Document generated on 10/12/2024 2:04 a.m.

Laval théologique et philosophique

# La grâce chez Augustin et dans l'augustinisme

Jean Laporte

Volume 55, Number 3, octobre 1999

Langage apophatique

URI: https://id.erudit.org/iderudit/401254ar
DOI: https://doi.org/10.7202/401254ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Laporte, J. (1999). La grâce chez Augustin et dans l'augustinisme. *Laval théologique et philosophique*, *55*(3), 425–444. https://doi.org/10.7202/401254ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1999

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

*Laval Théologique et Philosophique, 55, 3 (octobre 1999) : 425-444*

# LA GRÂCE CHEZ AUGUSTIN ET DANS L'AUGUSTINISME

**Jean Laporte**
Department of Theology
University of Notre Dame, Indiana

*RÉSUMÉ : L'article reprend l'exposé de la grâce chez Augustin, non de façon systématique et atemporelle comme on l'a souvent posée, mais en identifiant avec précision et en répondant avec Augustin successivement aux séries de questions de ses adversaires : Célestius, Pélage, Julien, Cassien et les moines semi-pélagiens. Augustin et ses adversaires parlent d'une idée très concrète de la grâce, comme elle ressort de l'Écriture et de l'expérience, mais déjà avec eux, et toujours depuis lors, la grâce devient une question systématique et abstraite, coupée de ses sources vives, finalement l'objet des querelles théologiques ultérieures qui entourent le jansénisme.*

*ABSTRACT : This article intends to set forth Augustine's teaching on grace, not in a systematic and atemporal way, as it is usually done, but with precise references to Augustine's successive answers to the questions and objections of his adversaries : Celestius, Pelagius, Julian, Cassian and the semi-pelagian monks. Augustine and his adversaries start with a very concrete idea of grace, as it stems from Scripture and from experience. But already then, and ever since, grace turns into an abstract and systematic question, severed from its vital sources, until it becomes the object of later quarrels around Jansenism.*

---

Face aux adversaires successifs de la grâce, Augustin se veut avant tout le défenseur de l'Écriture sainte. Après lui, l'augustinisme se détache de l'Écriture et poursuit sa théologie systématique. La grâce, une affaire concrète avec Augustin, tourne après lui à l'abstraction. Nous évoquerons l'expérience de la grâce d'après les premiers écrits d'Augustin, puis nous aborderons la controverse elle-même : la discussion des arguments de Célestius contre le baptême des enfants ; la discussion des arguments de Pélage contre la grâce ; la discussion des arguments de Julien contre la position d'Augustin sur le mariage et la concupiscence ; la discussion des arguments des semi-pélagiens contre la priorité de la grâce au commencement de la foi et dans la persévérance finale, et contre la prédestination. Nous parlerons enfin des « thèses augustiniennes » telles qu'elles sont formulées après Augustin, qui s'éloignent de l'Écriture et de l'expérience pour prendre des formes et soulever des problèmes propres à leur temps.

# L'EXPÉRIENCE DE LA GRÂCE CHEZ AUGUSTIN

Le *De catechizandis rudibus* (404) donne des exemples saisissants de la grâce concrète, détachés de toute spéculation théologique. Le catéchiste saura toucher le cœur de ses catéchumènes, et leur représentera comme charité de Dieu une terreur ou un avertissement du ciel qui les a portés à se faire chrétien. C'est là une sorte de miracle divin, à la suite duquel le catéchiste leur découvrira un miracle plus grand encore, la parole de Dieu adressée à l'humanité entière dans les Écritures, et propre à faire naître dans le cœur des fidèles le désir d'entrer dans la Jérusalem céleste.

L'*Épître à Simplicien* (395-396), où Augustin répond aux questions de son père dans la foi à Milan, est riche de ces grâces concrètes. La Loi est source de lumière, elle éclaire les yeux (de l'âme) ; elle est pleine de sainteté, elle convertit les âmes ; elle est spirituelle et réjouit le cœur au point de faire de la pratique de la justice, non plus une chose onéreuse, mais le bonheur de l'homme en quête de Dieu. L'homme commence à croire en Dieu, excité à la foi par un avertissement extérieur ou intérieur, appelé par une lumière secrète qui a éclairé son âme, ou par des signes extérieurs qui ont frappé ses sens. Les élus sont ceux qui ne ferment pas l'oreille à la voix de Dieu qui les appelle, et qui le fait de la manière qui convient à ceux qui entendent sa voix (ils sont *vocati congruenter*, « appelés de façon suffisante »). Cette voix intérieure est une inspiration et un don de la grâce divine. La divine providence pourvoit l'homme aussi de l'occasion qui excite et attire sa volonté à croire, comme dans le cas de la conversion de Paul. L'épître mentionne encore des songes envoyés de Dieu comme dans le cas du roi Nabuchodonosor, et des révélations extatiques, où l'esprit de l'homme est emporté hors des sens, par exemple dans la vision des animaux impurs de Pierre. Il arrive aussi que des hommes indignes de la vie éternelle et du royaume des cieux, tels que Balaam, soient gratifiés de quelques dons du Saint-Esprit, quoiqu'ils n'aient pas la charité.

Les *Soliloquia I* (386) traduisent le désir de Dieu qui animait Augustin lors de sa conversion en 386. C'est le témoignage le plus émouvant peut-être de la prière pour obtenir le don de la foi. En voici quelques sentences :

> Ordonnez ce que vous voudrez ; mais guérissez ou ouvrez mes oreilles afin que je puisse entendre vos paroles. Guérissez et ouvrez mes yeux pour que je puisse voir votre volonté. Éloignez de moi l'égarement de l'esprit afin que je puisse vous reconnaître ; enseignez les moyens que je dois prendre pour vous contempler, et j'espère alors pouvoir accomplir tout ce que vous commanderez [...]. Assez longtemps j'ai été le jouet des choses trompeuses [...]. Je frappe, ouvrez-moi votre porte, enseignez-moi comment on parvient jusqu'à vous [...]. Si c'est la foi qui vous découvre à ceux qui ont recours à vous, donnez-moi la foi ; si c'est la vertu, donnez-moi la vertu ; si c'est la science, donnez-moi la science. Augmentez en moi la foi, augmentez l'espérance ; augmentez la charité.

Les mêmes thèmes réapparaissent dans les *Confessions* (397-401). L'espace nous fait défaut pour égrener les perles de ce chapelet de la grâce. Augustin a bénéficié des lumières divines de la vérité, entendu la voix de Dieu au jardin de Milan à travers le chant de l'enfant et le message de Paul venus à propos. Il célèbre les miséricordes de Dieu qui l'ont retiré de ses mauvaises voies. Il a reçu des avertissements divins adressés extérieurement par l'Écriture, ou intérieurement dans sa conscience. Il a fait l'expé-

rience de la charité répandue par le Saint-Esprit dans nos cœurs, qui l'a embrasé d'amour. Il a connu l'extase dans la « vision d'Ostie », où, en méditant avec sa mère sur le bonheur du ciel, ils furent l'objet d'un soudain transport, d'une sorte de toucher de Dieu, d'un commencement de vie céleste.

Dans les traités suivants, et jusqu'à la fin de sa vie, Augustin, bien que plus rarement, rapporte des grâces concrètes du même genre : l'onction de l'Esprit Saint qui instruit au-dedans, éclaire et donne une charité qui bannit la crainte ; une délectation, ou plutôt deux délectations opposées, dont l'une est spirituelle ; la lumière du visage divin rejaillisant sur son image dans l'homme ; les exhortations extérieures et intérieures ; la puissance secrète de Dieu qui peut changer tout à coup les dispositions du cœur ; la volonté de l'homme préparée par les bonnes pensées que Dieu lui envoie ; les corrections enfin qui sont comme un fouet divin. L'Écriture sainte, en particulier saint Jean et saint Paul alimentent la théologie augustinienne de la « participation » à la lumière et à la vie divine, et Plotin en fournit la base philosophique.

## SOURCES DES ARGUMENTS THÉOLOGIQUES DE CÉLESTIUS

Quel est, relativement à la controverse qui nous occupe, l'arsenal scripturaire et théologique de Célestius. L'abbé A. Sage[1] nous apprend qu'à Carthage en 412, pour se défendre, Célestius s'était retranché derrière l'autorité de Rufin le Syrien, chez qui il semble avoir puisé ses arguments, à savoir : l'homme vient au monde avec une âme indemne de toute faute et avec un corps de condition mortelle comme celui d'Adam dans le paradis terrestre, car seule la mort spirituelle est la peine du péché, la mort physique nous étant naturelle. La pudeur, le travail pénible, les parturitions douloureuses ne proviennent pas du péché. Adam et Ève ont pris conscience de leur nudité simplement en passant de l'enfance à la puberté. Les épreuves de notre existence terrestre nous stimulent à une stoïque vigilance contre l'irruption du péché : Adam et Ève l'ont compris trop tard, mais après s'être repentis et avoir été pardonnés, ils se sont gardés de toute faute, et ont vécu dans la justice comme Abel, Énoch, Noé, et les autres saints de l'Ancien Testament. Étant justes de naissance, il leur aurait suffi de le vouloir pour le demeurer. L'Église admet les enfants au baptême, bien qu'ils soient sans péché. Rufin protestait véhémentement contre ceux qui condamnent les enfants morts sans baptême à la géhenne, car celle-ci n'a été préparée que pour les prévaricateurs.

Célestius reprend ces objections, toutes relatives à l'Écriture, et ce sont elles dans leur ensemble, et non la seule question du baptême des enfants, qui feront l'objet de la réponse d'Augustin dans une interprétation de l'Écriture que ce dernier veut sans biais. Le traité *In librum de gestibus Pelagii* (417) rapporte qu'à Diospolis on objecta à Pélage les articles suivants, comme étant enseignés par son disciple Célestius :

> [...] qu'Adam a été créé mortel, et que péchant ou ne péchant pas, il devait mourir ; que son péché n'a porté préjudice qu'à lui seul, sans atteindre le genre humain ; que la loi conduit au royaume du ciel, aussi bien que l'Évangile ; qu'avant l'arrivée du Christ, il y

1. A. SAGE, « Péché originel. Naissance d'un dogme », *REA*, 13, 3-4 (1967), p. 211-248. Le *Libellus fidei* de Rufin le Syrien se trouve dans PL 48, 449-488.

eut des hommes exempts de péché ; que les enfants naissent dans l'état où était Adam, avant la prévarication ; que la mort qui frappe le genre humain n'est point une conséquence de la mort ou du péché d'Adam, comme la résurrection des hommes n'est point une conséquence de la résurrection du Christ.

Augustin note que ces propositions avaient été dénoncées à Carthage. Il ajoute d'autres objections relatives à la « nouvelle hérésie », mais elles concernent particulièrement Pélage, et nous les retrouverons par la suite[2].

L'autre source est l'*Ambrosiaster*, un auteur inconnu écrivant à Rome dans les années 375-390, qui soutient des vues analogues[3].

## DISCUSSION DES ARGUMENTS DE CÉLESTIUS CONTRE LE BAPTÊME DES ENFANTS

On trouve la réfutation des arguments de Célestius par Augustin dans le traité *De peccatorum meritis et remissione* (411-412). Le livre I débute avec l'opinion de Célestius selon laquelle Adam a été créé mortel et que la mort est une loi de nature, non le châtiment d'une faute. Ce à quoi Augustin répond par Gn 2,17, « si vous mangez de ce fruit, vous mourrez de mort ». Au contraire de Célestius, Augustin affirme que la mort est la conséquence du péché, et que, si Adam n'avait pas péché, l'homme, sans être dépouillé de son corps, aurait revêtu le vêtement de l'immortalité et de l'incorruptibilité, se transformant en nature spirituelle (2 Co 5,2). Pour Augustin, Adam, créé non mortel, pouvait le demeurer s'il s'était maintenu dans sa condition première : le corps soumis à l'âme, et l'âme à Dieu. Le péché d'Adam entraîne la chute de l'âme et du corps, et celui-ci est désormais soumis à la souffrance et à la mort. Dans la résurrection, l'homme retrouve l'ordre de la création : l'âme est soumise à Dieu et vivifiée par lui, et le corps est vivifié à travers l'âme par la puissance du Saint-Esprit, ce pourquoi Paul l'appelle « corps spirituel ». Augustin estime que Célestius estompe la résurrection, puisqu'il conteste que la résurrection du Christ soit la cause de notre résurrection, comme il conteste que la mort corporelle soit causée par le péché. Seule, selon Augustin, la résurrection corporelle, entendue dans son sens littéral, est la résurrection proprement dite. Augustin affirme le réalisme de la résurrection dans le dernier livre de la *Cité de Dieu* et dans son commentaire du Credo dans l'*Enchiridion* 84-92. Il aime citer 1 Co 15,22 : « De même que tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront dans le Christ. » Tous aussi monteront au ciel avec lui, comme les membres de son corps, qui est l'Église.

Célestius n'admettait pas que le péché d'Adam ait nui à d'autres qu'à lui seul, que le préjudice en soit passé au genre humain tout entier, particulièrement aux enfants, et que le baptême des enfants soit destiné à la rémission des péchés. Pour Cé-

2. Voir aussi *De gratia Christi et de peccato originali*, livre II, 1-24, sur les confessions de Célestius à Rome. Il y est dit comment Pélage, qui s'était dégagé des attaques contre son disciple, partage en fait les positions de Célestius sur le péché originel.

3. Sur ses positions, on se référera simplement au livre magistral de G. de PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943, p. 88-143.

lestius, le péché ne peut se transmettre que par imitation, c'est-à-dire par un acte de la volonté et non par la propagation naturelle. Augustin répond avec Rm 5,12-21 : le péché et la mort sont entrés dans le monde par la faute d'un seul homme *en qui* (lit Augustin) tous ont péché, mais il se hâte d'ajouter : à plus forte raison régneront-ils dans la vie par le seul Jésus Christ. Augustin interprète *en qui* comme signifiant notre présence en Adam comme formant un seul homme avec lui, et la transmission du péché d'origine par la propagation naturelle.

Augustin s'étend sur le sort des enfants, que Célestius considère comme naissant sans péché dans l'état où Adam était avant la prévarication. Célestius s'indigne, comme Rufin le Syrien, qu'on les regarde comme condamnés à la géhenne s'ils meurent sans baptême. Il admet qu'il faille les baptiser pour qu'ils puissent entrer dans le royaume des cieux, mais ne leur refuse pas la jouissance de la vie éternelle s'ils meurent non baptisés. Célestius ajoute, semble-t-il, que les enfants sont éclairés aussitôt après leur naissance. Pour Augustin, les enfants ont besoin du baptême pour la rémission des péchés, ce qui dans leur cas veut dire le péché d'origine, hérité d'Adam selon Rm 5,12. Ils ont besoin du Médiateur, afin que purifiés et devenus membres du corps du Christ, ils soient vivants, guéris, délivrés, rachetés et éclairés, parce qu'ils sont morts à Dieu, malades, coupables, captifs dans les ténèbres du péché, d'où il faut les arracher. L'Écriture n'indique pas de place mitoyenne pour les enfants morts sans baptême, et ne leur promet pas la vie éternelle. C'est mauvaise charité que de les croire innocents et bien portants, et il convient de les arracher de la *massa damnata*, par la régénération du baptême. Pourquoi ces enfants ne sont-ils pas sauvés comme les autres, puisqu'ils n'ont pas vécu ? La réponse d'Augustin est celle de Paul : « Ô profondeur de la sagesse et de la science de Dieu ! » (Rm 11,33), et pourtant Dieu n'est pas injuste. Quant aux enfants baptisés, ils sont sauvés par la foi, comme l'Apôtre le prescrit, mais cette foi est exprimée par la bouche de leurs parents et par l'Église, notre mère à tous. Pour Augustin, il ne faut pas céder à une fausse indulgence pour trouver des solutions apaisantes, mais vaines, et il faut toujours revenir à la vérité de l'Écriture.

Augustin reconnaît dans les « misères » de l'enfance la preuve évidente de « je ne sais quel châtiment ». L'enfant a subi dans son origine la « morsure du serpent ». À travers les exorcismes, le rite du baptême atteste cette prise de possession par l'ennemi. Adam avait assez de force pour observer facilement le commandement, s'il l'avait voulu. L'enfant qui grandit doit s'opposer à la concupiscence, qui lui est laissée pour le combat après la purification et la régénération du baptême. La concupiscence est l'infirmité héritée d'Adam. Pour notre rédemption, le Médiateur, Dieu et homme à la fois, devait prendre notre nature telle qu'elle est, avec la souffrance, et offrir le sacrifice expiatoire, comme la loi le prescrit (Lv 4 ; cf. Mt 26,28, la Cène). Il ne devait pas prendre cependant la chair avec ses mauvais désirs, mais seulement la ressemblance de la chair de péché, particulièrement la souffrance, afin d'offrir un sacrifice agréable et de se faire notre Médecin.

Le livre II répond à l'affirmation de Célestius, selon laquelle, avant l'arrivée du Christ, il y eut des hommes exempts de péché ; autrement dit, son idée que la loi conduit au royaume du ciel, aussi bien que l'Évangile. Dans la *Lettre à Simplicien*,

Augustin avait déjà répondu que la loi révèle le péché, mais ne donne pas la force de le combattre, et qu'il faut pour cela le secours de Dieu. Augustin met en avant le cas de Zacharie et d'Élisabeth, justes devant Dieu, quoique Zacharie comme grand prêtre, offrît des sacrifices pour ses propres péchés, et les textes attestant que nous sommes pécheurs depuis l'origine (Jb 14,4 ; Ps 142,2 ; Ps 50,7 ; Ep 2,3[4]) ; enfin le renouvellement de l'homme intérieur (Ph 3,7 ; 3,12-15 ; 2 Tm 4,7 ; 2 Co 4,16).

Si l'homme peut être sans péché dans cette vie, ce ne peut être qu'avec le secours de Dieu. Mais existe-t-il un homme sans péché dans cette vie, Augustin le conteste, car même les saints de l'Ancien Testament, même Abel, Noé, Job ne se diraient pas sans péché. Pourquoi le juste n'engendrerait-il pas un juste ? Parce que les époux sont encore dans la chair quand ils engendrent, et sont soumis eux-mêmes à la concupiscence charnelle. La justice parfaite n'est qu'en espérance (Rm 8,23-25). Pour aimer Dieu, souverain bien et source de tout bien, il faut que son amour soit répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit (Rm 5,5). C'est Dieu qui opère le vouloir et le faire, selon qu'il lui plaît (Ph 2,13), Dieu qui donne le libre arbitre et la volonté, et la volonté est « préparée par le Seigneur » (Pr 8 : LXX). L'erreur de l'homme est de vouloir attribuer à sa propre volonté le bien qu'il possède, malgré 1 Co 4,7, « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'en faire gloire comme si tu ne l'avais pas reçu ? » L'action de grâces est le premier devoir de la piété envers Dieu, et la recherche de sa propre justice ou de son propre mérite par l'homme est une injure et une injustice à l'égard de Dieu.

Pour comprendre pourquoi, hormis Jésus Christ, nul n'a été, n'est ni ne sera sans péché, il faut remonter à l'origine du genre humain, à la condition d'Adam et Ève avant le péché, quand le corps était soumis à l'âme et l'âme à Dieu, et après le péché, lorsque la révolte de leurs membres contre la volonté plongea le genre humain avec eux dans l'esclavage et la honte de la chair. Le thème de la pudeur, des organes génitaux qui n'obéissent plus à la volonté comme le font les mains et les pieds, de la honte que cachent même les époux lorsqu'ils s'unissent, et que représentaient déjà les feuilles de figuier et les ceintures de peau de nos premiers parents, de la concupiscence comme première peine du péché, ne quittera plus Augustin, qui considéra toujours ces interprétations comme vérité biblique au sens littéral et plénier du mot : cette conviction dominera sa controverse avec Julien.

Le troisième livre répond à une dernière affirmation de Célestius : il est injuste d'attribuer à l'homme, et particulièrement à l'enfant, une faute qui lui est étrangère. Pour Augustin, la réponse est contenue dans Rm 5,12 : c'est le péché originel transmis au genre humain. La question de l'origine de l'âme interfère avec celle du péché originel, car Célestius et sans doute aussi Pélage affirment la création directe de l'âme par Dieu, ce qui la soustrait à la dépendance d'Adam et donc à sa peine. Seule

4. Jb 14,4 : « Quel est l'homme qui sera pur de toute souillure ? Personne, quand même sa vie n'aurait été que d'un jour » ; Ps 142,2 : « Nul parmi les vivants ne sera juste devant vous » ; Ps 50,6 : « J'ai été formé dans l'iniquité, et ma mère m'a conçu dans le péché » ; Ep 2,3 : « Nous avons tous été aussi autrefois dans les mêmes désordres, vivant selon nos passions charnelles [...], et, par la naissance naturelle, nous étions enfants de colère aussi bien que les autres. »

alors la chair serait punie par la mort entraînée par le péché. Augustin répond que, dès notre origine, nous contractons le péché dans notre chair, et que celle-ci devient une chair de péché. Mais Dieu vivifiera notre corps mortel (Rm 8,11), et, si tous meurent en Adam, tous revivront en Jésus Christ (1 Co 15,21 et 52). Enfin, et l'argument est concluant, on est obligé, selon l'institution chrétienne et ecclésiastique, de recevoir les sacrements pour compter au nombre des fidèles.

## DISCUSSION DE L'ARGUMENTATION DE PÉLAGE SUR LA NÉCESSITÉ DE LA GRÂCE

Réfuter Célestius, c'était en partie réfuter Pélage qui, de façon moins nette, soutenait les mêmes vues que son disciple[5] et puisait aux mêmes sources, quoique plutôt, semble-t-il à l'*Ambrosiaster*. Pour Pélage, comme pour Célestius, la question du péché originel n'appartient pas à la foi, et les avis des prêtres sont divisés à ce sujet. Mais avec Pélage, nous passons du problème du baptême des enfants, qui ne semble pas l'avoir beaucoup intéressé, au problème de la grâce et du libre arbitre. Dans son résumé de la nouvelle hérésie[6], après avoir mentionné les « erreurs » de Célestius, Augustin de toute évidence mentionne celles de Pélage :

> [...] que la grâce de Dieu ne nous est pas donnée pour chacun de nos actes, mais qu'elle réside dans notre libre arbitre, dans la loi et dans la doctrine ; que la grâce de Dieu nous est donnée selon nos mérites, et qu'en conséquence la grâce elle-même réside dans la volonté de l'homme ; qu'on ne peut pas être appelé enfant de Dieu, si l'on n'est pas complètement exempt de péché ; que l'oubli et l'ignorance ne sont pas coupables, puisqu'ils ne sont pas volontaires, mais inévitables ; qu'il n'y a point de libre arbitre, si le secours de Dieu est nécessaire ; que notre victoire ne vient pas du secours de Dieu, mais de notre libre arbitre ; enfin, que notre âme peut rester sans péché.

Le traité *De spiritu et littera* pose la question de la nécessité de la grâce. Ils disent — Augustin ne nomme pas Pélage, un saint homme, pour le ménager — que Dieu, en créant l'homme, lui a donné le libre arbitre, et que par ses préceptes il lui a enseigné comment il faut vivre. Ils disent que, sans le secours de Dieu et par la seule force de la volonté humaine, on peut atteindre à la perfection de la justice, ou faire au moins dans cette vie les progrès nécessaires pour y arriver. Augustin affirme que l'homme doit recevoir encore le Saint-Esprit, qui seul peut répandre dans son cœur une joie ineffable et lui faire aimer l'immuable et souverain bien, qui est Dieu lui-même. C'est la charité de Dieu répandue dans nos cœurs qui nous fait aimer le bien (Rm 5,5). Le libre arbitre, à lui seul, ne peut que conduire au péché.

Il faut reconnaître que Pélage, comme homme de Dieu et directeur spirituel, s'intéresse avant tout à la grâce concrète, comme nous avons vu Augustin le faire lui-même. La grâce selon Pélage, rapporte Augustin, consiste dans la doctrine, la révélation, la lumière qui ouvre les yeux du cœur, qui découvre les biens de la vie future, qui met à jour les embûches du démon. L'ineffable don de la grâce divine se répand

5. *De gratia Christi et de peccato originali*, II, 14-23.
6. *In librum de gestibus Pelagii*, 65.

en nous de multiples manières. Tout cela est exact, mais incomplet aux yeux d'Augustin : c'est la grâce par laquelle Dieu nous révèle ce que nous devons faire, mais non la grâce qui nous donne le pouvoir de faire le bien, et nous devons demander celle-ci par la prière.

Dans le *De spiritu et littera*, Augustin brode sur le thème de 2 Co 3,6 : « La lettre tue, mais l'Esprit vivifie. » Dans cette véritable anthologie de textes scripturaires, qui groupe de longs textes et une multitude de sentences brèves, Augustin s'appuie principalement sur l'épître aux Romains, dont il cite la plus grande partie. Notons 5,5 sur la charité donnée par le Saint-Esprit ; 8,29-30, le décret d'élection, qui correspond à l'itinéraire spirituel de l'homme du premier début à la fin dernière ; 5,20 à 6,7, notre baptême dans la mort du Christ, afin que nous vivions ensuite d'une vie nouvelle ; la circoncision du cœur 2,17-20 et 4,15 ; la loi qui donne la connaissance, mais non le remède du péché (3,20 à 27 ; 7,7) ; la justification gratuite par la foi, non par les œuvres (11,6) ; l'Évangile force de Dieu pour ceux qui croient, juifs et gentils, tandis que la colère de Dieu va à ceux qui, insensés et inexcusables, n'ont pas rendu grâces, mais ont dégradé l'idée de Dieu, et leur cœur a été endurci (1,21) ; « l'autre loi dans mes membres qui m'empêche, dit Paul, de faire le bien que je veux, mais me fait faire le mal que je ne veux pas, et qui me délivrera de ce corps de mort ? » (7,6-25) ; enfin la foi qui opère par l'amour avec lequel on commence à se plaire dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur.

Le Saint-Esprit est le doigt de Dieu qui grave la loi de charité dans nos cœurs, en vue de notre justification intérieure (2 Co 3,3). Ceci nous amène au thème de la nouvelle alliance selon Jérémie 31 (2 Co 3,16-18), dans laquelle nul n'aura besoin d'instruire son frère, parce que les enfants de la promesse, objet des choix divins par le Décret d'élection, seront instruits par Dieu, et la loi de crainte fera place à la loi d'amour. Cela se fera grâce à l'Incarnation du Verbe, afin que la justice de Dieu soit accomplie en nous et que nous ne marchions plus selon la chair, mais selon l'Esprit (Rm 8,3-4).

L'idée que les gentils (des païens convertis) fassent *naturellement* les œuvres de la loi amène Augustin à un point qui lui tient à cœur : réfuter l'optimisme de Pélage sur la puissance du libre arbitre, et blâmer son mépris pour la prière de demande, comme si l'homme n'avait pas un besoin crucial du secours de Dieu dans toute bonne pensée et bonne action, un point que Pélage dut admettre lui-même au concile de Diospolis. Les gentils font « naturellement » les œuvres de la loi, car la grâce répare l'image de Dieu, c'est-à-dire notre nature, comme le suggèrent Ps 40,5 : « Guérissez mon âme » ; et Ps 4,7 : « [...] la lumière de votre visage, qui se reflète sur nous », ainsi que l'œuvre salvatrice du Médiateur. En tant qu'incorporés à son corps par le baptême et vivifiés par le Saint-Esprit, le Christ nous entraînera avec lui dans sa montée vers le ciel (Rm 10,5-13). Par la charité reçue du Saint-Esprit, le libre arbitre est confirmé, car là où est l'Esprit est la liberté (2 Co 3,17-18), et d'esclaves du démon, nous devenons des affranchis de Jésus Christ, une « nation élue », un « peuple de prêtres » (2 P 2,8-10). Si Dieu livre parfois les hommes aux mauvais désirs de leur cœur, il ne les enferme pas pour autant dans la nécessité.

Pourquoi Dieu ne donne-t-il pas à tous cette volonté salutaire qui est un don de Dieu ? C'est que Dieu ne veut pas ôter à l'homme le libre arbitre et la couronne. C'est un don de Dieu, qu'il faut demander dans la foi et par la prière (Ep 2,8-10). Dans sa miséricorde, Dieu prodigue l'excitation extérieure par ses préceptes, et l'excitation intérieure. Pourquoi l'un en profite-t-il plutôt que l'autre ? Ô profondeur ! La mesure de la foi est accordée par Dieu à chacun, il ne faut pas chercher à en savoir plus long.

Le traité *De natura et gratia* réfute le *De natura* de Pélage, le premier ouvrage de celui-ci (à part « quelques feuilles » qui lui ont servi pour le traité précédent) qu'Augustin put lire, avec la *Lettre à la vierge Démétriade*. Pélage y fait appel à la générosité de la nature humaine, au risque d'exalter l'orgueil et de faire négliger la prière. La nature humaine, répond Augustin, innocente dans sa création primitive, est maintenant malade et a besoin du Médecin divin pour être guérie de ses infirmités. Le vice qui a obscurci ses privilèges naturels, vient du péché originel, et celui-ci a été commis par une volonté libre, c'est pourquoi la nature coupable mérite une juste punition. Tous ceux que la grâce divine n'a pas délivrés, pour une raison ou une autre, sont justement condamnés, parce qu'ils ne sont pas sans péché, les uns ayant le seul péché originel, les autres y ajoutant leurs propres péchés et s'y complaisant. Ils forment ensemble la *massa damnata*, et le nier c'est anéantir la croix du Christ qui est le remède du salut.

Pélage admet la nécessité de la prière pour obtenir le pardon, mais ne parle nulle part, dit Augustin, de prier pour obtenir la grâce de ne plus pécher. Il s'efforce de montrer que la nature n'a pas été viciée, que le péché n'est qu'un acte mauvais qui n'affecte pas la substance de l'âme, que les petits enfants « se portent bien », que les descendants d'Adam sont loin d'être plus faibles que lui, car ils accomplissent un plus grand nombre de préceptes, tandis que lui a négligé le seul qui lui fut donné. La conséquence immédiate du péché d'Adam, répond Augustin, fut la perte du pouvoir de la volonté sur son propre corps, et cette perte est à la fois péché et châtiment du péché (cf. Rm 1,21). Chez nous, c'est un fait évident par lui-même, et nous devons nous adresser au Médecin pour qu'il nous guérisse de nos maux et fasse que nous puissions marcher désormais d'un pas plus assuré. L'homme n'est pas puni pour une faute étrangère, mais il est victime d'une blessure qui est bien à lui, qu'il fait sienne, et dont il doit guérir. Dieu nous prévient par sa grâce pour nous guérir, et nous suit pour soutenir nos forces (Ps 58,1 ; Ps 32,6). Les saints de l'Ancien Testament eux-mêmes ne se seraient pas prétendus sans péché.

Augustin combat une objection : il n'y a pas de volonté s'il n'y a pas de liberté de la nécessité, ce qui suppose un pouvoir égal de pécher et de ne point pécher, pouvoir inaliénable puisqu'il appartient à l'essence de l'homme. Augustin répond que la volonté n'a pas nécessairement le pouvoir d'agir comme elle le voudrait, et que l'homme peut faire le mal qu'il veut, mais le bien seulement avec le secours de Dieu, car la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit (Ga 5,17 ; Mt 6 ; Rm 7,23). Les pélagiens attribuent tant de pouvoir à la volonté, que la piété n'a plus rien à demander, malgré Ps 142,2 : « [...] nul homme ne sera justifié devant toi ». Augustin cite le témoignage des anciens docteurs, et mentionne les moyens pratiques de la grâce :

rappeler, enseigner, consoler, exhorter, exaucer, réchauffer les cœurs, user de la crainte et de la récompense. Il faut se tourner vers le Seigneur : les préceptes ne sont pas difficiles avec la loi d'amour.

L'*Enchiridion* (421-422) expose le Credo et brièvement le Pater. Augustin parle d'abord des trois vertus de foi, d'espérance et de charité, puis il traite de la place du mal dans l'ordre universel et dans l'homme individuel. Le mal est privation de bien. De la nature bonne peuvent naître la bonne et la mauvaise volonté, et d'un mal peut éventuellement découler un bien. L'ignorance et la concupiscence sont les causes du mal, mais c'est le péché du premier homme qui a souillé toute la race, et l'a entraînée dans la mort et la damnation.

Le nombre des élus est connu de Dieu seul, qui appelle et qui règle toutes choses avec nombre, poids et mesure. Ce n'est pas au mérite de ses œuvres que cette partie de l'humanité doit sa régénération, ni à son libre arbitre : que peut être la liberté dans l'homme esclave du péché, sinon une liberté dans laquelle il se plaît à faire le mal ? La véritable liberté consiste dans la pieuse servitude, dans la joie de faire le bien. Pour empêcher les hommes de s'attribuer le mérite de la foi, il faut savoir que la foi est elle-même un don de Dieu, que les bonnes œuvres que nous accomplissons sont « préparées par Dieu » (Ep 2,9-10), que notre volonté elle-même est « préparée par Dieu » (Pr 8,35 : LXX), que rien ne sert de vouloir et de courir, si Dieu ne fait miséricorde (Rm 9,16).

Toute la masse du genre humain, née par la voie de la concupiscence charnelle, devait en naissant contracter le péché originel par propagation naturelle, un mode de transmission propre à la nature humaine, et étranger à la nature angélique, de sorte que la chute d'un seul ange ne pouvait entraîner tous les autres dans la même condamnation. Il nous fallait un Médiateur capable d'apaiser la colère de Dieu et de nous réconcilier avec lui par un sacrifice expiatoire approprié (Rm 5,10). Il fallait aussi que nous soyons « poussés par l'Esprit » (Rm 8,14). Le Christ, qui n'est pas né de la concupiscence, mais de la foi de sa mère, prit donc la ressemblance du péché pour nous guérir du péché au lieu simplement de le partager avec nous. Nous sommes justes « en lui », non par notre propre justice. Dans le baptême nous mourons au péché et renaissons à la vie nouvelle, sortant de l'eau comme Jésus Christ sortit du tombeau. Les enfants eux-mêmes meurent au péché, car ils sont baptisés dans la mort de Jésus, « ensevelis avec le Christ, morts au péché pour revivre en lui » (Rm 6,4-11). Le baptême nous associe dès la vie présente avec le Christ dans sa totalité, c'est-à-dire avec l'Église qui est son corps, et dont il est la tête.

Augustin se soucie du pardon des péchés après le baptême, car les mouvements déréglés de la chair demeurent en nous. Le remède est la pénitence, comme elle est réglée par les chefs de l'Église. Il faut faire pénitence, donner des aumônes, pratiquer la prière quotidienne du Pater, qui nous obtient le pardon des fautes quotidiennes. L'aumône consiste aussi à pardonner à nos ennemis, et à nous purifier nous-mêmes, car l'aumône n'est pas un prétexte pour demeurer impunément dans le péché. À propos de la gravité du péché, Augustin traite du sexe pratiqué en vue seulement de la volupté ; des procès ; des péchés qualifiés par l'Écriture ; du danger de la routine qui

fait paraître les fautes moins graves ; de la crainte de déplaire au monde ; de la baisse de la discipline ecclésiastique. Le péché irrémissible contre l'Esprit, dit Augustin, est de croire que l'Église n'a pas le pouvoir de remettre les péchés.

Augustin aborde ensuite la résurrection de la chair, d'une part celle des saints, d'autre part celle des damnés, qu'il entend de façon strictement littérale. Il souligne que les mérites de l'homme sont un don de Dieu : « une grâce ajoutée à une grâce précédente ». À propos de la volonté salvifique (1 Tm 2,4), il note que le mot « tous » peut avoir plusieurs sens, par exemple le genre humain tout entier, ou différentes espèces d'hommes. On sent le souci d'Augustin de concilier la volonté salvifique universelle de Dieu avec le petit nombre des élus et la prédestination.

## DISCUSSION DES PROPOS DE JULIEN SUR LA LIBIDO ET LE TRADUCIANISME

Dans son ouvrage en quatre livres *Contra duas epistolas pelagianorum*, adressé au pape Boniface, 419-420[7], Augustin énumère les sept « calomnies » de Julien contre les « catholiques » (livre I), et ses cinq louanges des pélagiens (livre IV). 1) Ces manichéens — entendons Augustin — affirment que le libre arbitre a été détruit par le péché d'Adam. *Réponse d'Augustin* : en défendant le libre arbitre, ils le ruinent, car ils mettent leur confiance en eux-mêmes plutôt que dans le Seigneur, et se glorifient en eux-mêmes et non en Dieu. 2) Le mariage n'a pas été établi par Dieu, mais l'union des sexes est une invention du démon. *Réponse* : elle aurait pu exister en paradis. 3) N'appelons pas diabolique l'union des sexes. *Réponse* : précisons, en vue de la procréation. 4) Les saints de l'Ancien Testament n'ont pas été délivrés du péché. *Réponse* : ils l'ont été par le sang du Rédempteur, l'unique médiateur. 5) Paul et les autres apôtres ont été souillés d'impureté. *Réponse* : Paul dit, « la loi est spirituelle, mais moi je suis charnel », et « je dois être délivré de ce corps de mort ». 6) Le Christ a été soumis au péché. *Réponse* : à la ressemblance seulement de la chair du péché. 7) Le baptême ne remet pas tous les péchés, mais il les « rase » seulement. *Réponse* : le baptême remet tous les péchés, originel et actuels, mais par la suite, il faut recourir au remède de la prière quotidienne et aux aumônes, parce que nous gardons l'infirmité de la chair.

Augustin parle ensuite des ceintures d'Adam et Ève sur leurs parties honteuses, et les rapporte à la révolte des membres contre la volonté. Il examine si la volupté aurait existé dans le paradis terrestre, et si les organes génitaux auraient obéi comme les autres à la volonté raisonnable. Les hommes sont bien l'ouvrage de Dieu, mais se trouvent sous la domination du démon comme pécheurs. L'Écriture montre que Dieu peut changer les cœurs, par exemple celui du roi Assuérus dans le livre d'Esther. Le baptême est nécessaire enfin pour les enfants, car tous les hommes ont besoin de la grâce, et l'Écriture ne connaît pas de lieu intermédiaire pour les enfants non baptisés.

7. La lettre de Julien et celle des 18 évêques italiens refusant de signer la *Tractoria* de Zozime contre les pélagiens.

D'après le livre IV, les cinq louanges des pélagiens sont : la créature, le mariage, la loi, le libre arbitre, les saints. Par les louanges qu'ils donnent à la créature et au mariage, les pélagiens, dit Augustin, s'efforcent de prouver qu'il n'y a pas de péché originel ; par celles qu'ils accordent à la loi et au libre arbitre, que la loi produit le mérite ; et par les louanges des saints, que leur vie a été exempte de péché et qu'ils n'avaient pas besoin de prier Dieu pour la rémission de leurs dettes.

Dans le *De nuptiis et concupiscentia* (418) contre Julien qui l'accuse de condamner le mariage, Augustin se propose de distinguer entre le bien du mariage et le mal de la concupiscence charnelle. La concupiscence de la chair n'est pas un bien du mariage, mais une passion impure appartenant au péché, et nécessairement attachée à la génération des enfants. La gloire du mariage est de tirer de ce mal quelque chose de bon, mais ce qui est pour les époux un sujet de honte, c'est de ne pouvoir accomplir ce bien sans ce mal. Ce péché toutefois n'est que véniel, n'allant pas contre le but essentiel du mariage. Mais celui qui naît de cette concupiscence charnelle naît pour le monde et non pour Dieu, et cela vaut aux enfants d'un saint et légitime mariage d'être des enfants de la colère. Ils naissent au contraire pour Dieu, quand ils sont régénérés par l'eau et l'Esprit. Que le péché originel, pardonné aux parents, passe à leurs enfants, est un fait, comme en témoignent les exorcismes et la renonciation au démon lors du baptême, les désirs déréglés et la honte attachés à la vie sexuelle, désordres déjà attestés lorsque nos premiers parents rougirent de leur nudité. Cette concupiscence est appelée péché, et est elle-même cause de péché lorsqu'elle est victorieuse ; c'est pourquoi elle imprime une souillure sur celui qui est engendré. Mais la grâce de Jésus Christ, en remettant tous ses péchés à celui qui est régénéré, ne permet pas que la concupiscence l'entraîne inéluctablement à sa perte, et il nous faut y résister.

La concupiscence de la chair demeure en ceux qui ont été baptisés comme la langueur après la guérison d'une maladie. Elle diminue en ceux qui font des progrès dans la piété et qui observent la continence, surtout à l'approche de la vieillesse. Elle devient au contraire plus ardente chez ceux qui s'y abandonnent avec une honteuse perversité, même dans un âge avancé. C'est elle qui fait dire à Paul : « Ce n'est pas moi qui agis, mais le péché qui habite en moi » (Rm 7,17). La guérison pleine et entière n'aura lieu qu'au jour de l'éternelle résurrection.

Dans le livre II, Augustin reproche à ses adversaires de paraître ignorer la foule des chrétiens qui accourent à l'église avec leurs enfants afin que le péché originel soit lavé en eux par la régénération de la seconde naissance. Julien se montre disciple de Célestius et de Pélage, lorsqu'il prétend que « les enfants se portent bien », comme si Jésus Christ n'avait rien à guérir en eux. Julien, note Augustin, se garde bien de nommer la concupiscence lorsqu'il loue le désir de la nature (la libido). Ce n'est pas la nature humaine, observe Augustin, mais sa corruption. La concupiscence de la chair et du sang, note ironiquement Augustin, a pour vous tant de charmes que vous vous en parez comme d'une couronne de roses cueillies dans le paradis. La vérité est que la nature, créée pure en Adam, et corrompue en lui, s'est communiquée de telle sorte à tous les hommes, que rien ne peut les délivrer de cette contagion, si ce n'est la grâce de Notre Seigneur Jésus Christ. La peine du péché, la plaie qu'il a laissée, le

foyer où il s'allume, c'est la loi qui combat dans nos membres contre la loi de l'esprit. Cette révolte, qui est en nous contre nous-mêmes, est le juste châtiment de notre désobéissance. Voilà ce qui fait notre honte et notre honte méritée.

Julien pense, au contraire, que cette union où l'homme et la femme s'embrassent avec chaleur, avec plaisir et avec effusion, est louable en son genre, et que le péché originel n'est qu'une fiction de l'esprit d'Augustin. L'unique intention des pélagiens en exaltant l'œuvre de Dieu dans la création de l'homme, selon Augustin, est de faire croire aux cœurs simples que le Sauveur n'est pas nécessaire aux enfants. Que Julien admette donc le péché originel, et qu'il n'empêche pas les petits enfants de venir à Jésus Christ pour être sauvés ! Julien prétend que dans l'enfant il n'y a que la nature, non la volonté, mais Augustin répond qu'il y a aussi le vice, qui par un seul homme a passé à tous les hommes (Rm 5,12). Pourquoi un enfant de huit jours, n'ayant aucun péché qui lui fût propre, pouvait-il être condamné par la loi de Moïse pour n'avoir pas reçu la circoncision, si le péché originel ne l'avait placé sous le coup de cette condamnation ? Il faut donc reconnaître dans les enfants quelque chose qui propage en eux la mort et la condamnation dont ils sont justement punis. La concupiscence est une plaie que la nature a reçue du péché, et ce péché a corrompu la nature tout entière jusque dans sa source et son origine.

D'après le livre IV, Julien pense que l'homme commence lui-même sans la grâce ce que la grâce ne fait que perfectionner, et que l'homme est porté au bien par la générosité de son cœur. Augustin insiste sur Pr 8 (LXX), « c'est Dieu qui prépare la bonne volonté », une référence qui reviendra souvent par la suite. Augustin critique les soi-disant vertus des païens que Julien exalte comme preuve de l'intégrité de la nature humaine. D'après Augustin, on peut même considérer ces vertus et les actions qu'elles inspirent comme péché parce qu'elles ne sont pas orientées vers Dieu, le souverain bien et la fin de notre activité.

Dans le livre V, Augustin soutient une idée qui paraît étrange à Julien, savoir que la concupiscence de la chair compte parmi les péchés qui sont la peine d'autres péchés. On peut en dire autant, répond Augustin, de l'endurcissement du cœur du roi, et déjà de la peine du péché originel qui est le châtiment de la désobéissance envers Dieu. Augustin s'étend sur le Décret d'élection et le petit nombre des élus (2 Tm 1,9 ; Ep 1,4-5 ; Rm 8,28-30). Ce sont ceux que Dieu a appelés par sa sainte vocation, non à cause de leurs œuvres, mais par le décret de sa volonté et par la grâce qui nous a été communiquée en Jésus Christ avant tous les siècles. Ceux que Dieu, dans la *massa damnata*, a destinés à être des vases de colère, viennent au monde pour l'utilité et l'avertissement des élus. Par un jugement qui n'a rien d'injuste, mais qui est une affaire de miséricorde dans le choix de quelques-uns, certains sont privilégiés et non les autres, mais pourquoi ceux-là précisément ? Ô profondeur !

Dans l'*Opus imperfectum contra Julianum* (428-430), Augustin se défend d'être un manichéen et un traducéen, car il n'a pas pris position sur l'origine de l'âme. Peu importe l'origine de l'âme, avait-il dit déjà dans le *Contra Julianum* V,5, il vaut mieux s'occuper de son salut futur. Mais il faut savoir qu'un joug pesant pèse sur les enfants d'après *Ecclésiastique* 40,1, et que les misères de l'enfance sont la peine du

péché originel. Selon Julien, le libre arbitre est une liberté d'indifférence, d'après laquelle on peut faire le bien et commettre le péché sans y être contraint par aucune nécessité intérieure. Augustin remet les choses en place en rappelant que « Dieu prépare la volonté » de l'homme en vue de délivrance du péché et de la régénération baptismale ; que les charmes de la charité donnée par le Saint-Esprit l'emportent sur les charmes du péché (*delectatio peccati*) ; que l'homme gémit sous la tyrannie de la concupiscence en attendant l'adoption des enfants de Dieu et la rédemption de son corps.

## DISCUSSION DES ARGUMENTS DES SEMI-PÉLAGIENS

En 425 Augustin est confronté au dernier soubresaut de la crise pélagienne, peut-être le plus profond par sa signification, le « semi-pélagianisme ». La question n'est plus le baptême des enfants ni le péché originel, contre Célestius, ni la corruption et la restauration de la nature humaine et du libre arbitre, contre Pélage, ni le mariage et la concupiscence, contre Julien. Mais Augustin trouve de nouveaux adversaires parmi les moines d'Hadrumète en Tunisie et de Marseille en Provence, qui sont surpris et scandalisés par ses positions pessimistes sur le pouvoir apparemment tyrannique de la grâce, à laquelle ils estiment qu'il concède trop, et sur le petit nombre des élus et la rigidité de la prédestination. Ils ont lu l'épître d'Augustin au prêtre Sixte de Rome, le futur pape Sixte (*ep.* 194), qui les a bouleversés et indignés. Augustin répond avec son traité *De gratia et liberi arbitrio* (425), adressé à Valentin, supérieur du monastère d'Hadrumète, par des lettres à ce même Valentin (426), à Vital de Carthage (*ep.* 217, en 427), à Prosper de Marseille en 428 (*ep.* 225), et à Hilaire d'Arles en 429 (*ep.* 226), et par trois courts, mais importants traités : *De correptione et gratia* (426), *De praedestinatione* et *De dono perseverantiae* (429).

Les questions soulevées sont celles de la place de la grâce dans le mérite, dans le commencement de la foi et dans la persévérance finale. C'est le problème épineux de la prédestination, et l'utilité de la correction des supérieurs, s'il faut admettre que la destinée est fixée d'avance. Le grand auteur monastique, Cassien, représente la position semi-pélagienne sur le mérite, au niveau de la pensée réfléchie et à partir de sa longue expérience de la vie monastique. Commençons avec lui. Il s'agit de sa *Conférence XIII*, écrite vers 420. Il se réfère, comme Augustin et Pélage lui-même, à ce que j'ai appelé la grâce concrète : inspirations d'en haut, soins octroyés par Dieu, bonnes pensées et occasions de bien, exhortations divines. Mais l'accent est mis sur l'effort humain, au moins comme un appel de grâce. Il dit :

> Lorsque Dieu voit notre volonté de se tourner vers le bien, il court à notre rencontre, nous dirige, nous conforte. Aperçoit-il, au contraire, de la résistance ou de la tiédeur, il adresse à notre cœur des exhortations salutaires, qui renouvellent ou forment en nous la bonne volonté. Non seulement il nous inspire de saints désirs ; mais il nous prépare les occasions de revenir à la vie et les circonstances favorables pour bien agir. Les Saintes Écritures affirment à la fois la grâce de Dieu et notre liberté, parce que l'homme peut s'élever parfois et de son propre mouvement au désir de la vertu, mais qu'il a toujours besoin d'être aidé par le Seigneur. Grâce et liberté se mêlent, et certains se demandent si c'est parce que nous montrons un commencement de bonne volonté ; ou si c'est parce qu'il a pitié de

> nous, que nous arrivons à un commencement de bonne volonté. Bon nombre s'attachent à l'une ou à l'autre alternative ; et, dépassant dans leurs affirmations la juste mesure, se prennent en des erreurs différentes et contraires l'une à l'autre. La grâce et le libre arbitre semblent s'opposer, et pourtant ils s'accordent. La piété nous fait un devoir de les admettre tous les deux. Enlever à l'homme, soit l'un, soit l'autre, serait abandonner la règle de l'Église. Il ne faut pas croire que Dieu ait fait l'homme tel qu'il ne veuille ni ne puisse jamais faire le bien. Gardons-nous donc bien de rapporter au Seigneur tous les mérites des saints, de telle manière que nous ne portions au compte de la nature humaine que ce qui est mauvais et pervers. Toute âme possède naturellement des semences de vertus, déposées en elle par le bienfait du Créateur [...].

Cassien compare la grâce divine à la mère soutenant son enfant dans ses premiers pas, et le laissant aller par lui-même, ramper d'abord, tomber et se relever, puis porter des charges comme jeune garçon. Cassien conclut qu'il est malsonnant de dire que la grâce soit dispensée à chacun selon son mérite, mais qu'il vaut mieux dire que la grâce de Dieu se fait débordante, et que diverses et innombrables sont les voies par où Dieu procure le salut du genre humain. En tant qu'il nous appelle le premier et nous attire au salut à notre insu et sans notre aveu, il est protecteur et sauveur. En tant qu'il vient en aide à nos efforts, nous accueille et nous protège, lorsque nous recourons à lui, il mérite les noms de soutien et de refuge.

Dans le *De gratia et liberi arbitrio* (425) à l'intention des moines d'Hadrumète, Augustin répond à la question principale, telle que l'expose Cassien : celle du mérite, ou la façon de concilier la grâce et le libre arbitre. Il ne s'agit plus comme auparavant de montrer comment la grâce restaure la nature déchue et établit le libre arbitre dans sa capacité de faire le bien. En fait Cassien partage la vertu du mérite entre la grâce et le libre arbitre, et soutient l'idée d'un concours dans le sens d'un partage entre Dieu et l'homme, concours qui est le souci permanent des moines luttant en vue de la couronne de perfection. Leur logique est toute simple, c'est le couple mérite-récompense : le mérite est notre œuvre, et la récompense vient de Dieu. Ils tâchent, dit Augustin, par tous les moyens possibles, de faire croire que la grâce nous est donnée en récompense de nos mérites. Ils interprètent Za 1,3, « Tournez-vous vers moi, et je me tournerai vers vous », comme si nous tourner vers Dieu dépendait de notre volonté, tandis que pour Dieu se tourner vers nous indiquerait l'effet de sa grâce pour soutenir une bonne volonté déjà acquise.

Augustin répond avec l'aide de Paul (1 Co 15,10) : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce à mon égard n'a pas été stérile ; bien au contraire, j'ai travaillé plus qu'eux tous. » Mais Paul précise : « [...] non pas moi, à la vérité, mais la grâce de Dieu qui est avec moi ». Quant à 2 Tm 4,6, « j'ai achevé ma course, reste la couronne », il s'agit de la vie éternelle, récompense de nos mérites : Dieu ne les couronne pas comme des mérites venant de nous, mais comme ses propres dons. Ces bonnes œuvres seraient nulles, si elles n'avaient pas été précédées de bonnes pensées. Or « nous ne sommes pas capables d'avoir de nous-mêmes aucune bonne pensée, mais c'est Dieu qui nous en rend capables » (2 Co 3,5), Dieu qui « prépare la volonté » (Pr 8 : LXX), et qui « opère en nous le vouloir et le faire » (Ph 2,13). C'est donc la grâce qui permet d'accomplir la loi, et par elle la volonté mauvaise de l'homme devient bonne et assez puissante pour accomplir tous les com-

mandements qu'elle voudra (*Ecclésiastique* 15 : LXX). Avec la charité que le Saint-Esprit répand dans nos cœurs, le fardeau même de la souffrance devient léger (Rm 8,39). Un commencement d'amour venu de Dieu incite l'homme à chercher et demander l'accroissement de force pour accomplir ce qui lui est commandé. Les volontés de l'homme sont tellement dans la main de Dieu qu'il les fait incliner où il veut, même les cœurs des méchants. Les bonnes œuvres sont donc à la fois un don de Dieu et un acte du libre arbitre, et cela n'implique aucune contradiction. On doit défendre la liberté de la volonté humaine en la soumettant à la grâce de Dieu, non en l'opposant à cette grâce.

Mais la dispute ne se tient pas sur un plan purement théorique. Il y a des dissensions dans la communauté d'Hadrumète. Certains moines demandent à quoi serviraient les préceptes divins, s'ils n'avaient pas la liberté de volonté pour les accomplir et parvenir aux récompenses promises, et ils cherchent des excuses en rejetant leurs fautes sur Dieu même, malgré Jc 1,13 : « [...] que nul ne dise, lorsqu'il est tenté, que c'est Dieu qui le tente ». Leur agressivité — plutôt sans doute leur inquiétude et leur confusion — les pousse à contester la correction imposée par les supérieurs : à quoi bon nous prêcher, nous ordonner d'éviter le mal et de faire le bien, si ce n'est pas nous qui faisons cela, mais si c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire ? Que nos supérieurs nous ordonnent seulement ce que nous devons faire, et qu'ils prient pour nous afin que nous le fassions ; mais qu'ils n'aient recours ni à la correction, ni aux réprimandes, si nous ne le faisons pas. Est-ce par ma faute si je n'ai pas ce que je n'ai pas reçu de Dieu ? Augustin n'a pas de peine à montrer l'utilité de la correction, lorsqu'elle est accompagnée de prière et de charité, en soulignant que c'est Dieu seul qui la rend efficace.

Le traité *De correptione et gratia* soulève le problème de la prédestination, une objection majeure des moines : si les enjeux sont faits de toute éternité, à quoi bon se donner de la peine ? Ils demandent pourquoi le don de la persévérance ne serait pas accordé à tous, pourquoi des fidèles que Dieu a régénérés, auxquels il a donné la foi et la charité, s'en trouvent privés, tandis que d'autres éloignés de lui seront sauvés. Augustin ne le sait pas, et dit : « Ô profondeur ! » C'est le mystère des jugements divins (Rm 11,33). Il se réfère au Décret d'élection (Rm 8,28-30) : « Tout contribue au bien de ceux qu'il aime, qui sont ses élus selon son libre dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils afin qu'il soit premier né d'une multitude de frères. Or ceux qu'il prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. » Dieu connaît ceux qui sont à lui (2 Tm 2,19). Ceux qui n'ont pas persévéré n'étaient pas des nôtres (1 Jn 2,19). « Nul ne vient à moi si mon Père ne l'attire » (Jn 6,44). La parole « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2,4) signifie que Dieu nous demande de vouloir que tous les hommes soient sauvés, mais non qu'ils le sont nécessairement. Seuls ceux qui sont prédestinés seront sauvés et appartiennent au petit nombre des élus, car Dieu ne refuse jamais le don de la persévérance à ses véritables enfants qu'il a prédestinés.

Prescience et prédestination sont souvent prises l'une pour l'autre, mais seule la prédestination est applicable aux saints, en vertu de la fermeté de la promesse divine

qu'elle comporte. Les autres restent dans la *massa damnata*, et servent seulement à montrer aux prédestinés combien eux-mêmes doivent rendre grâces de l'avantage qu'ils ont reçu. La promesse à Abraham comporte cette fermeté, et la prédestination de Jésus à être le Fils de Dieu en puissance, selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts (Rom 1,2-4), est le meilleur exemple de prédestination. De même que Jésus a été prédestiné pour être notre chef, la tête de son corps qui est l'Église, de même nombre d'entre nous sont prédestinés comme étant ses membres. La meilleure raison de penser que nous pouvons appartenir au nombre des prédestinés est précisément de se reconnaître membres du Christ.

Adam avait-il reçu le don de la persévérance ? Augustin répond qu'il jouissait du privilège d'être affranchi du désordre de la volonté, et que sa volonté était assez forte par elle-même pour que Dieu abandonnât à un être si bon et auquel il était aussi facile de faire le bien, la liberté de persévérer. Dieu prévoyait, il est vrai, le mal qu'Adam ferait un jour. Il le prévoyait, mais il ne l'y forçait point ; il savait aussi le bien que sa divine justice pourrait tirer de ce mal (« *O felix culpa* [...] »). Il fallait surtout montrer par cet exemple qu'il ne faut pas se glorifier en soi-même, mais dans le Seigneur (2 Co 10,17).

Les moines revendiquent comme nôtres la foi qui est notre assentiment à la parole divine, source de la promesse, et la persévérance finale qui emporte notre couronne. Mais la foi est elle-même, répond Augustin, l'effet de la prédestination qui prépare à la grâce. Et si l'on n'est pas certain de son propre salut, pourquoi ne pas se confier à Dieu, dans lequel notre foi, notre espérance et notre charité deviennent fermes et inébranlables ? Si la vocation dans le cas du défaut de persévérance est déjà une grâce entraînant foi et vertu, toutes éphémères qu'elles soient, la « vocation selon le Décret » (Rm 8,28-30 et Ep 1,4-5) justifie le croyant avant même qu'il naisse, et contient de façon efficace sa persévérance finale. Elle lui assure la gloire céleste sans que celle-ci puisse être perdue, quand bien même il aurait connu des périodes de péché dans sa vie terrestre. La raison en est l'élection : il est « élu selon le Décret », de toute éternité.

Personne ne peut dire : j'ai mérité cette vocation parce que j'ai cru ; car c'est la miséricorde de Dieu qui l'a prévenu, en l'appelant de manière à ce qu'il accepte de croire. De plus, il est absurde de penser, dans le cas d'un enfant mort sans baptême, que Dieu l'aurait jugé d'après les actes qu'il aurait faits s'il avait vécu. Le commencement de la foi est un pur don de Dieu. C'est Dieu qui incline le cœur de l'homme et prépare sa volonté (Ps 98,36 ; Pr 8 : LXX). C'est Dieu qui inspire à l'homme de pieuses et salutaires pensées, produisant en lui la foi qui opère par l'amour (2 Co 3,5 ; Ga 5,6). Et le dernier acte de la vie, qui marque la persévérance finale, est lui-même à la fois l'œuvre du libre arbitre et de la grâce qui inspire celui-ci.

Mais, disent les adversaires, la prédestination telle qu'on la définit est nuisible à l'utilité de la prédication, parce qu'elle entraîne au désespoir, étant donné surtout le petit nombre des élus. Un moine d'Augustin a quitté le couvent en disant : « Quel que je sois présentement, je serai tel que Dieu a prévu que je sois un jour. » On trouve également des personnes qui s'abstiennent de prier, ou qui prient avec tiédeur, parce

que Jésus a dit que Dieu savait ce qui nous est nécessaire. Augustin affirme au contraire qu'il faut enseigner la vérité de la prédestination telle que les saintes Écritures nous l'enseignent. Loin de ralentir le zèle de l'homme vertueux, le sentiment qu'il est prédestiné le fortifie dans la vertu et l'empêche de s'enorgueillir. Mais il faut prêcher la prédestination de façon à ne pas la rendre odieuse, éviter d'en parler imprudemment à la multitude de manière telle que ceux qui nous écoutent s'en fassent personnellement l'application. Pourquoi ne pas leur dire plutôt : s'il s'en trouve parmi vous qui n'ont pas encore été appelés, prions pour qu'ils le soient ; et, courez de telle sorte que vous remportiez le prix. Augustin recommande de demander tous les jours dans nos prières la persévérance dans la soumission à ses saintes lois, et de croire, en accomplissant cet acte de piété, que nous sommes du nombre des élus, enfin de ne pas désespérer de nous-mêmes. C'est le Saint-Esprit qui demande pour nous et qui gémit dans nos cœurs. Et nous sommes les membres du Christ dont nous partageons la dignité de Fils de Dieu.

Le livre de Prosper d'Aquitaine contre Cassien, *De gratia et liberi arbitrio liber contra collatorem* (Vivès, vol. 32, p. 729-772), écrit à Marseille en 433, pour la défense de la théologie d'Augustin que critique Cassien dans sa *Conférence XIII*, illustre bien la détermination d'Augustin et de son apologiste d'écarter tout compromis dans la théologie de la grâce et de rapporter à Dieu tout bien, les bonnes œuvres, le commencement de la foi et la persévérance finale. Faire la part de l'homme dans le concours et le partage avec Dieu, c'est attribuer le second rôle à Dieu et être pélagien. Avec Dieu, on ne coupe pas la poire en deux. Il fallait que ce soit affirmé et inscrit pour toujours dans la théologie de la grâce. Prosper extrait douze propositions de Cassien qu'il considère comme erronées, et donne la vérité augustinienne correspondante. En fait, il aborde Cassien négativement, avec l'esprit d'un inquisiteur, et passe jugement sur la position de Cassien en prenant comme règle les thèses augustiniennes. Il ne comprend pas Cassien et sa notion toute concrète de la grâce, pas plus sans doute qu'Augustin n'avait véritablement compris le souci légitime des moines de Tunisie et de Provence[8].

Désormais on assiste à une bataille de thèses, qui n'ont plus grand-chose à voir avec l'expérience spirituelle et l'Écriture sainte. C'est de la théologie abstraite et systématique, et ça le restera jusqu'à nous. Toutefois, l'augustinisme qui est approuvé par les papes et le second concile d'Orange en 529, est plus irénique, édulcoré dans ses angles trop agressifs, puisqu'on n'y parle pas de la prédestination ni de la question du baptême des enfants, mais presque exclusivement de la grâce dans la vie des adultes.

8. Il faudrait aussi s'étendre sur Vincent de Lérins (Marseille), parallèle à Cassien dans sa polémique contre Augustin.

## LE MOYEN ÂGE, LA RÉFORME ET LA CONTRE-RÉFORME

### Thomas d'Aquin

Thomas maintient l'essentiel de la théologie augustinienne de la grâce, le mérite et le péché originel, mais, contrairement à Augustin, il met l'accent autant qu'il le peut sur la dignité et la bonté de la nature humaine même dans sa situation après la chute. Ce n'est pas du pélagianisme, mais de la bonne anthropologie aristotélicienne avec ses valeurs positives. C'est aussi une vue analytique et didactique, qui exorcise en quelque sorte le caractère dramatique et combatif de l'enseignement augustinien. On peut dire qu'il fait moins de place à la « grâce concrète », car la grâce est devenue une question de spéculation théologique et a acquis de nouvelles coordonnées dans la discussion. Thomas ajoute de nouvelles distinctions et introduit des termes nouveaux. Sous le nom de grâce habituelle, on retrouve dans un sens aristotélicien la grâce augustinienne animant nos vertus, qui deviennent ainsi en nous un « habitus » au sens technique du mot : une habitude, une seconde nature en quelque sorte, qui nous apparente au divin et nous équipe de la charité de façon permanente. Thomas reprend le terme de « secours » (*adjutorium*), qui correspond à ce que les scolastiques ultérieurs appelleront la « grâce actuelle ». Pour lui la grâce est de soi efficace, bien qu'il l'appelle simplement « suffisante ». Les théologiens introduiront plus tard la notion d'une « grâce suffisante » qui a pour défaut de n'être pas efficace, et dont se gausse justement Pascal dans les *Provinciales*. Thomas réhabilite la notion de mérite, dont il fait le fruit du don de Dieu et de l'opération du libre arbitre, et il admet très bien la logique « salaire-récompense » qu'Augustin soupçonnait d'être avec le mérite la revendication impie de l'homme cherchant sa propre justice devant Dieu.

### Les controverses sur la grâce aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles

Les positions des théologiens postérieurs sur la grâce sont marquées par un point commun, l'infaillibilité de la grâce en vertu de la toute-puissance divine. La grâce est tellement la chose de Dieu qu'elle ne saurait échouer et doit être nécessairement efficace lorsqu'elle est donnée. S'il y a échec, c'est que la grâce a manqué à l'homme. On parle alors de grâce « suffisante », un terme qui a une résonance négative et non positive. La grâce a perdu son caractère concret pour devenir, si l'on peut dire, une « quantité métaphysique » qui joue son rôle dans l'algèbre du vouloir et de l'agir, dans la destinée de l'homme, et qui pourrait se comparer à un fluide divin ou, dans un style plus biblique, à la pluie envoyée du ciel et qui ne descend pas sans produire son effet. Où est cette première grâce préparatoire à la foi qu'Augustin reconnaissait dans les avertissements divins donnés aux postulants de la foi et du baptême, par exemple un songe, une angoisse, une lecture, une occasion, une épreuve ? Augustin semble lui-même l'avoir oublié dans l'approche plus systématique de ses dernières controverses. Il était toujours possible de résister à cette sorte de grâce, car elle s'identifiait à une chose ou une occasion qui n'avaient rien d'infini ni de proprement divin.

Baius revendique les droits de la nature humaine à bénéficier des dons du Créateur. Luther nie la puissance du libre arbitre pour laisser la grâce agir sans entraves. Jansénius table sur la double délectation, celle du bien et celle du mal, et de cette compétition il ressort que le bien ou le mal a gagné, sans que la volonté soit sortie de la servitude du bien ou de celle du mal. Tout cela très *grosso modo*. Baius, Luther et Jansénius sont des augustiniens convaincus, voire des ultra-augustiniens par leurs positions excessives. Molina constitue une sorte de diversion avec sa *scientia media* et son surnaturel *quoad modum*. Les conférences *de auxiliis* échouent à dénouer cet écheveau. On critique Baius et Jansénius — non Luther, qui s'interdit l'usage de concepts philosophiques afin de rester fidèle à la Bible — de faire usage de termes scolastiques en exposant la doctrine d'Augustin, au risque de déformer sa pensée par anachronisme. Ce sont les notions de nature, de grâce habituelle et actuelle, de grâce suffisante ou efficace, etc. L'admirable *Augustinus* de Jansénius, une belle analyse du pélagianisme et d'Augustin, souffre de cette intrusion des termes scolastiques, de l'abus de l'idée de l'homme avant la chute, et de la thèse de la « *delectatio victrix* » (la délectation victorieuse), qui vient d'Augustin, mais la délectation dans le bien reste incomparable chez Augustin à la délectation dans le mal.

Je ne peux pas ici développer les vues de ces différents penseurs[9], mais je ne puis quitter avant d'avoir rendu hommage au grand Pascal, l'auteur des *Provinciales* et des *Pensées*. Pascal polémique dans le cadre des disputes de son temps entre jésuites et dominicains sur le « pouvoir prochain », la grâce suffisante et la grâce efficace, la grâce actuelle et l'acte volontaire et, bien entendu, sur la censure de M. Arnauld et la morale des jésuites. Le probabilisme on ne peut plus indulgent des jésuites était une cible facile pour Pascal. Tout cela n'est pas le meilleur de Pascal sur la grâce. Il a mieux à dire que faire la chasse aux simulacres de la grâce. Il faut se tourner vers les *Pensées*, évoquer l'émouvante parole : « J'ai versé telle goutte de sang pour toi », et surtout le merveilleux *Mémorial* découvert sur lui à sa mort, où il exprime son explosion de joie divine : « Feu ! Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. Certitude, joie, sentiment, vue, joie. Dieu de Jésus-Christ, mon Dieu et votre Dieu [...]. »

N'est-ce pas là un cas merveilleux de « grâce concrète » ?

9. A. SAGE, « Péché originel. Naissance d'un dogme », *REA*, XIII, 3-4 (1967), p. 211-248 ; et « Le péché originel dans la pensée d'Augustin de 412 à 430 », *REA*, XV, 1-2 (1969), p. 75-112 ; article *Augustin* par PORTALIÉ dans le DTC ; article *grâce* de J. VAN DER MEERSCH dans le DTC. Pour Baius et Jansénius, voir Henri de LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Aubier, 1965 ; pour une analyse détaillée et critique de l'*Augustinus*, voir Nigel ABERCROMBIE, *The Origins of Jansenism*, Oxford, 1936, « Augustinus », p. 124-158, et appendices ; Sur la querelle *De auxiliis* et la *scientia media* de Molina, voir Théodore de RÉGNON, *Bannésianime de Molinisme*, Paris, Retaux-Bray, 1890. On trouvera dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1997, les textes officiels relatifs au concile d'Orange (n. 370-397), à Luther (n. 1451-1492), au concile de Trente sur le péché originel et la justification (n. 1510-1583), à Baius (n. 1901-1980), à Jansénius (n. 2001-2007) ; Philippe SELLIER, *Pascal et Augustin*, Paris, Albin Michel, 1970 et 1995 ; Jean ORCIBAL, *Jansénius d'Ypres*, Et. Aug., 1989 ; Catherine MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998.