

Le fondateur de Saint-Victor de Marseille : Jean Cassien

S'il ne s'agissait d'un genre littéraire désormais périmé, définitivement relégué dans l'arsenal de la vieille rhétorique, j'oserais tout uniment annoncer que je me propose ici de faire le panégyrique de Jean Cassien ou plutôt, puisque dans le diocèse de Marseille il nous est permis de l'invoquer sous ce nom, de saint Cassien. L'histoire de l'abbaye de Saint-Victor ne se limite pas en effet à un seul millénaire : elle ne commence pas en 966 ou 977 mais bien aux alentours de 420, peut-être pourrions-nous préciser au printemps 416, et la grande personnalité de son fondateur ouvre pour elle, dès ses premières années, une période de gloire.

Puis-je dessiner en quelques traits cette grande figure ? Cassien n'était pas un homme quelconque ; il nous venait de loin : le problème de son origine, si longtemps discutée — on a pu comparer cette controverse à celle qui concerne la patrie d'Homère — me paraît aujourd'hui résolu ; je ne vois pas du moins qu'on ait élevé d'objections aux conclusions de l'étude que je consacrais à ce sujet en 1945 ⁽¹⁾. Nous possédons sur son origine un témoignage, celui de Gennade de Marseille, historien sérieux, bien documenté, peu éloigné dans l'espace et le temps (prêtre marseillais, il écrivait son livre entre 467 et 480) ; son texte est d'établissement assuré, le sens obvie : *Cassianus, natione Scytha* ⁽²⁾, signifie qu'il était originaire de la province romaine de Scythie mineure, la Dobrogea actuelle, aux bouches du Danube, — c'était un Roumain, un Latin de cette province danubienne où a survécu jusqu'à nos jours la

1. « Jean Cassien à Marseille », *Revue du Moyen Age latin*, I (1945), p. 5-26.
2. Gennade, *De Viris illustribus*, c. 61.

latinité. De cette conclusion on ne peut plus guère douter depuis que nous avons retrouvé le nom même des siens, des *Cassiani*, gravé sur des inscriptions rupestres de Seremet dans la Dobrogea du Nord ⁽³⁾.

Destinée singulièrement complexe que la sienne ! Moine à Bethléem comme le sera après lui saint Jérôme (la Palestine attirait de toutes les régions de la chrétienté des âmes éprises de perfection), il fait de longs voyages en Egypte, — dans les années 380 et 390 —, terre natale du monachisme où il recueille de la bouche même de ses maîtres la sagesse traditionnelle des Pères du désert ; il séjourne notamment à Scète dans l'Wadi n-Natrûn (par suite des hasards de la phonétique, le nom copte de Shihèt, passant par le grec et le latin, a donné en français *Scète*), dans un milieu profondément influencé par l'enseignement origéniste d'Evagre le Pontique. Un peu plus tard, dans les années 398-403, nous le trouvons à Constantinople dans l'entourage de saint Jean Chrysostome, auprès de qui s'était réfugié comme lui, sans doute un peu avant lui, le groupe des Longs Frères, moines chassés d'Egypte par les contrecoups de la querelle anti-origéniste. Ordonné diacre par le grand patriarche (il ne sera prêtre qu'une fois établi à Marseille), il reste fidèle à son maître après l'exil de celui-ci : nous le voyons arriver à Rome dans l'été 405 porteur d'une lettre adressée au pape Innocent I^{er} par la partie du peuple et du clergé de Constantinople restée fidèle à saint Chrysostome ; il dut rentrer en Orient porteur d'une lettre d'encouragement adressée par le pape au petit troupeau éprouvé par l'exil de son pasteur ; il fut sans doute alors, comme d'autres, exilé en Palestine par le patriarche intrus Atticus ; il disparaît ensuite de l'histoire jusqu'à son arrivée à Marseille.

Pour expliquer celle-ci j'ai essayé, peut-être avec plus de hardiesse que d'assurance, de formuler une hypothèse : Peiresc avait lu dans les cryptes mêmes de Saint-Victor une épitaphe aujourd'hui disparue (espérons que les fouilles de Fernand Benoît nous la retrouveront) au nom d'un évêque Lazare, *papa Lazar(us)* sans doute l'évêque d'Aix de ce nom ordonné par Procule de Marseille et déposé en 412 par le pape Zosime : il était victime à la fois de sa compromission avec l'usurpateur Constantin III et des

3. « La patrie de Jean Cassien », *Mélanges G. de Jerphanion*, II (*Orientalia Christiana Periodica*, XVIII), 1947, p. 588-596.

rivalités entre les deux sièges de Marseille et d'Arles. Or ce Lazare se rendit en Palestine : c'est lui qui avec Héros d'Arles, autre victime de la crise de 412, dénonça Pélage aux évêques orientaux et provoqua la convocation du concile de Diospolis (décembre 415). Comme nous le retrouvons finalement enterré dans Saint-Victor même, j'ai supposé — encore une fois ce n'est là qu'une hypothèse — qu'il avait ramené Cassien avec lui, pour achever à ses côtés cette vie aventureuse. Si cette hypothèse était vérifiée, on pourrait, puisque Lazare disparaît de Palestine au moment où se réunit le concile de Diospolis et vue l'interruption de la navigation en hiver, dater du printemps 416 le retour des voyageurs, l'installation de Cassien à Marseille et donc la fondation de Saint-Victor.

A partir de ce moment Cassien rentre à nouveau dans la pleine lumière de l'histoire : la fondation de ce monastère lui ouvre une nouvelle carrière ; riche de toute l'expérience acquise en Orient, à Bethlèem, à Scète, à Constantinople, il rédige ses *Institutions Cénobitiques* (419-425) puis, publiées en trois séries, ses fameuses *Conférences avec les Pères du désert* (426-428) et enfin en 430, à la veille du concile d'Ephèse, son *De Incarnatione* ; il mourait sans doute bientôt après dans les premières années 430. Son activité ne fut pas d'ordre strictement littéraire : comme le montrent les dédicaces de ses livres (les *Institutions* sont dédiées à l'évêque Castor d'Apt, les *Concl. I-X* à son frère Léonce de Fréjus et à Helladius, évêque lui aussi, sans doute d'Arles ; les *Concl. XI-XII* aux deux grands moines de Lérins, Honorat et Eucher, futurs évêques d'Arles et de Lyon ; les *Concl. XVIII-XXIV* à des moines des îles d'Hyères), il était profondément inséré dans la vie des Eglises provençales et dans le mouvement monastique de cette région. Il nous apparaît comme le conseiller et le réformateur du monachisme provençal : celui-ci en effet avait commencé avant son arrivée (la fondation de Lérins remonte aux toutes premières années du cinquième siècle) et une lecture attentive des *Institutions* montre qu'elles ne sont pas seulement, comme l'annonce la préface, une adaptation des usages d'Egypte, de Palestine ou de Mésopotamie au milieu gaulois, mais qu'elles renferment aussi bien des critiques aux usages qui s'y étaient déjà établis ⁽⁴⁾.

4. *Instit.* Praef : 8, 9 ; II, 7, 1 ; III, 2 ; 5 ; 1 ; 6 ; IV, 12, 14 ; 16 ; 3 ; X, 23 ; XII, 28.

En second lieu, par ses livres, sans cesse relus et médités, Cassien a profondément modelé toute la spiritualité occidentale : son influence ne s'est pas limitée à son entourage, chronologique et géographique, immédiat, mais s'est étendue bien au-delà. Il suffit de rappeler la double mention que fait de lui la *Règle bénédictine* ; dans son dernier chapitre 73,5, saint Benoît présente sa *Règle* comme destinée avant tout aux débutants ; pour ceux qui veulent progresser plus avant, il renvoie son lecteur aux *Institutions* et aux *Conférences* de Cassien. Son chapitre 42,3 prescrit la lecture de ces mêmes Conférences, *conlationes*, *collationes*, après le léger repas du soir, et c'est ainsi que la langue française doit en définitive à Cassien, à travers saint Benoît, l'emploi du mot « collation » dans le sens de « repas léger » !

Pour rester dans les limites de sa vie terrestre, Cassien de Saint-Victor nous apparaît comme une autorité majeure dans les controverses théologiques de son époque : nous allons le voir relever le gant et s'en prendre à saint Augustin lui-même ; il sera consulté par le futur pape saint Léon, alors archidiacre de l'Eglise de Rome, sur les problèmes soulevés par Nestorius et Cyrille : c'est à sa demande qu'il rédigera son *De Incarnatione*. Comme l'écrivait Mgr Duchesne, dans ces dernières années de sa vie, Jean Cassien était considéré comme « l'oracle de la théologie occidentale » ⁽⁵⁾.

Il n'est pas question dans les limites de cette brève conférence d'examiner dans leur richesse tous les aspects de cette œuvre et de cette activité. La science d'ailleurs n'a pas dit son dernier mot là-dessus : par exemple cette dernière œuvre, trop dédaignée jusqu'ici, mériterait plus que les quelques pages, à la vérité déjà très significatives, que lui a consacrées notre collègue de Cambridge Owen Chadwick dans sa monographie de 1950 ⁽⁶⁾. Lorsqu'on connaîtra mieux les rapports complexes entre le pélagianisme et le milieu nestorien, ou pré-, ou pro-nestorien, d'Orient, la position de Cassien se comprendra mieux ; on l'a parfois accusé de mêler abusivement la critique du nestorianisme et le problème du pélagianisme : pourtant nous savons, par Marius Mercator ⁽⁷⁾ et

5. *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. III, p. 280.

6. O. Chadwick, *John Cassian, a Study in primitive Monasticism*, Cambridge 1950, p. 153-162.

7. Marius Mercator lui-même, ou, pour l'essentiel, le rédacteur de la *Collectio Palatina*, dans E. Schwartz, *A.C.O.*, t. I, vol. 5, p. 23-28, 173-176.

Photius ⁽⁸⁾ que Théodore de Mopsueste lui-même, le maître de Nestorius, avait consacré tout un ouvrage à la critique des *Dialogues* de saint Jérôme contre les pélagiens.

Mais je dois me contenter ici d'évoquer de façon globale ce qui me paraît l'essentiel de sa pensée. Cette pensée s'est exprimée dans une langue magnifique ; les traductions que viennent de publier Dom Pichery et le R.P. Guy dans la collection « Sources Chrétiennes » ⁽⁹⁾ sont en un sens excellentes, précises et claires — mais le français d'aujourd'hui, trop analytique, les a obligés à laisser échapper la majesté de ce latin sonore ; il eût fallu la langue périodique de Bossuet ou des grands jansénistes pour rendre justice à ce style si étudié. Ce beau latin exprime une pensée d'une singulière richesse, je dis bien *une* pensée, personnelle : les érudits modernes, trop uniquement en quête des questions d'origine, se sont laissés tromper par la modestie de rigueur avec laquelle Cassien, s'effaçant derrière ses informateurs, a voulu se présenter comme un simple expert ès choses d'Égypte. Mais non, modestie mise à part, il entrait dans cette présentation toute une part d'artifice littéraire : Cassien fait parler les Pères du désert — qu'il avait effectivement connus, mais vingt ou quarante ans plus tôt — comme Platon avait mis sa doctrine sur les lèvres de son maître Socrate. Il ne faut pas s'y tromper : c'est bien Cassien qui parle, qui exprime sa propre pensée, telle qu'il l'a élaborée à partir de toute son expérience. Une simple lecture suffit à faire sentir toute la différence qui existe entre ses *Conférences* aux termes si soigneusement pesés, chargés de doctrine et ces simples reportages que sont l'*Historia monachorum*, sur laquelle l'édition et la traduction du R.P. Festugière viennent d'attirer à nouveau l'attention, et l'*Histoire* dédiée au chambellan Lausus, l'*Histoire Lausiaque*, de l'évêque galate Palladius d'Helenopolis.

Tout n'est pas dit d'ailleurs sur les sources de cette doctrine de Cassien : je crois par exemple que des recherches en cours aboutiront à établir l'importance de l'influence de saint Jean Chrysostome sur l'ensemble de sa spiritualité, et non plus seulement sur sa christologie : c'est dans le *De Incarnatione* que Cassien a écrit :

8. *Bibliothèque*, cod. 177 (éd. R. Henry, t. II, p. 177-182).

9. Vol. 42 (1955), 54 (1958), 64 (1959) pour les *Conférences*, 109 (1965), pour les *Institutions cénobitiques*.

« Tout ce que j'écris, c'est lui qui me l'a enseigné », « *haec quae ego scripsi ille me docuit* » (10). Par contre on a depuis longtemps observé le silence remarquable de Cassien à l'égard de celui qui, de toute évidence, lui a fourni l'ossature de son enseignement, je veux dire le grand Evagre le Pontique. Son nom n'est jamais prononcé; s'il est cité c'est anonymement (11) — alors que Palladios en parle volontiers, s'honore d'avoir été son disciple. C'est que Cassien ne peut oublier la grande tempête qu'Epiphane, Jérôme et Théophile avaient déchainée contre l'origénisme, dont Evagre s'était fait le champion; son nom désormais était suspect...

Il ne s'agit pas là seulement de prudence tactique et s'il faut parler de *prudencia* c'est au sens profond, positif que le mot reçoit en théologie morale : Cassien ne se contente pas de voiler sa dépendance à l'égard d'Evagre mais il corrige, transpose, redresse sa doctrine. Un seul exemple suffira : jamais Cassien n'emploie le mot *apatheia*, si caractéristique pourtant de la spiritualité évagrienne (12); mais c'était un mot dangereux, ambigu, chargé de trop de résonances païennes, philosophiques, stoïciennes : Cassien préférera dire *puritas mentis* ou *cordis*, *immobilem tranquillitatem mentis*, et de façon générale préférera s'exprimer en termes d'origine biblique plutôt que philosophique. Il reste que l'enseignement d'Evagre, imprudence métaphysique mise à part, était précieux à recueillir : la tradition orientale d'ailleurs ne s'y est pas trompée qui a largement fait circuler ses œuvres ascétiques, quitte à les retoucher.

Il faudrait ici évoquer en quelques mots les caractères généraux de la doctrine spirituelle de Cassien que mon collègue et ami Jacques Fontaine a su si bien caractériser, en l'opposant à « une spiritualité fermée, hérissée de barrières et de préceptes » ; au contraire « la conception épurée de Cassien pour qui la contrition authentique est attachement au bien et désir de la vertu, ou espoir et désir du royaume des cieux » est « une spiritualité ouverte, fondée sur l'aspiration intérieure et sur l'amour de Dieu »... (13).

10. *De Incarn.* VII, 31, 6, P.L. 50, 270.

11. Ainsi, *Inst.* X, 1, l'enseignement d'Evagre sur le « démon de midi » est attribué à *nonnulli senium*...

12. J'ai plaisir à renvoyer à l'article synthétique, mais si complet, d'A. et Cl. Guillaumont. « Evagrius Ponticus » dans Th. Klauser, *Realexikon für Antike und Christentum*.

13. J. Fontaine, « Isidore de Séville, auteur "ascétique" : les énigmes des *Synonyma* », *Studi Medievali*, 3, VI, 1, 1965, p. 181.

Spiritualité monastique certes, qui apparaît d'abord comme une théorie de l'ascèse au sens le plus rigoureux du mot — théorie appuyée sur une riche expérience qui met en œuvre une psychologie fine et profonde : ainsi toute la seconde partie des *Institutions*, V-XII, destinée à combattre « les huit principaux vices », source principale de la doctrine aujourd'hui classique et recueillie par le catéchisme élémentaire des sept péchés capitaux (ils sont huit chez Cassien, car les Pères du désert, avec leur profonde connaissance du cœur humain, y ajoutaient l'*akèdeia*, ce que Cassien rend en latin par *anxietas siue taedium cordis* ; notre argot permet de le traduire d'un mot : c'est le « cafard »). Il s'agit là d'une ascèse véritablement chrétienne, pleine de santé, ordonnée comme à sa fin à un dépassement, une « extase » : l'expérience mystique.

Cet enseignement n'est pas seulement utile de nos jours pour un moine : comme l'a montré le succès même de la Collection « Sources Chrétiennes », ces vieux auteurs de l'Antiquité conservent une valeur permanente pour toute âme sincèrement éprise d'intériorité. Pour ne prendre qu'un exemple, nul ne peut relire sans profit les pages des *Conl.* IX et X consacrées à la prière, dont tout l'enseignement tourne autour du conseil de l'apôtre : il faut prier sans cesse. Le moine qui a conscience qu'il prie ne prie pas vraiment ; si l'on ne prie qu'au moment de prier, on n'est pas en mesure de prier réellement... Précurseur en cela des hésychastes, Cassien formule déjà la théorie de la prière *monologistos*, cette brève formule que l'on s'attache à répéter incessamment ; ce n'est pas encore la « prière de Jésus » mais — toujours la référence biblique ! — le verset du psaume 69,2, *Deus in adiutorium...*

Cet enseignement de caractère très précis est tout entier ordonné à la pratique, tourné vers l'efficacité. On en a tiré argument contre Cassien, jugé plus ascète que mystique, trop préoccupé de la sanctification personnelle, du progrès intérieur ; on ne le trouve pas assez extatique, ouvert à la sortie de soi, à la transcendance. Que son enseignement soit essentiellement consacré à cette lutte interminable contre le péché, à cette lente ascension vers une perfection toujours lointaine, la chose est évidente ; c'est que cet enseignement, comme celui de saint Benoît, est principalement formulé en vue des débutants : ici le logicien rappellera les dangers de l'*argumentum ex silentio* ; il ne faut pas juger de la pensée d'un homme d'après la lecture d'une œuvre qui ne se proposait qu'un

but limité : les traités ascétiques de Cassien sont pourtant tout autre chose qu'une *Somme théologique* ou une *Dogmatik* en plusieurs volumes, à la manière de saint Thomas ou de Karl Barth. Dans les pages pleines de finesse auxquelles j'ai déjà renvoyé, le professeur O. Chadwick a bien montré par exemple le complément qu'y apporte le *De Incarnatione*, où l'on aperçoit le rôle que jouait dans la méditation de Cassien la figure centrale du Christ incarné, du Christ crucifié ; si nous ne le possédions pas, on accuserait Cassien de ne connaître qu'une ascèse de type philosophique et non l'Évangile de la Croix.

Voilà qui nous amène à considérer la fameuse question : Cassien est-il pleinement orthodoxe, n'a-t-il pas été plus ou moins semi-pélagien ? On sait que la première traduction française de l'*Augustinus* de Jansénius porte en sous-titre : « Augustin ou la doctrine de saint Augustin... contre les pélagiens et les marseillais » — si bien que le nom de Marseille figure en bonne place dans les catalogues d'hérésies ! Mais replaçons-nous par la pensée dans ces années 420-430, si douloureusement agitées pour l'Occident traversé par les invasions barbares ; Marseille apparaissait alors comme un havre où accouraient de toutes parts les réfugiés : ce fut le cas de Salvien de Trèves, qui devait finir comme prêtre de Marseille ; le cas aussi de Paulin de Pella, petit-fils d'Ausone ; le cas enfin de Prosper d'Aquitaine, le disciple le plus littéralement fidèle, le plus enthousiaste de saint Augustin.

Ce serait le cas ici de rappeler le vieux proverbe : « Seigneur, gardez-moi de mes amis, de mes ennemis je m'en charge ! » Dans son enthousiasme, Prosper poussait à l'extrême les conséquences, je ne dirai pas de l'enseignement de saint Augustin, mais des formules les plus raides auxquelles la polémique et le génie pervers de Julien d'Eclane l'avaient réduit. Cette propagande suscita beaucoup de réserves dans les milieux monastiques, pas seulement mais particulièrement en Provence et naturellement à Marseille même où Prosper et Cassien se dressaient face à face.

Ces réticences s'expliquent facilement : on s'inquiétait tout naturellement dans ces milieux des conséquences pratiques qu'un esprit maladroit pouvait tirer de l'augustinianisme : à trop insister sur la prédestination personnelle et sur le caractère irrésistible de la grâce, n'allait-on pas encourager le découragement, la tiédeur,

tepor ? Le péril n'était pas imaginaire, comme le montrent les discussions soulevées en Afrique même parmi les moines d'Hadrumète (Sousse). C'est pour les calmer que saint Augustin publie en 427 son *De correptione et gratia*, dont les thèses jugées excessives provoquent la réaction de Cassien, qui place sa réplique sur les lèvres de l'abbé Chérémon de Theunesus — réplique qui à son tour suscite la duplique de Prosper, jusque-là resté très déférent : il n'hésite plus maintenant à s'en prendre directement au « Conférencier », *contra Collatorem*. La querelle est enclenchée, elle va durer près d'un siècle : il faudra toute l'autorité de saint Césaire d'Arles et le concile d'Orange en 529 pour y mettre fin.

Faut-il rendre Cassien responsable de cette hérésie, puisque hérésie il y a ? Lui aussi pouvait invoquer le proverbe : « Seigneur, de mes amis... » Le semi-pélagianisme, terme d'ailleurs malheureux ⁽¹⁴⁾, condamné à Orange est celui des Lériniens tardifs du type Fauste de Riez, à la théologie ossifiée, durcie et appauvrie par l'inculture (la décadence n'était pas un vain mot). Je ne prétends pas que tous les termes employés par Cassien dans cette *Conl. XIII* soient parfaits : mais y a-t-il, hormis le seul Grégoire de Nazianze, un seul des Pères de l'Eglise qui ne soit responsable de quelque hérésie matérielle ? Bien sûr, si, comme l'a fait Prosper, on extrait telle formule, en la séparant du contexte et de l'ensemble de l'œuvre, elle pourra apparaître grosse de périls. Oui, bien sûr, Cassien a introduit la notion équivoque de « commencement de la bonne volonté », *initium bonae uoluntatis*, qui est susceptible en effet de développements hérétiques : si ce « commencement » vient de nous seul, la grâce ne peut manquer de venir récompenser ce premier effort et ainsi de proche en proche le salut tout entier est finalement dû à ce seul et premier geste, il vient de l'homme et non plus de Dieu !

Mais pour comprendre la pensée d'un auteur il ne faut pas s'arrêter à une seule de ses formules ; il faut rapprocher, pour les éclairer les uns par les autres, tous les passages où apparaît l'expression contestée ; on s'aperçoit vite alors que Cassien nous dit formellement ailleurs que cet *initium uoluntatis bonae* « nous est

14. Terme malheureux, car nos « Marseillais » ne se rattachent nullement à Pélagie : ce sont simplement des anti-augustinien ; il n'a fait son apparition qu'au XVII^e siècle : v. E. Amann, *Dictionn. de Théol. cathol.*, t. XIV, 2, c. 1796.

accordé par le Seigneur qui nous l'inspire » — bien qu'il provienne uniquement de notre libre arbitre (*Conl. III*, 19). Mais surtout il faut être attentif au contexte : je voudrais pouvoir relire devant vous et commenter l'admirable page, *Conl. XIII*, 14, où Cassien compare la conduite de Dieu à une nourrice, *nutrix pia atque sollicita*, qui aide son petit enfant à marcher : « elle l'aide d'abord en le soutenant de sa main ; puis elle l'abandonne un instant ; s'il chancelle elle le soutient, *nutantem suscipit*, le relève s'il est tombé ou le retient dans sa chute ou encore le laisse tomber doucement pour le relever ensuite... » Le « commencement de la bonne volonté » s'apparente ici à ce que nos spirituels appellent l'occultation de la grâce.

Ainsi bien comprise, la doctrine de Cassien paraîtra plus raisonnable ; sans doute reste-t-elle anti-augustinienne et il y a à cela deux raisons. D'une part, et cela a souvent été souligné tant la chose est évidente, ses objections partent des préoccupations pratiques que nous avons évoquées, celles, dirait-on, d'un maître des novices : le moine ne doit pas s'abandonner à la grâce, mais travailler ; après tout, comme l'enseignait son maître Chrysostome ⁽¹⁵⁾, l'Évangile nous apprend que Dieu donne à qui demande, ouvre à qui frappe, se laisse trouver par qui le cherche... Mais il y a dans cette opposition quelque chose de plus profond, de plus essentiel que la seule crainte d'une paresse spirituelle.

Ce que Cassien oppose à ces novateurs que sont pour lui saint Augustin et ses disciples, c'est l'enseignement traditionnel de l'Église orientale au sein de laquelle il a été formé : l'enseignement de ses moralistes, qui bien entendu à l'égal d'Augustin combattent l'orgueil de celui qui voudrait se sauver en ne comptant que sur ses propres forces ; comme saint Augustin, Cassien aimera à citer les versets de l'Évangile ou de saint Paul, qui nous apprennent que tout en définitive vient de Dieu : « Sans moi vous ne pouvez rien », « Tout don excellent, toute grâce parfaite vient d'en haut et descend du Père des lumières », ou encore « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, comment pourrais-tu t'en glorifier ? » (*Conl. III*, 16). L'enseignement aussi de ses théologiens qui se refusent à ces analyses subtiles, peut-être trop subtiles et en un sens illusoire,

15. *Hom. in Gen. IV*, 1, P.G. 53, 39.

où la problématique acceptée de Pélage a conduit saint Augustin et l'Occident après lui : ils n'accepteraient pas volontiers de distinguer en Dieu volonté antécédente et volonté conséquente ! Non, comme les théologiens orthodoxes aiment à le répéter de nos jours ⁽¹⁶⁾, l'enseignement commun des Pères grecs se résume en un mot : la synergie. Dans l'œuvre du salut tout vient de Dieu, mais aussi rien ne se fait sans l'homme. C'est cela même que ne cesse de rappeler Cassien et il s'exprime dans des termes analogues : « *Et ita semper gratia Dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio.* » (Conl. XIII, 13) ; « *Et ita sunt haec quodammodo indiscrete permixta atque confusa.* » (*ibid.*, 11)... Entre Cassien et Augustin, entre l'Orient et l'Occident se manifeste ici une différence d'accent, de sensibilité (et pour les premiers d'abord, d'expérience) ; Cassien ne médite pas volontiers sur le petit nombre des élus, sur les ravages de la concupiscence, la déchéance d'Adam, mais il ne faudrait pas s'exagérer le fossé qui les sépare : ici aussi j'ai plaisir à me référer au jugement d'un historien aussi impartial que notre collègue britannique O. Chadwick, qui a noté très justement qu'entre Cassien et Augustin, en dépit des apparences, ce qui les unit l'emporte sur ce qui les sépare ⁽¹⁷⁾.

Ce que Cassien refuse, ce n'est pas saint Augustin tout entier, c'est l'augustinianisme, le système très particulier par lequel le vieil évêque d'Hippone a cru pouvoir fermer la bouche aux objections toujours renaissantes de Julien d'Eclane. Aussi bien est-ce là le jugement de l'Eglise qui s'est toujours tenue en retrait des positions les plus avancées de son grand Docteur. J'invoquerai pour l'établir un épisode souvent mal interprété de la querelle des années 427 et suivantes. Prosper et ses amis en appelèrent au Siège apostolique — lui qui avait tranché le problème pélagien — mais ils n'obtinrent du pape Célestin qu'une lettre datée du 15 mai 431, adressée *ad episcopos Galliarum* ; on la cite volontiers pour le bel éloge qu'elle renferme d'Augustin, de sa science qui l'a fait placer *inter magistros optimos*, mais s'il est absous de tout relent d'hérésie, la lettre — c'est un document bien romain par sa précision nuancée

16. M. Lot-Borodine, « La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CVI (1932), p. 541-552 ; J. Meyendorff, « Eph'hô (Rom. 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret », dans *Studia Patristica*, t. IV (*Texte und Untersuchungen...*, t. 79), p. 157-161.

17. O. Chadwick, *John Cassian*, p. 134 : « Perhaps the amount of agreement between them is more suprising than the disagreement ».

et son souci d'équilibre — se complète par une mise en garde à l'égard des novateurs, sévèrement condamnés. Or, comme je l'ai dit ailleurs ⁽¹⁸⁾, qui donc alors innovait, sinon Augustin lui-même ou du moins les augustiniens radicaux ? Et qui manifestait au contraire son attachement à la tradition, par son refus de trop s'avancer dans l'élucidation du mystère, sinon Cassien ? Et c'est par là en définitive que se manifeste dans ce qu'elle a d'essentiel la signification historique du message de Cassien : il a offert à l'Occident, repensé, clarifié par un cerveau latin, l'enseignement traditionnel le plus assuré de l'Eglise orientale, de saint Athanase aux Cappadociens et à saint Jean Chrysostome ; à l'heure œcuménique que vit en ce moment l'Eglise, c'est certainement son plus beau titre de gloire.

H.-I. MARROU.

18. *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, t. 1, Paris, 1963, p. 457.