plusieurs éléments de cette problématique. Bien que leurs opinions soient influencées par le contexte dans lequel ils écrivent, leurs contributions restent substantielles et ces travaux apportent des éléments forts précieux à la recherche. Il n'est pas sans intérêt d'évoquer ici la manière dont ceux qui ont envisagé le problème ont proposé de le résoudre. Ainsi pourrai-je confirmer ou compléter mes propres considérations. L'apport des travaux de ces auteurs répartis en cinq sous-groupes sera étudié de manière chronologique.

Deux questions majeures se dégagent lorsqu'on analyse la position d'Augustin sur les mauvais chrétiens à supporter avec patience à l'intérieur de l'Église : 1. Dans quelle mesure peut-on dire qu'ils appartiennent à l'Église et au corps du Christ ? 2. Quelles sont les conséquences théologiques et pastorales de leur présence dans l'Église ?

1. Les ouvrages publiés jusqu'au Concile Vatican II

Depuis le début du moyen âge jusqu'au début du XX^{ème} siècle, nombre de chercheurs ont centré leur intérêt sur le statut ecclésial des mauvais chrétiens dans l'Église et sur la problématique d'inclusion ou d'exclusion des pécheurs⁹⁹. Le but de ces auteurs étant de préserver la sainteté de l'Église¹⁰⁰, ils ont eu tendance à détacher le plus possible les pécheurs de l'Église, de peur qu'ils ne la souillent. On réduisait en quelque sorte leur lien à l'Église.

Au sein de cette génération, Fritz Hofmann¹⁰¹ est un bon exemple, ses travaux ont influencé de façon notable toute une

génération de chercheurs au XX^{ème} siècle. Dans son livre, publié en 1933, il réagit contre une perspective protestante qui trouvait chez Augustin un double concept de l'Église – une Église visible et pleine de bons et de mauvais chrétiens, d'une part, et d'autre part, une autre Église, invisible celle-là. Selon l'auteur, l'idée de l'Église comme corps du Christ forme le centre de la pensée de l'évêque d'Hippone¹⁰². Cette Église est ensuite la seule source du salut : en conséquence, si quelqu'un veut obtenir le salut, il doit rester en elle¹⁰³. Le problème est bien celui de la présence des pécheurs dans l'Église : si l'Église est le corps du Christ, un pécheur peut-il être membre du corps du Christ ? Quelle est son appartenance, son statut ecclésial ?

Pour résoudre ce problème, F. Hofmann souligne la formation philosophique – platonicienne – d'Augustin, à savoir que le « vrai (*Das Wirkliche*) » est invisible, spirituel, et qu'Augustin a utilisé cette notion platonicienne dans sa théologie pour distinguer entre l'Église catholique visible et la sainte Église¹⁰⁴. Selon F. Hofmann – sa source principale est ici le *De baptismo* – Augustin a utilisé cette distinction pour différencier trois sortes d'appartenance à l'Église représentée selon trois cercles concentriques¹⁰⁵. Dans le premier cercle, le plus intérieur, se trouvent les prédestinés. Dans le cercle intermédiaire se trouve l'Église sainte et invisible. Enfin, le troisième cercle extérieur forme les frontières de l'Église catholique empirique. F. Hofmann pense que dans ce dernier cercle se trouvent les bons et les pécheurs ; ils forment ensemble l'*Ecclesia permixta*, le *corpus Christi permixtum* (Hofmann cite (p. 235) par exemple : *bapt. VII, 51, 99, BA 29, p. 564* : « [...] nam et istos (*les mauvais*) in domo esse negare non possumus »)¹⁰⁶. Dans le deuxième cercle, nous trouvons les bons chrétiens qui forment la structure de l'*Ecclesia sancta* ; et ici on ne trouve aucun pécheur (*bapt. VII,*

51, 99, BA 29, p. 564). Ils sont dans la même situation que les schismatiques et les hérétiques : ils sont *dans la maison*, ils *ne forment pas la maison*¹⁰⁷. Enfin, il y a le premier cercle, le groupe des prédestinés (*bapt.* V, 27, 38, BA 29, p. 394.396.398). Selon F. Hofmann, il y a dans ce groupe des bons chrétiens, mais aussi ceux qui sont temporairement parmi les pécheurs ou se trouvent hors de l'Église¹⁰⁸. Il insiste sur le fait que ces trois cercles ne s'excluent pas ; les cercles intérieurs présupposent les cercles extérieurs, même si l'inverse n'est pas vrai¹⁰⁹. Il en arrive ainsi à la conclusion suivante : l'Église visible et terrestre est extérieurement un mixte de bons et de pécheurs, mais la cohabitation des bons et des pécheurs ne touche pas l'essence de l'Église (*permixtio corporalis* qui est en même temps *separatio spiritualis*). Ce qui unit maintenant les deux parties est la participation aux sacrements, non la participation aux actes mauvais¹¹⁰. Mais cette séparation n'est pas définitive¹¹¹, l'Église est encore imparfaite et terrestre et elle est en marche pour devenir parfaite ; elle deviendra *sine macula et ruga* dans l'avenir¹¹². Pour cette raison, les membres de l'Église sainte supportent patiemment les pécheurs pour préserver l'unité et la paix et attendent le temps de la séparation finale¹¹³.

Je pense qu'en dépit du travail minutieux de F. Hofmann, on ne peut isoler les influences dites « philosophiques » des influences dites « théologiques », car Augustin ne connaît pas nos distinctions modernes. Il me semble qu'à la place de la théorie des trois cercles (comme les présente F. Hofmann), il faudrait plutôt parler de trois groupes de réponses chez Augustin, selon le contexte, et distinguer clairement le temps présent du temps eschatologique. La forte insistance de l'auteur sur la présence de la pensée platonicienne chez Augustin lui fait négliger la réflexion sur le rôle qu'ont joué les Saintes Écritures dans le développement de la pensée de l'évêque

d'Hippone. Le problème de la *tolerantia* est étudié exclusivement sous l'angle de l'appartenance des mauvais chrétiens à l'Église.

Quelques années plus tard, en 1947-1948, S. J. Grabowski a publié dans le Journal de la Compagnie de Jésus une minutieuse étude où il centrait, lui aussi, sa réflexion sur le thème de l'appartenance des pécheurs à l'Église¹¹⁴. Son étude a été ensuite entièrement reprise et développée dans son ouvrage sur l'Église¹¹⁵. S. J. Grabowski montre qu'il existe chez Augustin deux séries de textes qui traitent le problème de l'inclusion et de l'exclusion des pécheurs du corps du Christ¹¹⁶. Il essaie de les concilier et refuse le concept d'une Église double, à savoir l'Église visible et l'Église corps du Christ¹¹⁷. L'Église des sacrements et l'Église corps du Christ, ne sont pas deux entités séparées, mais deux aspects de la même Église¹¹⁸. S. J. Grabowski souligne l'aspect « souple » de la pensée ecclésiologique d'Augustin (*elastic notion*) qui lui permet de souligner l'un ou l'autre aspect selon le contexte¹¹⁹ ; il remarque également que c'est l'autorité de l'Écriture qui a déterminé la réponse d'Augustin¹²⁰.

Les pécheurs font partie de l'Église dans son aspect juridique et visible¹²¹. Cette appartenance se réalise à travers les *sacramenta* et elle crée une union externe, l'union corporelle qui s'oppose à l'union spirituelle¹²². Le pécheur est mêlé aux bons qui le *supportent seulement*. Ce qui compte, remarque S. J. Grabowski, c'est la séparation spirituelle entre les bons et les pécheurs¹²³. Quant à l'inclusion ou l'exclusion des pécheurs dans le corps du Christ, S. J. Grabowski note, comme F. Hofmann, qu'il y a chez Augustin des textes selon lesquels les pécheurs se trouvent au même niveau d'appartenance à l'Église que les schismatiques et les hérétiques – ils n'appartiennent pas à la *Columba*¹²⁴. Ils ne sont pas les membres vivants du

corps du Christ¹²⁵. Mais S. J. Grabowski indique aussi d'autres textes qui vont à l'encontre d'une telle conclusion. Ces textes soulignent d'abord le fait que le pécheur se trouve à l'intérieur de l'Église et peut se convertir plus facilement qu'un schismatique ou un hérétique (par exemple : *bapt.* IV, 10, 14, BA 29, p. 268 ; ou IV, 5, 7, BA 29, p. 412). Et S. J. Grabowski rappelle d'autres textes, souvent passés sous silence, où Augustin parle des pécheurs comme des membres du corps du Christ, mais comme des *membres morts – mortui*¹²⁶. Les pécheurs font alors partie du corps du Christ comme les bons, mais ce qui les différencie, c'est leur mode d'appartenance, l'étendue de leur participation ; ainsi, si nous considérons le corps du Christ sous l'aspect de la sainteté, on doit nier l'appartenance des pécheurs au corps du Christ¹²⁷. Selon l'interprétation de S. J. Grabowski, on voit que les pécheurs sont les membres morts du corps du Christ, tandis que les bons chrétiens constituent le corps du Christ, parce qu'ils en sont les membres vivants¹²⁸. Autrement dit, les pécheurs ne *constituent* pas le corps du Christ, ils y *adhèrent* seulement¹²⁹.

Cette constatation amène S. J. Grabowski à préciser l'influence de Tyconius. Car certains textes d'Augustin donnent l'impression que les pécheurs font partie du corps du diable¹³⁰. Selon l'auteur, la solution se trouve dans le concept de charité qui unit les hommes au corps du Christ. Sans la charité, on est uni au corps du diable, mais cette liaison n'est pas ontologique, contrairement à la liaison avec le Christ, car la liaison avec le diable est seulement morale¹³¹. Cette séparation entre les justes et les pécheurs traverse les volontés et les cœurs des hommes¹³². Et l'auteur note qu'on peut dire que les pécheurs font partie du corps du diable et forment son corps, sa cité, tandis qu'en même temps ils sont unis au corps juridique de l'Église à travers la communion des sacrements¹³³.

Pour cette raison, précise Grabowski, Augustin corrige Tyconius qui parle du *corpus bipertitum* ; Augustin préfère plutôt parler du *corpus permixtum*¹³⁴. La solution que propose Grabowski, dans ses études scolastiques, à savoir, considérer les pécheurs, les mauvais chrétiens comme les membres morts du corps du Christ est, à mon avis, la seule solution à même de bien traiter le problème de la *tolerantia* ecclésiale. F. Hofmann et S. J. Grabowski sont des représentants catholiques qui précisent plutôt l'appartenance des mauvais chrétiens à l'Église, sans toutefois en expliciter les conséquences théologiques et pastorales. Par exemple, lorsque S. J. Grabowski souligne, avec justesse, que rien n'est prédéterminé à l'avance dans l'Église et que finalement il y a toujours la possibilité d'une *conversion* vers le bien ou bien d'un *changement* vers le mal. Malheureusement, il ne va pas jusqu'à évoquer l'espérance que le Christ peut *ressusciter* même ceux qui sont spirituellement morts.

Lorsque François Refoulé a publié en 1954 une étude pertinente sur la situation des pécheurs, dans le *Nordic Journal of Theology*¹³⁵, il se demandait comment justifier la présence des pécheurs dans l'Église si l'on part du principe théologique selon lequel l'Église est sainte¹³⁶. Le dominicain français argue de ce que l'Église *forme la partie pérégrinante* de la Cité de Dieu et de ce que la relation entre cette partie pérégrinante et la Cité de Dieu peut être envisagée sous la forme de deux cercles qui se croisent et s'entrecoupent, mais ne se recouvrent que partiellement¹³⁷. L'Église chemine au milieu de la cité terrestre¹³⁸ et en cheminant elle connaît le mélange avec cette dernière.

On retient de cette étude que le temps de l'Église est le temps de la réintégration de l'humanité en Dieu, *le temps de la miséricorde de Dieu*¹³⁹. Dans cette Église, les hommes entrent, non qu'ils soient déjà saints, mais parce qu'ils sont en voie de le devenir, ce qui permet d'assigner une certaine place aux pé-

cheurs dans l'Église¹⁴⁰. Augustin justifie la présence des pécheurs dans l'Église par la patience et la miséricorde de Dieu envers eux, car leur conversion est toujours envisageable¹⁴¹ et, selon F. Refoulé, l'évêque d'Hippone leur reconnaît un rôle providentiel dans l'économie du salut¹⁴². Ce qu'Augustin exige, souligne l'auteur, est la séparation spirituelle, non corporelle¹⁴³. On peut regretter néanmoins que F. Refoulé oublie de prendre en compte, dans son étude, au demeurant très pondérée, le contexte des ouvrages d'Augustin qui étayaient son analyse. Le fait qu'il entende étudier les seuls rapports entre l'Église et la Cité de Dieu peut masquer les autres aspects de la théologie augustinienne. Il me semble qu'une forte insistance sur la prédestination des élus dans l'Église peut oblitérer la nécessité de différencier nettement le temps présent et le temps à venir, autrement dit, entre notre point de vue humain, d'une part, et le point de vue de la prescience de Dieu d'autre part. Cette étude, très claire et très documentée, est donc malgré tout, une invitation à approfondir certaines conclusions.

En 1958, J. N. D. Kelly a souligné dans son ouvrage *Early Christian Doctrines*, trois points essentiels dans l'ecclésiologie d'Augustin : 1. l'Église comme corps du Christ, 2. l'importance de la charité qui fait le lien entre les membres de l'Église comme corps du Christ¹⁴⁴, 3. le fait que l'Église est principalement une Église mélangée (*corpus permixtum*). En voulant expliquer la sainteté de l'Église, l'auteur insiste très fortement sur l'influence du platonisme sur Augustin et il distingue, dans la pensée de l'évêque d'Hippone, l'Église essentielle (*essential Church*) de l'Église empirique (*outward or empirical Church*). Les pécheurs se trouvent dans l'Église, mais ils ne se trouvent pas dans l'union invisible de la charité¹⁴⁵. Selon J. N. D. Kelly, la doctrine de la prédestination implique une distinction entre Église visible et invisible¹⁴⁶.

2. Les ouvrages autour de la *Bibliothèque Augustinienne*

Peu de temps après l'ouverture de Vatican II, en 1963 Yves Congar a publié une introduction magistrale à une série de traités antidonatistes¹⁴⁷. Selon ce dernier, pour les donatistes, l'Église serait ou toute sainte ou toute impure, tandis qu'Augustin a distingué entre les deux états d'une même Église : l'Église terrestre (*Ecclesia talis nunc est*) et l'Église céleste (*Ecclesia qualis futura est*)¹⁴⁸. Il résume la théologie ecclésiale d'Augustin d'un mot : *Columba*¹⁴⁹. La *Columba* est composée de vrais chrétiens, animés par la charité ; elle gémit pour ces membres pécheurs¹⁵⁰, mais remarque Y. Congar, en elle se trouve aussi la rémission des péchés¹⁵¹. Pour préserver l'Unité de l'Église et la sainteté de la *Columba*, résume l'auteur, il faut distinguer entre une appartenance spirituelle et une appartenance corporelle, ce qui permet de ne pas se séparer physiquement des pécheurs¹⁵². De plus, le jugement appartient à Dieu, ce n'est pas un attribut de l'Église¹⁵³.

La même année (1963), Georges Bavaud analyse le *De Baptismo* où Augustin déclare, selon le chercheur, que *les pécheurs ne sont pas membres de l'Église de Dieu*¹⁵⁴. Cette phrase n'est compréhensible en son sens exact que si l'on analyse précisément la manière dont Augustin lit et interprète l'*epistula* 73 de saint Cyprien. Lorsque la phrase (*le pécheur n'appartient pas à l'Église*) est isolée de son contexte, on fausse sa portée et elle ne peut, telle quelle, être retenue par la théologie¹⁵⁵. En retraçant le contexte, G. Bavaud montre comment Augustin a transféré sur les pécheurs l'opinion de Cyprien qui, en une formulation semblable, avait en tête les schismatiques et les hérétiques¹⁵⁶. Selon G. Bavaud, l'Église visible peut être définie comme une communauté en marche vers le mystère de Pâques, vers la transformation eschatologique. Or le pécheur ne possède que la foi morte qui n'est pas capable de le conduire à la glorifica-

tion¹⁵⁷. Dans ce contexte, *le pécheur n'est pas vraiment membre de l'Église, qui est considérée sous son aspect de communauté, et qui reçoit les dons divins préparant la transformation eschatologique*¹⁵⁸. Pour justifier son explication, G. Bavaud s'appuie sur une note des *Retractationes*. Augustin y évoque Ep 5, 27 et distingue entre l'Église sans tache à la fin des temps, et la situation actuelle où l'Église a besoin du pardon. Le chanoine suisse veut dire que *l'Église est en état de péché véniel*¹⁵⁹, car elle est en marche et a besoin du pardon. Je pense qu'il faut absolument insister et sur la sainteté de l'Église et sur le fait que ce sont ses membres qui sont pécheurs. Il est vrai que l'Église a en elle-même des membres mauvais, mais elle est immaculée, le péché ne l'atteint pas en elle-même, mais en nous. Je pense que G. Bavaud ne distingue pas suffisamment le fait que l'Église est blessée en nous et non en elle-même¹⁶⁰. Si nous acceptons que l'Église puisse être blessée dans son essence, nous acceptons la position des donatistes¹⁶¹. Son interprétation souligne l'aspect communautaire du pardon, et aussi l'attente communautaire de la gloire et de la sainteté parfaite. Mais il faut préciser davantage que la *tolerantia* des mauvais à l'intérieur de l'Église ne peut la toucher dans son essence. *La sainteté de l'Église ne peut pas être seulement celle des justes* comme l'interprète G. Bavaud. La sainteté de l'Église vient essentiellement de la sainteté du Christ.

Quelques années plus tard, en 1966, Denis O'Beirne Faul revient dans un article sur le problème des pécheurs dans l'Église¹⁶². Il reprend largement les positions de F. Hofmann et surestime l'importance de la philosophie platonicienne chez Augustin¹⁶³ qui, selon lui, donne la clef de la compréhension de l'usage des images bibliques et de la présence des pécheurs dans l'Église¹⁶⁴. Son attestation de l'importance du verset Ep

5, 27, comme posant le problème des pécheurs à l'intérieur de l'Église¹⁶⁵, nous engage à le préciser.

Un an après Denis O'Beirne Faul (1967-1968), Anne-Marie La Bonnardière a publié trois articles où elle a esquissé la vision d'Augustin sur la pénitence et la réconciliation à travers ses sources scripturaires¹⁶⁶. Elle reconnaît les trois sortes de pénitences : anté-baptismale, quotidienne et exceptionnelle, en se concentrant sur la dernière pénitence des vrais pénitents. En distinguant entre la pénitence quotidienne pour chaque chrétien et la grande pénitence – où elle souligne le caractère malin des péchés de cette catégorie, car ils *vont à l'encontre de la bonitas Dei*¹⁶⁷, la savante française fait un pas décisif dans l'interprétation du problème des pécheurs dans l'Église. A.-M. La Bonnardière note l'engagement de la communauté chrétienne dans la conversion des pénitents¹⁶⁸, et souligne que, même si la grande pénitence n'était pas renouvelable, les pécheurs étaient remis à la miséricorde de Dieu et à sa patience¹⁶⁹. Elle caractérise l'attitude d'Augustin comme une sorte de *tolerantia en éveil* qui ne permet pas que *la discipline somnole*¹⁷⁰. Selon A.-M. La Bonnardière, la paix ecclésiale forme la clef de la compréhension de la patience envers les pécheurs dans l'Église¹⁷¹. Malgré la limitation de l'article à la grande pénitence, je retiens quelques-unes de ses intuitions, dont l'importance des *testimonia* scripturaires¹⁷² pour préciser la pensée augustinienne sur le rôle de la *tolerantia*, opinion qui corrige les conclusions de F. Hofmann et de D. O'Beirne Faul, lesquelles surestimaient la formation platonicienne, éventuellement la tradition africaine et négligeaient le rôle des Écritures Saintes. De même, la problématique de la *tolerantia* ecclésiale et de la *patientia* de Dieu mérite un approfondissement.

3. Les études générales sur l'Église

Deux ans après, en 1970, Walter Simonis a soutenu¹⁷³ dans sa thèse que la contribution d'Augustin ne peut pas être considérée comme un développement conséquent de la théologie africaine (contre J. Ratzinger). W. Simonis se concentre sur la contribution propre d'Augustin et analyse le *corpus* anti-donatiste. Il note qu'Augustin n'a pas voulu seulement souligner la condition pécheresse des saints et le besoin du pardon dans l'Église, mais que le *vrai problème ecclésiologique* pour Augustin est le fait que les pécheurs appartiennent aussi à l'Église¹⁷⁴. De plus, note l'auteur, tandis que la présence des mauvais était pour Cyprien une réalité triste, chez Augustin cette présence appartient à l'essence même de l'Église¹⁷⁵. Elle est l'*Ecclesia permixta*, ce qui n'exclut pas sa sainteté et W. Simonis refuse, comme d'ailleurs F. Hofmann et J. Ratzinger, l'idée d'une double notion de l'Église ; il s'agit plutôt d'une réalité complexe considérée sous différents points de vue¹⁷⁶. W. Simonis montre avec conviction qu'Augustin n'a pas soutenu seulement la dimension personnelle et existentielle d'une Église des seuls saints, à laquelle les pécheurs ne peuvent participer. Au contraire, il a soutenu également sa dimension sacramentelle et institutionnelle¹⁷⁷. Les pécheurs sont des membres malades du corps du Christ et en refusant la vie intérieure de l'Église, ils s'excluent progressivement du corps du Christ¹⁷⁸. Du côté des bons chrétiens, W. Simonis indique la présence de la *tolerantia* envers les mauvais chrétiens en soulignant que l'absence de la patience est le signe d'un manque d'humilité, l'humilité étant entendue comme vertu ecclésiale¹⁷⁹.

À la fin de sa thèse publiée en 1970, Raphaël Palmero-Ramos se centre sur l'image d'*Ecclesia Mater* chez Augustin en prolongeant sa réflexion jusqu'à la problématique des enfants de la mère Église, des chrétiens dans l'Église. Jacob et Esaü de-

viennent les images de la relation à l'intérieur de l'Église entre les bons et les mauvais chrétiens. L'auteur souligne notamment l'importance de la *tolerantia* pour garder le lien de l'unité ecclésiale. Cette *tolerantia* est accompagnée d'une invitation à la conversion¹⁸⁰.

Du côté italien, Pasquale Borgomeo précise, dans la thèse de son doctorat ès lettres, publiée en 1972, la pensée d'Augustin sur l'Église¹⁸¹. Il choisit comme champ de travail la prédication d'Augustin, en privilégiant l'Église *du temps*¹⁸². Après S. J. Grabowski, P. Borgomeo est l'un des rares auteurs qui soulignent la terminologie augustinienne délibérément flottante qu'on doit conserver, pour ne pas imposer à Augustin *une rigueur technique étrangère à sa pastorale*¹⁸³. En notant la distinction entre la sainteté de la tête et le péché du corps, P. Borgomeo montre qu'Augustin a insisté sur l'unité qui n'en est pas compromise pour autant¹⁸⁴. Il note que l'Église d'ici-bas coïncide, non essentiellement, mais historiquement, avec *une situation de mélange nécessaire*¹⁸⁵. Ce mélange est temporaire et les mauvais ne se trouveront pas dans l'Église future¹⁸⁶. P. Borgomeo propose une distinction entre une Église authentique (le corps du Christ) et une Église du quotidien. Il a raison de dire que cette distinction est meilleure que la distinction entre une Église visible et invisible¹⁸⁷. P. Borgomeo pense que le corps du Christ est composé seulement de saints, même si, pour le moment, il est mêlé à l'Église du quotidien¹⁸⁸. L'Église, précise l'auteur, est *le corps du Christ en état de mélange*¹⁸⁹. En même temps, il note la non-existence des frontières dans l'Église¹⁹⁰, autrement dit, la possibilité du passage de la sainteté vers le péché et *vice versa*¹⁹¹. À la fin de son étude, P. Borgomeo présente une fine synthèse de *l'Église comme patience*, en attirant l'attention sur différents aspects de la *patientia*, du point de vue de la *tolerantia*, de la persévérance, de l'action, de l'espé-

rance et de la charité¹⁹². Plusieurs points, que P. Borgomeo esquisse, m'ont fortement influencé et sont stimulants pour un élargissement et un approfondissement de la recherche. L'importance de cette étude très documentée ne fait aucun doute ; on peut seulement regretter que P. Borgomeo omette le contexte historique des textes analysés. Or il est important de savoir à qui Augustin a destiné tel ou tel texte, et en fonction de quoi ce texte a été écrit. Son opinion sur la sainteté de l'Église mérite un approfondissement qui permettra de mieux apprécier la position d'Augustin.

4. Les études soulignant l'attitude pratique de la *tolerantia*

La même année (1972), Émilien Lamirande a publié dans les *Augustinian Studies* un article intéressant¹⁹³ où il confirme le fait que la présence des pécheurs dans l'Église constitue le fond de la polémique pendant la Conférence de Carthage en 411. La recherche du contexte historique¹⁹⁴ et des arguments scripturaires utilisés par les deux partis¹⁹⁵ lui permet de mettre en évidence la méthode de l'argumentation. Les deux partis se réfèrent aux Écritures et aux faits historiques¹⁹⁶. E. Lamirande remarque que les textes étudiés ne précisent pas l'appartenance à l'Église et qu'ils se concentrent plutôt sur *la reconnaissance pratique* de la présence des pécheurs dans l'Église¹⁹⁷. Cette sorte de *tolerantia*, indique E. Lamirande, est limitée par la discipline ecclésiastique¹⁹⁸.

Quelques années plus tard, en 1975, dans le cadre des conférences de l'Université de Villanova, E. Lamirande revient sur la problématique de la *tolerantia* des pécheurs dans l'Église¹⁹⁹. Son point de départ est que la *tolerantia* religieuse a une dimension intraecclésiale²⁰⁰. La *tolerantia* des pécheurs chez Augus-

tin, souligne l'auteur, n'a pas dépassé l'acceptation de la communion externe et sacramentelle²⁰¹. Le théologien d'Ottawa souligne notamment deux aspects importants : que l'Église est dans sa condition terrestre le *corpus mixtum* et qu'en raison de l'ignorance et de la faiblesse de ses membres, elle doit demander chaque jour le pardon pour les péchés²⁰². Cette *tolerantia*, explique E. Lamirande avec justesse, a ses racines dans l'axiome de Cyprien qu'il n'y a pas de salut hors de l'Église²⁰³. En revenant à la relation entre la *tolerantia* et la correction, il souligne que chaque sorte de punition dans l'Église n'a qu'un caractère médical, car si quelqu'un était coupé complètement de l'Église, les sanctions perdraient leurs sens²⁰⁴.

Il a fallu attendre le savant polonais Stanislaw Budzik (1988) pour souligner l'importance de la relation de la *tolerantia* avec la paix (*pax*), notion centrale chez Augustin²⁰⁵. S. Budzik argue qu'Augustin était du côté de l'Église des pécheurs et de l'Église pour les masses, contre une Église des saints et des élites ; une position que l'auteur perçoit comme une certaine résignation loin de l'idéal de l'ancienne Église qui voulait être une Église sainte²⁰⁶. Et puisque *la condition pécheresse est un signe ineffaçable de l'Église*, il doit exister dans l'Église la notion de la paix ecclésiale ; cette *pax* devient le principe de la *tolerantia*²⁰⁷. La *tolerantia*, remarque S. Budzik, ne concerne que le comportement envers les pécheurs dans l'Église²⁰⁸. La paix ecclésiale est un bien tel qu'elle exige de supporter les pécheurs dans l'Église jusqu'à la séparation à la fin des temps²⁰⁹. Il souligne la dimension eschatologique de l'Église chez saint Augustin²¹⁰. L'auteur rappelle avec justesse que le fait de supporter les pécheurs dans l'Église et de rester avec eux dans la *communio* ne signifie pas la participation à leurs actes mauvais ; Augustin a nettement distingué séparation corporelle et spirituelle²¹¹. De plus, écrit S. Budzik, le théologien d'Hip-

pone voyait dans le mélange entre les bons et les mauvais une certaine stratégie de Dieu miséricordieux²¹². Mais il n'oublie pas de rappeler que la *tolerantia* chez Augustin n'est pas une indifférence envers le mal. Il y a la discipline ecclésiale²¹³. Elle doit être mesurée par la volonté de garder la paix. Si l'application de la discipline va contre la paix ecclésiale, on est obligé, conclut Budzik, de supporter le pécheur dans l'Église²¹⁴.

Agostino Clerici esquisse, dans son étude²¹⁵ de 1989, une triple attitude du juste face à un mauvais chrétien. Deux attitudes sont nécessaires : ne pas faire le mal et ne pas l'approuver. La troisième attitude, la correction du pécheur est appliquée seulement si cela est possible²¹⁶. Le chercheur italien souligne qu'un bon chrétien doit vivre un équilibre difficile entre la discipline et la paix²¹⁷. Si c'est possible, explique l'auteur, on corrige avec miséricorde, mais s'il n'est pas possible de corriger, on supporte avec patience, on gémit et on pleure²¹⁸. La correction doit s'appliquer *selon la situation du pécheur* et A. Clerici parle, à cette occasion, d'une *discipline chrétienne patiente*²¹⁹. Il résume en disant que la saine et souple doctrine de l'Église, puissamment fondée sur l'Écriture Sainte²²⁰, se trouve dans un *juste milieu* entre la *tolerantia* et la discipline²²¹. À la fin de son étude, en analysant le *De correptione et gratia*, A. Clerici s'efforce de mettre en lumière un nouveau problème de connexion entre la correction et la prière dans leur relation à la prédestination. Il y souligne la responsabilité personnelle du pécheur qui est *patiemment supporté* dans l'Église et il insiste sur le fait qu'il ne suffit pas de supporter un pécheur et de prier pour lui, mais qu'il faut utiliser la *iusta correptio*, en n'oubliant pas la prière²²². Il conclut en esquissant le rôle de la charité dans la *tolerantia* et dans la correction²²³.

Carlos Bazarra a profité de l'année internationale de la *tolerantia* (1997) pour proposer un recueil commenté d'extraits

des lettres antidonatistes d'Augustin²²⁴. Le capucin espagnol dévoile le côté anthropologique de la *tolerantia* chez Augustin. Il voit dans le fait du péché originel le point de départ de la réflexion sur la *tolerantia*. Notre condition humaine est marquée par le péché originel et la seule conduite cohérente doit être l'humilité et la *tolerantia* de l'autre qui est aussi marqué par ce péché²²⁵. Chacun de nous est différent et chacun de nous doit supporter la différence de l'autre et savoir s'adapter²²⁶. La *tolerantia* doit garder des traits de la miséricorde et le fait de supporter les pécheurs ne veut pas dire que l'on soutient leurs actes²²⁷. Le théologien espagnol interprète la relation entre la correction et la *tolerantia*, en notant qu'on doit *utiliser la correction avec modération et si cela n'apporte pas de résultat, on doit supporter*²²⁸.

Joseph Carola, lui, précise en 2005 dans son doctorat la vision théologique et pastorale d'Augustin à propos du rôle des laïcs dans la réconciliation ecclésiale²²⁹. En se centrant sur le concept de l'Église pénitente, il souligne la condition pécheresse de chaque chrétien²³⁰. La vie commune est la vie entre les réconciliés et ceux qui sont encore pécheurs²³¹. Le pécheur est supporté dans l'Église en vue de son salut²³², et l'Église est considérée comme le lieu du salut où chacun peut se convertir, même les plus grands pécheurs. J. Carola le montre dans l'interprétation augustinienne de la résurrection de Lazare²³³. Il s'agit, selon le jésuite américain, d'une *tolerantia dynamique* qui nécessite de la part des laïcs une *participation à la correction*²³⁴ et à la *prière pour les pécheurs*²³⁵. J. Carola offre une image de l'Église qui est la *societas permixta*, elle est le lieu de la réconciliation puisqu'elle est le lieu de la *tolerantia*²³⁶. Il souligne, avec justesse, la protection de l'Unité de l'Église qui nécessite la *tolerantia* de ceux qui résistent à la correction²³⁷ ; de plus, chaque punition ecclésiastique, même l'excommunication,

doit garder l'aspect médicinal, à savoir pousser le pécheur à la conversion intérieure²³⁸. Le rassemblement des croyants doit créer l'atmosphère de *tolerantia* à l'intérieur de laquelle les fidèles corrigent le pécheur et le réconcilient par l'entremise de leurs prières²³⁹. Le fidèle laïc supporte le pécheur, car il a reçu – avec le clerc – le pouvoir de lier et délier les péchés²⁴⁰. La *tolerantia* devient un élément dynamique de l'unité salutaire de l'Église. Et elle forme *un composant nécessaire de la mission des laïcs pour la réconciliation*²⁴¹.

5. Les approches sociologiques de la problématique

Dans son étude de 2005, Jean-Marie Salamito attire l'attention sur les aspects psychologiques et sociaux de la controverse pélagienne²⁴². Il précise un point essentiel pour notre recherche : la liaison entre le fait de supporter des mauvais chrétiens dans l'Église et la conception augustinienne de l'Église liée à un christianisme de masse²⁴³. J.M. Salamito caractérise la fin du IV^{ème} et le début du V^{ème} siècle comme une époque où la christianisation de masse a troublé l'image de l'Église²⁴⁴. Le problème nouveau était *la coexistence*, dans la même Église, de *chrétiens aux mœurs fortement contrastées*²⁴⁵. L'esquisse de la méthode de *prévention* qu'Augustin a appliquée aux catéchumènes²⁴⁶, à savoir qu'il fallait les *exhorter par avance à ne pas se laisser influencer par les péchés manifestes de beaucoup de gens*, demande à être précisée. Quoique J.-M. Salamito se centre sur la polémique antipélagienne, on peut dire que l'élitisme des pélagiens²⁴⁷ n'est pas très éloigné du comportement donatiste, même si, à la différence des pélagiens²⁴⁸, les donatistes se sont séparés des pécheurs. J.-M. Salamito note avec justesse qu'Augustin oppose aux pélagiens, comme auparavant aux donatistes, une doctrine du mélange²⁴⁹. Les mauvais profitent de

la miséricorde divine et peuvent se convertir et les bons renforcent leur foi en supportant les mauvais²⁵⁰. Augustin nous apparaît, conclut J.-M. Salamito, comme *le théoricien de l'Église accueillant des foules hétérogènes*²⁵¹.

Quelques années plus tard (2010), J.-M. Salamito revient sur la question de la christianisation du monde antique²⁵². Il développe d'abord la notion de l'ambivalence d'une christianisation à la fois *glorieuse et décevante*. Sa réussite était une réussite partielle, l'Église renfermant bons et mauvais chrétiens²⁵³. Il explique ensuite la problématique de *l'appartenance à une Église de masse, où s'avère parfois difficile la cohabitation quotidienne* entre les bons et les mauvais chrétiens, et il souligne que le chrétien est invité à la patience et à accepter le mélange entre bons et mauvais dans l'Église²⁵⁴. Plusieurs de ses précieuses remarques historiques et sociologiques accompagneront nos analyses théologiques.

* * *

Au terme de ce rappel²⁵⁵ concernant des travaux contemporains sur des terrains plus ou moins proches de notre propre recherche, nous nous souvenons de l'aveu du jeune J. Ratzinger disant qu'écrire sur la pensée ecclésiologique d'Augustin est un risque ; il remarque qu'un jeune chercheur peut désespérer d'offrir du neuf sur Augustin²⁵⁶.

Les analyses montrent que les positions de départ des auteurs sont influencées par l'époque et les questions qui se posent. La force et la faiblesse de chaque étude analysée transparaissent dans les présupposés de chaque auteur, dans la méthodologie adoptée et dans le corpus restreint de textes analysés. Ces auteurs nous ont influencés, et le lecteur trouvera dans notre travail le prolongement, l'approfondissement des positions analysées dans le *status quaestionis*.

Notre démarche permet d'approfondir plusieurs acquis que les auteurs étudiés ont soulignés. Il nous paraît aussi utile de privilégier une étude « contextuelle » du rôle accordé par Augustin à la *tolerantia*. Nous avons fait le choix d'un *corpus* de textes bien identifié à étudier à l'intérieur du *corpus augustinien*. Pour savoir à qui Augustin s'adresse dans le texte et en fonction de quoi, je m'interrogerai régulièrement sur le contexte des textes analysés. Les études qui s'interrogent sur l'importance des *testimonia* scripturaires dans le développement de la pensée d'Augustin sont rares ; il nous a paru nécessaire d'être attentif aux textes des Écritures Saintes et de relever leur importance pour le thème étudié. Ces *testimonia* scripturaires montrent que l'Écriture divine « formate », pour ainsi dire, la *tolerantia* ecclésiale. Pour que l'étude soit équilibrée, il est enfin nécessaire d'analyser tout autant la théologie d'Augustin que les conséquences pastorales de ses positions théologiques.

Ce *status quaestionis* justifie la recherche que nous entamons, même si nous avons conscience de ne pas épuiser la question, mais simplement d'apporter une pierre à l'édifice.