NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

110 N° 6 1988

Les excès de l'«intellectus fidei» dans la doctrine d'Augustin sur la grâce

Aimé SOLIGNAC (s.j.)

p. 825 - 849

https://www.nrt.be/fr/articles/les-exces-de-l-intellectus-fidei-dans-la-doctrine-d-augustin-sur-la-grace-416

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les excès de l'«intellectus fidei» dans la doctrine d'Augustin sur la grâce

> Neminem velim sic amplecti omnia mea, ut me sequatur, nisi in iis in quibus me non errasse perspexerit (*De dono perseverantiae,* 21, 55).

Dans une communication au Colloque *Anthropologie et Humanisme*[1], j'ai distingué deux traditions dans la postérité de l'œuvre d'Augustin: — une tradition *lumineuse,* qui recueille les idées lancées par cet initiateur de génie; — une tradition *ombreuse,* qui fait de lui le principal responsable d'une conception pessimiste de l'homme largement répandue en Occident. J'ai en outre émis l'hypothèse que la seconde tradition s'expliquait, chez Augustin lui-même, par un usage abusif de cet *intellectus fidei* qu'il a cherché dès sa conversion[2]. C'est cette hypothèse que je voudrais vérifier ici. Le principe de l'*intellectus fidei* est en lui-même fécond; tout théologien et tout exégète en fait usage nécessairement. Mais l'intervention de la raison en des domaines qui relèvent d'abord de la Révélation comporte des risques évidents. Quand il s'agit de «comprendre» les dogmes de la foi à partir des données de l'Écriture, le théologien et l'exégète ont spontanément tendance à établir entre les textes des corrélations qui ne s'imposent pas, ou encore à tirer de ces textes des conclusions abusives. A ce risque Augustin, pas plus qu'un autre, ne pouvait échapper.

Mon intention n'est pas de le dévaloriser: ce serait, en mon âme et conscience, un impardonnable parricide. Je m'appuie plutôt sur quelques phrases de son dernier ouvrage (429) qui me semblent trop peu remarquées[3]. Dans le *De dono perseverantiae,* après avoir renvoyé à plusieurs de ses écrits antérieurs, Augustin ajoute:

---

1. A. SOLIGNAC, «La double tradition augustinienne», dans *Anthropologie et Humanisme* (Colloque de Chantilly, sept. 1983); les actes sont publiés dans *Les Cahiers de Fontenay* n° 39-40 (1985) 67-77.

2. *Contra Acad.,* III, 20, 43: «Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est, ita enim jam sum affectus ut quid sit verum *non credendo solum sed etiam intellegendo* apprehendere impatienter desiderem.» Cf. *De ordine,* II, 5, 16; *Ep.* 120 à Consentius (vers 400).

3. Ce passage est cependant cité dans DZ-SCH, introduction au n° 237.

> Toutefois, je voudrais que personne n'embrasse mes doctrines jusqu'à me suivre en tout, mais seulement sur les points où il discernera que je n'ai pas fait erreur (texte latin en exergue). J'écris en effet en ce moment ces livres où j'ai entrepris de reprendre mes petits ouvrages, afin de montrer que je ne me suis pas suivi moi-même en tous points. Je pense au contraire avoir progressé dans mes écrits, par la miséricorde de Dieu, et non pas avoir été parfait dès le début. Et je parlerais avec plus d'arrogance que de vérité si, même maintenant à l'âge où je suis, j'estimais être parvenu à la perfection au point d'écrire sans aucune erreur (*De dono persev.*, 21, 55).

Mon propos est donc de discerner en quels points Augustin a pu «errer» ou plutôt «aller trop loin», dans l'interprétation de l'Écriture. Il s'agit de mettre au clair, dans la mesure du possible, les processus de raisonnement qui l'ont conduit à des conceptions que nous jugeons aujourd'hui trop rigoureuses et que d'ailleurs, on le verra, l'Église n'a pas ratifiées: — péché d'Adam et *massa damnata*; — transmission de ce péché par la *libido* sexuelle; — limitation de la volonté divine du salut universel et dispensation restreinte de la grâce; — irrésistibilité de la grâce et prédestination. Voulant aller à l'essentiel, je m'attacherai aux textes eux-mêmes[4], sans entrer dans les discussions qu'ils ont suscitées.

Une remarque encore: ces questions ont préoccupé Augustin très tôt. Elles ont été abordées (389-391) dans la communauté monastique de Thagaste, comme en témoigne la qu. 68 du recueil *DQ*: «Sur le verset: *Ô homme qui es-tu pour répondre à Dieu» (Rm 9,* 20). Ce texte très condensé affirme déjà que «le péché de notre nature dans le paradis a fait de tous les hommes une *massa luti, quod est massa peccati» (DQ,* 68, 3). On y trouve en outre un florilège des textes scripturaires qui seront utilisés dans la suite. Retenons seulement l'interprétation de *Ps 100,* 1 (Vulg.): «Je chanterai la miséricorde et le jugement»: «De la miséricorde relève l'appel (de Dieu); du jugement relèvent la béatitude de ceux qui sont venus

4. Pour simplifier les références, les sigles suivants seront utilisés: *CD = De civitate Dei; CDE = Contra duas Epistulas Pelagianorum; CG = De correptione et gratia; CJ = Contra Julianum; DP = De dono perseverantiae; DQ = De diversis quaestionibus 83; En = Enchiridion; Ep. = Epistulae; GPO = De gratia Christi et peccato originali; NC = De nuptiis et concupiscentia; NG = De natura et gratia; OI = Opus imperfectum; PMR = De peccatorum meritis et remissione; PS = De praedestinatione sanctorum; QS = De diversis quaestionibus ad Simplicianum; SL = De spiritu et littera.* Ces œuvres seront examinées globalement dans l'ordre chronologique de rédaction, ce qui permet de déceler une évolution dans la doctrine. Les textes scripturaires sont toujours traduits d'après leur formulation dans l'ancienne traduction latine, *Vetus latina,* que lisait saint Augustin.

répondre à l'appel et le supplice de ceux qui ne l'ont pas voulu» (68, 5). Dans cette œuvre de jeunesse, Augustin admet cependant que le secret des desseins divins peut être compris par «ceux qui deviennent fils de Dieu par miséricorde» (68, 3) et par ceux qui sont «enracinés dans une telle charité qu'ils peuvent comprendre la longueur et la largeur, la hauteur et la profondeur» (68, 6; cf. *Ep 3,* 18).

I. - La corrélation entre le péché d'Adam et la «massa damnata»

La réponse à la seconde question de Simplicianus (*QS,* I, 2), en 397, est le premier écrit où Augustin expose en toute sa rigueur sa conception de l'élection divine. Le chapitre des *Rétractations* (II, 1) consacré à cette œuvre souligne son importance dans l'évolution de sa pensée: «Pour répondre à cette question, j'ai peiné à vrai dire pour affirmer le libre arbitre, mais la grâce de Dieu l'a emporté» (texte rappelé d'ailleurs en *PS* et *DP*). L'essentiel de l'argumentation se ramène à ceci: en raison du péché d'Adam tous les hommes forment une «masse de péché» (*massa peccati*; ou encore une *massa damnationis, massa damnata*: expressions qu'il faut traduire: «masse *condamnée*», et non *damnée*); tous méritent donc *en stricte justice* d'être condamnés; ceux qui sont choisis par dessein divin (*secundum propositum*) pour échapper à cette condamnation le sont par *pure miséricorde.* Les textes sont bien connus[5], mais il faut les examiner de plus près.

De façon très légitime, en suivant saint Paul, Augustin souligne le «mystère» du dessein de Dieu dans l'élection de Jacob et le rejet d'Esaü. Il note également l'affirmation de la souveraine liberté de Dieu qui peut, comme le potier, faire «des vases de colère» et «des vases de miséricorde»:

> Ô homme, qui es-tu pour répondre à Dieu? Le potier n'est-il pas maître de faire, à partir de la même masse d'argile, un vase pour un emploi noble et un autre pour un emploi vil? Et (que dire) si Dieu, voulant manifester sa colère et montrer sa puissance, a supporté avec grande patience des vases de colère qui ont fini dans la perdition, afin de montrer les richesses de sa gloire envers les vases de miséricorde? (*Rm 9,* 20-23, cité en *QS,* I, 2, 18).

5. Voir par exemple J. CHÉNÉ, *La théologie de S. Augustin. Grâce et prédestination,* Le Puy-Lyon, Éd. Xavier Mappus, 1962, p. 106-129. La plupart des textes étudiés ici sont rassemblés dans ce recueil, avec traduction française.

Mais en *Rm 9-11* Paul entend seulement rendre raison de l'appel des Gentils à la foi et du rejet des Juifs en raison de leur incrédulité. *Nulle part il ne rattache ce mystère de l'élection au péché d'Adam. Or c'est ce que fait Augustin.* Il part d'un fait humain: dans les relations d'affaires, un créancier peut tout aussi bien *exiger* le paiement d'une dette que *remettre* celle-ci. Le créancier est libre de sa décision; le débiteur est toujours tenu à rendre en justice. Augustin pense que le mode d'agir de la part du créancier est une image ou un vestige imprimés en l'homme à partir «du sommet suprême de l'équité», c'est-à-dire de l'équité divine. Il recourt en conséquence à la dette contractée en Adam par toute l'humanité pour expliquer comment il n'y a pas d'iniquité en Dieu:

> Tous les hommes donc — puisque, comme dit l'Apôtre, *tous meurent en Adam (1 Co 15,* 22), à partir duquel se transmet dans le genre humain tout entier la source de l'offense de Dieu — forment en quelque sorte une seule *masse de péché (una quaedam massa peccati)*; à la divine et souveraine justice cette masse doit un châtiment; que celui-ci soit exigé ou qu'il soit remis, il n'y a aucune injustice (*QS,* I, 2, 16: «quod sive exigatur sive donetur, nulla est iniquitas»).

Certes, il faut bien expliquer l'Écriture par l'Écriture, mais on est en droit de se demander si la *corrélation* établie par Augustin entre les textes pauliniens qui parlent de l'élection des Gentils et du rejet des Juifs d'un côté, ceux qui parlent de la faute d'Adam et de ses conséquences de l'autre *(1 Co 15; Rm 5)* est solidement fondée en exégèse comme en théologie. Le raisonnement d'Augustin, qui s'appuie sur la faute originelle pour justifier l'universalité de la condamnation et exalter le caractère miséricordieux de l'élection, apparaît ainsi comme une inférence que les textes n'autorisent point par eux-mêmes. Pour tout dire, Augustin mêle ici deux problématiques qui, dans la pensée de saint Paul, restaient distinctes[6].

La lettre très insistante, contresignée par Alypius, adressée en 417 à Paulin de Nole pour le mettre en garde contre le pélagianisme, utilise le même procédé de raisonnement. Pour réfuter la thèse pélagienne de l'immunité des enfants par rapport au péché d'Adam, Augustin se fonde avec raison sur *Rm 5,* 12-16. De même à propos d'une autre thèse pélagienne selon laquelle les enfants peuvent pécher même avant de naître et qui s'appuyait sur la lutte de Jacob

6. Le texte du *Siracide 33,* 10-15, allégué en *QS,* I, 2, 20, ne mentionne pas non plus le péché d'Adam, mais dit seulement que «tous les hommes sont nés du limon, et Adam de la terre».

et d'Esaü «dans les entrailles maternelles»[7], Augustin recourt encore avec raison à *Rm 9,* 11-13 pour la contredire. Mais, comme en *QS,* il reprend aussitôt la suite de ce chapitre pour affirmer à nouveau — ce qui n'est pas dans le texte — la juste condamnation de la «masse issue du premier homme» *(massa primi hominis)* et l'élection par grâce de ceux qui en sont libérés:

> En effet, il dit à Moïse: «J'aurai miséricorde de qui j'aurai miséricorde» (*Rm 9,* 15). Que nous a-t-il ici enseigné sinon ceci: de cette masse issue du premier homme, à laquelle la mort est due justement, si quelqu'un est libéré cela ne tient pas aux mérites des hommes mais à la miséricorde de Dieu? Et ainsi il n'y a pas d'iniquité en Dieu, parce que ni en remettant ni en exigeant ce qui lui est dû il n'est injuste? (*Ep.* 186, 6, 16).

Il convient d'ajouter ici trois remarques, dont le but est de suggérer que l'interprétation de l'Écriture est aussi liée, chez Augustin, à une problématique personnelle. D'abord, la condamnation de l'humanité entière à la suite du péché d'Adam n'est pas seulement pour lui une question de doctrine mais aussi un *fait d'expérience.* C'est ce que montre en particulier le ch. 22 du dernier livre de *CD,* dont le début est significatif: «C'est bien à cause de son origine première que toute la race des mortels a été condamnée: cette vie présente elle-même, pleine de malheurs si nombreux et si grands, le montre» (*CD,* XXII, 22.) Suit une longue énumération des turpitudes, de la violence et des malheurs qui affectent les hommes de toute condition (*ibid.*; on doit cependant lire en contrepoids le ch. 24, où Augustin décrit les manifestations de l'*originale bonum,* — «le bien originel» — notamment dans les domaines de la science, des arts et des techniques).

Ensuite Augustin est très sensible au problème de la souffrance des innocents et il estime nécessaire d'en trouver une explication. Celle des enfants le préoccupe particulièrement. Déjà dans le *De libero arbitrio,* vers 391, il développe une sorte de «théodicée» (III,

---

7. Ep. 186, 5, 13. Le texte introduit par «inquiunt» est probablement une citation du *Pro libero arbitrio* de Pélage, dont Augustin, au début de la lettre, dit avoir eu connaissance. Ce texte serait à ajouter aux fragments signalés par Fl. G. NUVOLONE, art. *Pélage et Pélagianisme, Dict. de Spir.,* XII, fasc. 83-85, 1986, col. 2899. Il est donc utile de le reproduire ici: «Ecce Esau et Iacob intra viscera materna luctantur, et dum nascuntur alter supplantatur ab altero, atque in pede praecedentis manu consequentis et tenentis inventa perseverans quodammodo lucta convincitur. Quomodo ergo in infantibus haec agentibus nullum est vel ad bonum vel ad malum propriae voluntatis arbitrium, unde praemia sive supplicia meritis praecedentibus subsequantur?»

23, 66-70) pour concilier le fait de cette souffrance avec la bonté du Créateur. Il émet l'hypothèse que Dieu réserve une compensation à ces misères «dans le secret de ses jugements» (23, 68). Mais cette solution ne le satisfait plus en 415 lorsqu'il écrit à Jérôme pour le presser d'éclairer son opinion sur l'origine des âmes, en particulier sur l'option entre «traducianisme» et «créationisme» (*Ep.* 166, 6, 16-7, 21). Après avoir cité *1 Co 15,* 21-22 et *Rm 5,* 18 sur la condamnation de tous les hommes en raison du péché d'Adam il pose le problème de son application aux «tout-petits» *(parvuli)*:

> C'est la cause de cette condamnation chez les tout-petits que je cherche: en effet, si leurs âmes ont été créées toutes nouvelles et chacune pour chacun, je ne vois en elles aucun péché à cet âge; et je ne crois pas non plus que l'une d'elles soit condamnée par Dieu, puisqu'il ne voit en elles aucun péché (7, 21).

A cette demande insistante, Jérôme ne répondit jamais[8]. Augustin est donc resté dans l'incertitude au sujet de l'origine des âmes (dernier témoignage en *OI,* II, 178: «J'avoue que je ne sais pas»). Il faut pourtant signaler l'incidence de ce problème sur celui de la transmission du péché d'Adam. En effet — et c'est la troisième remarque — la conception platonicienne de l'âme et du corps comme deux substances différentes obligeait Augustin à expliquer cette transmission à la fois du côté de l'âme et du côté du corps. Telle est la raison de l'examen du dossier scripturaire sur l'origine des âmes qu'il entreprend dans le *De Genesi ad litteram* (X, 11, 18-24, 40; sans doute après 412) et, plus brièvement, dans la *Lettre* 190 à Optat (fin 418); il se contente alors de discuter les avantages et les inconvénients du traducianisme et du créationisme, mais sans se décider[9]. On peut se demander si cette hésitation n'a pas joué un rôle dans l'explication de la transmission du péché d'Adam par la *libido* de l'acte générateur; cette explication permettait en effet de faire «coup double»: phénomène corporel en soi, la *libido* est cependant, on va le voir, manifestation d'un désordre spirituel.

II. - La transmission du péché d'Adam par la libido sexuelle

Pour Augustin, l'activité sexuelle a des caractéristiques qui la distinguent nettement des autres activités humaines. Alors que les autres

8. Cf. *Ep.* 202 bis, 1, à Optat (fin 419).
9. Voir la note complémentaire 44 dans l'éd. de la Bibl. August., t. 49, *La Genèse selon la lettre,* Paris, DDB, 1972, p. 534-541.

membres de l'homme (les yeux, les lèvres, la langue, les mains, les pieds, le dos, la nuque, les hanches; cf. *NC*, I, 6, 7) se meuvent au gré du libre arbitre, les membres sexuels échappent à ce contrôle:

> (L'homme) a honte de ces membres parce qu'ils sont mis en mouvement non par le libre arbitre de sa volonté, mais par l'excitation de la *libido*, comme s'ils avaient un libre arbitre propre — ad *libidinis* incentivum, velut *arbitrio proprio* moverentur (*GPO*, II, 24, 39).

Or, la concupiscence de la chair (qui s'identifie pratiquement avec la *libido* sexuelle) est une peine du péché: «Elle est la peine en nous-mêmes contre nous-mêmes d'une désobéissance, infligée selon une très juste réciprocité *(iustissimo reciprocatu)* à nous qui avons désobéi» (*NC*, II, 9, 22; cf. *CD*, XIII, 13: *tanquam reciprocam poenam;* et bien d'autres textes).

L'idée de la honte qui accompagne l'activité sexuelle s'appuie sur le comportement d'Adam et Ève au paradis: avant la faute, «ils étaient nus et n'en avaient pas honte (*Gn 2*, 25); après la faute, ils reconnurent qu'ils étaient nus; ils cousirent des feuilles de figuier et s'en firent des ceintures — *campestria (Gn 3*, 7)[10].» En *Gn 3*, 11, Dieu lui-même lie la perception de la nudité à la manducation du fruit défendu. La «honte» devant la nudité tient donc à la désobéissance. Augustin ne fait ici qu'expliquer l'Écriture. Celle-ci ne dit pas que cette honte fut ressentie également par les descendants du premier couple, mais cette inférence peut s'appuyer sur le châtiment de la femme: «Ta convoitise te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi» (*Gn 3*, 16). Sans faire ce rapprochement, Augustin affirme: «Cette pudeur, cette nécessité de la honte naît avec tout homme et elle est commandée en quelque façon par les lois mêmes de la nature» (*CDE*, I, 16, 34: il s'agit ici de la «nature viciée»).

Quant à la conception de la sexualité comme soustraite au libre arbitre, Augustin la déduit de *Rm 6*, 12-13: *Que le péché ne règne pas en votre corps mortel pour obéir à ses convoitises... (NC*, I, 23, 25); il y voit encore cette «loi du péché» qui s'oppose à la «loi de l'esprit» et nous fait faire ce que nous ne voulons pas (*Rm 7*, 19-23; cf. *NC*, I, 30, 33-34). Ici, l'interprétation dépasse le sens immédiat des textes pauliniens, qui ne visent pas explicitement la concupiscence sexuelle. Elle n'est pas cependant contraire au sens

10. *Campestrium* est la ceinture que portaient les jeunes gens dans les stades; d'autres *codices* lisent *tegmina* ou *succinctoria*, pour traduire le grec *perizômata;* cf. *CDE*, 16, 32.

global de ces textes. La «systématisation» d'Augustin garde sa valeur, surtout au plan de la psychologie humaine, et l'on peut même y voir une anticipation des théories freudiennes. D'autre part, ici encore, l'interprétation de l'Écriture lui paraît sans doute confirmée par l'expérience, et d'abord la sienne: les attaches de la chair ont en effet retardé sa pleine conversion (cf. *Confessions*, VIII, 5, 10-11, 27).

La transmission du péché d'Adam n'est pas expliquée d'une seule manière par Augustin; il recourt pour cela à plusieurs schèmes. L'un d'eux, qui déjà fait appel à la génération, s'appuie sur la formule *in quo omnes peccaverunt* (en qui tous ont péché) de *Rm 5, 12*[11]: «En Adam tous ont péché, c'est-à-dire quand, dans sa nature où était contenue la semence par laquelle il pouvait les engendrer, tous ont alors été cet homme unique — *adhuc omnes ille unus fuerunt*» *(PMR,* III, 7, 14). Mais dès que commence la controverse avec le pélagianisme, l'explication la plus fréquente est la présence inévitable de la *libido* (ou «concupiscence de la chair/charnelle» — *concupiscentia carnis/carnalis)* dans tout acte de génération, même quand il est accompli dans le seul but de procréer. Tout enfant naît dans «une chair de péché» *(in carne peccati),* en raison de ce désordre de la sexualité que l'on vient d'analyser. Seul le Christ y échappe parce qu'il est né non pas «dans la chair de péché» mais seulement «*en ressemblance* de la chair de péché» («*in similitudinem* carnis peccati» (*NC, I,* 12, 13, citant *Rm 8,* 3).

Le premier emploi de ce mode d'explication se trouve dès 412 en *PMR,* II, 22, 36-23, 37. Les termes *libido* ou *concupiscentia carnis* n'y figurent pas encore, mais déjà la «désobéissance de la chair» *(carnis inobedientia),* la «loi de désobéissance» *(lex inoboedientiae)*

11. Augustin lisait ainsi ce verset: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Ce texte diffère de celui de la Vulgate par la suppression de *mors* dans l'avant-dernière incise (Vulg.: «et ita in omnes homines *mors* pertransiit»). Mais cette suppression n'est pas propre au *codex* d'Augustin; elle se trouve aussi dans d'autres manuscrits, notamment dans le *Codex Fuldensis* écrit sur l'ordre de Vincent de Capoue; elle se justifie d'ailleurs par l'omission de *ho thanatos* dans plusieurs manuscrits grecs. On ne saurait donc reprocher à Augustin d'avoir fait de *peccatum* le sujet de *pertransiit*; l'introduction de *mors* ne change guère le sens du texte puisque Paul voit dans ce terme la mort *spirituelle* par le péché (cf. les versets 14-15, 17-18). Quant à la traduction du grec *eph'hô* (dont le sens est difficile à préciser) par *in quo,* elle se lit aussi dans la plupart des *codices* latins. Le rattachement de ce relatif à *unum hominem,* c'est-à-dire Adam, n'est pas non plus propre à Augustin: on le trouve déjà chez Ambroise et l'Ambrosiaster. Sur tous ces points, voir Caroline P. HAMMOND BAMMEL, *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Uebersetzung,* coll. Aus der Geschichte der lat. Bibel, 10, Freiburg, Herder, 1985, p. 514-515.

dont Adam et Ève font l'expérience après la faute et qui se manifeste aussi dans leur descendance (22, 36). D'où la conclusion: «De cette loi de péché naît la chair de péché *(De hac lege peccati* nascitur *caro peccati),* qui doit être purifiée par le sacrement de celui qui est venu 'en ressemblance de la chair de péché'» (23, 27). Dans *GPO* (418), Augustin veut réfuter la thèse suivante des Pélagiens: le mariage est bon, par suite l'enfant qui en naît «n'a pas besoin de Dieu» (II, 33, 38). Il reprend alors sa théorie de la sexualité pervertie (34, 39, avec le terme *libido*) et conclut qu'aucun enfant ne naît «sans la contagion du péché», celle-ci opérant «non d'après ce qui est licite, mais à partir de ce qui est indécent — *non ex eo quod licet, sed ex eo quod dedecet*» (27, 42).

La relation entre la *libido* sexuelle et la transmission du péché d'Adam est cependant exploitée surtout dans la controverse avec Julien d'Éclane, qui s'inaugure avec le *De nuptiis et concupiscentia* (fin 418) et se poursuit jusqu'à l'*Opus imperfectum,* ainsi appelé parce que la maladie et la mort d'Augustin (28 août 430) l'empêchent d'achever sa réponse aux *Libri VIII ad Florum* de Julien. Il suffira de citer deux textes empruntés aux deux moments extrêmes de la controverse. Le premier reprend la théorie de la *libido*:

> Lorsqu'on en vient à l'œuvre de génération, l'union charnelle elle-même, quoique licite et honnête, ne peut se faire sans l'effervescence de la *libido (sine ardore libidinis),* pour que soit accompli ce qui relève de la raison, et non de la *libido.* Cette effervescence, qu'elle suive ou qu'elle précède la volonté, ne peut se produire sans qu'elle meuve les membres à sa manière, comme sous sa propre emprise, alors qu'ils ne peuvent être mus par la volonté; et ainsi elle se révèle non comme une servante de la volonté maîtresse, mais comme un châtiment de la volonté désobéissante, non comme un mouvement commandé par le libre arbitre mais bien provoqué par une stimulation désordonnée *(illecebroso aliquo stimulo),* et dont il faut donc avoir honte. *C'est de cette concupiscence de la chair* — qui, bien qu'elle ne soit pas imputée comme un péché dans les conjoints régénérés (par le baptême), se produit cependant dans la nature en raison du péché — c'est, dis-je, *de cette concupiscence de la chair* que tout enfant naît soumis au péché originel, à moins qu'il ne renaisse en Celui que la Vierge a conçu sans cette concupiscence et qui, pour cette raison, quand il a daigné naître dans la chair, est seul né sans péché (*NC,* I, 24, 27)[12].

12. Dans *NC,* Augustin recourt à une comparaison inspirée de *Rm 11,* 24 et qui lui paraît suggestive: de même que les graines d'un olivier greffé *(olea)* ne produisent qu'un olivier sauvage *(oleaster),* ainsi les parents chrétiens ne peuvent procréer que des enfants soumis au péché (I, 19, 21). La comparaison est utilisée aussi dans plusieurs *Sermons:* 89, 7 (contre les Donatistes); 101, 2; 103,

Le texte de l'*OI* s'inscrit dans la réponse à une objection de Julien qui, citant *NC*, II, 27, 45, reprochait précisément à Augustin de lier la transmission du péché d'Adam à *Rm 5*, 12. Pour Julien, les enfants ne sont pas marqués par le péché d'origine, même si leurs parents pèchent dans l'union conjugale qui les a fait naître; en effet, les parents engendrent *en tant que parents* et non en tant que pécheurs: «La communication des semences *(semina communicare)* relève de la nature des procréants et non de la faute.» Ici, Augustin concède qu'engendrer n'est pas un mal, mais il maintient que la génération depuis le premier péché, ne se fait pas sans une *libido* désordonnée, qui entraîne la transmission du péché d'origine.

> Les parents, sans doute, sont parents en engendrant, et les enfants sont enfants en naissant; ni engendrer ni naître n'est un mal, car cela relève de l'institution divine et aurait pu se produire sans la *libido* honteuse *(sine pudenda libidine)* dans le paradis, si personne n'avait péché. Ou bien elle n'aurait pas existé du tout et sans elle les membres génitaux auraient obéi aux géniteurs comme les mains servent aux ouvriers; ou bien elle aurait suivi la volonté sans jamais pouvoir exciter celui qui ne la voudrait pas; tel n'est pas le cas maintenant, comme en fait preuve la chasteté: celle-ci combat de tels mouvements à la fois chez des gens mariés pour qu'ils ne se laissent pas aller mutuellement au plaisir indécent ou tomber dans l'adultère, et chez certains continents pour qu'ils ne défaillent pas en lui cédant. C'est de cette *libido* qu'est transmis le péché originel *(ecce de qua trahitur originale peccatum)*; c'est par elle que n'a pas voulu naître Celui qui est venu non pas porter son péché mais emporter le nôtre *(non suum ferre sed nostrum auferre peccatum) (OI,* II, 42).

On le voit, pour Augustin, la *libido,* ou concupiscence charnelle, est bien *la cause* de la transmission du péché d'Adam, comme l'indiquent les prépositions *de, ex, per.* Mais cette affirmation est le résultat d'un *raisonnement théologique,* qui dépasse les données de l'Écriture. L'argumentation prend sans doute dans l'Écriture les prémisses de ce raisonnement: confusion d'Adam et Ève après la faute, «loi du péché» qui règne dans l'homme; sa «logique» cependant, c'est-à-dire la liaison nécessaire entre concupiscence et transmission du péché, ne peut s'autoriser d'aucun texte scripturaire, pas même de *Rm 7.* Ici encore, on décèle une *corrélation* non justifiée entre plusieurs textes. La «systématisation» éclaire peut-être le problème de la transmission, mais elle ne saurait le résoudre. Elle n'a pas plus de valeur que l'approche du mystère trinitaire par les analogies du *De Trinitate.* Mais, dans cet ouvrage, spécialement dans les derniers chapitres, Augustin reconnaissait explicitement les limites de

son approche et l'ineffabilité du mystère (*De Trin.*, XV, 27, 48-28, 51); ici, par contre, il donne à son raisonnement une valeur qu'il croit dogmatique: c'est en cela que consiste l'«excès» de l'*intellectus fidei.*

III. - Dieu veut-il réellement que tous les hommes soient sauvés? La dispensation limitée de la grâce salvatrice

Dans la dernière décennie de la vie d'Augustin (420-430), on constate une indéniable radicalisation de sa doctrine: il affirme de plus en plus nettement l'inégalité des possibilités de salut; il interprète de façon restrictive la volonté divine de sauver tous les hommes; il comprend la grâce comme une force irrésistible, seule capable de vaincre la faiblesse humaine; il soutient que cette grâce n'est pas donnée à tous mais aux seuls prédestinés. Cette radicalisation apparaît déjà dans la *Lettre* 194 au futur pape Sixte (fin 418) et dans ce condensé de théologie qu'est l'*Enchiridion* (421); elle s'accentue dans le *CJ* (421-422) et l'*OI* (426-430), le *CG* (426), le *PS* et le *DP* (429); les douze thèses de la *Lettre* 217 à Vital de Carthage (vers 427) offrent une sorte d'état récapitulatif de la pensée. En même temps, on note dans le dossier scripturaire l'appel fréquent à des textes tels que *Jn 6,* 44 et 65 («Personne ne peut venir à moi si le Père ne l'attire; ...si cela ne lui est donné par le Père»), *Ph 2,* 13 («Dieu ...opère en nous et le vouloir et l'agir»), *Prov 8,* 35 («La volonté est donnée à l'avance par le Seigneur»)[13].

Les écrits de cette période ont été à l'origine des oppositions qu'a suscitées Augustin de son vivant (moines d'Adrumète et de Provence), ainsi que des divers débats qui ont eu lieu dans les siècles suivants, depuis la controverse prédestinatienne du IX^e^ siècle jusqu'à la Réforme et à l'*Augustinus* de Jansénius. Il est donc important de les étudier ici, dans la perspective de l'*intellectus fidei.*

1. *L'inégalité devant les possibilités de salut*

Une partie de la lettre à Sixte (7, 31-9, 41) traite de ce problème. Tous les chrétiens sont d'accord sur la nécessité du baptême pour le salut (d'après *Jn 3,* 5). Or, «la providence divine... qui n'est ni contrainte par le destin *(fato),* ni gênée par le hasard des circons-

13. Cf. A. SAGE, *«Praeparatur voluntas a Domino»,* dans *Revue des Ét. August.* 10 (1964) 1-20.

tances, ni suspecte d'iniquité..., n'assure pas le baptême à tous les enfants des fidèles et ne le refuse pas à quelques enfants des infidèles» (7, 32). Il faut donc bien dire cette fois: «Que ses jugements sont insondables, et ses voies impénétrables!» (*Rm 11,* 33). Le cas analogue des adultes est évoqué ailleurs, avec la même conclusion (p.ex. *CJ,* IV, 8, 45; *DP,* 9, 21).

On constate ici que la solution présentée en *QS* en fonction du péché d'Adam et de sa transmission (tous sont condamnés en justice; quelques-uns sauvés par miséricorde) ne suffit pas à résoudre le problème en sa totalité. Il faut en effet maintenir que ce choix entre «tous» et «quelques-uns» ne contredit pas l'équité divine. Or, pour ce second problème à l'intérieur du premier, Augustin reconnaît qu'il n'a pas de solution «raisonnable» appuyée sur l'Écriture; il ne lui reste qu'à s'incliner devant le mystère. Il affirme toutefois que les motifs du choix divin ne sont pas arbitraires; ils seront révélés aux saints dans la vie céleste: «Personne en effet n'est sauvé que par une justice indue et personne condamné que par un jugement bien dû» (*En,* 94). Alors «ne sera plus caché ce qui l'est maintenant: pourquoi celui-ci a été choisi et non celui-là» (95). Ces chapitres introduisent d'ailleurs la discussion sur l'universalité de la volonté divine du salut, où apparaît mieux la complexité de la pensée d'Augustin (97-103).

2. *En quel sens «Dieu veut que tous les hommes soient sauvés» (1 Tm* 2, 4)

Une première interprétation de ce verset, alors que l'opposition au pélagianisme s'inaugure (413), nous paraît tout à fait satisfaisante:

> Or Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité: non pas cependant de telle manière qu'il leur ôte le libre arbitre, dont l'usage bon ou mauvais leur vaudra d'être jugés très justement.

Augustin ajoute que, dans ces conditions, «la volonté de Dieu est toujours invaincue» (*semper invicta est*), puisqu'elle punit ceux qui la méprisent (*SL,* 33, 58).

Or, c'est la conception de cette *voluntas Dei invicta* qui va se radicaliser dans la suite. Dans *En,* 95, la volonté de Dieu est dite «assurée, immuable, tout à fait efficace» (*certa, immutabilis, efficacissima*). De fait, selon *Ps 103,* 11, «tout ce que Dieu veut, il le fait». En conséquence, si certains hommes ne sont pas sauvés (et c'est la majorité), cela ne vient pas uniquement de leur mauvaise

volonté (à preuve le cas des enfants, «incapables encore de vouloir ou de ne pas vouloir»); cela vient aussi d'un dessein mystérieux de Dieu qui ne veut pas, au sens strict, les sauver: en effet, s'il le voulait vraiment, ils seraient sauvés (*En,* 97).

Force est donc de restreindre la portée de «tous» *(omnes)* en *1 Tm 2,* 4. Augustin avance alors deux interprétations. La première consiste à dire que «tous» *(omnes)* désigne tous ceux que Dieu veut *effectivement* sauver: «comme s'il était dit: nul homme n'est sauvé, sinon celui que lui-même veut être sauvé». La seconde fait intervenir une *synecdoque*: «Ou bien il a été ainsi parlé... afin que par 'tous les hommes' nous comprenions tout genre d'hommes *(omne genus hominum)* selon toute sorte de diversités» (*En,* 103; on reviendra plus loin sur l'extension de «tout genre d'hommes»).

Le problème est repris en *CJ,* IV, 8, 42-45, avec une solution différente mais tout aussi restrictive. Augustin compare ici *1 Tm 2,* 4 et *Rm 5,* 18 («...en tous les hommes pour la justification qui donne la vie»). Dans ces deux textes, croit-il, *tous* équivaut à *nombreux,* car nombreux sont aussi ceux qui ne sont pas vivifiés dans le Christ. En outre, il s'appuie sur *Jn 6,* 44.65 pour conclure: «Donc tous ceux qui sont sauvés, ils le sont *parce que Dieu le veut,* ils viennent parce qu'il le veut... Ici je dirai seulement une chose: il est dit 'Dieu veut que *tous les hommes* soient sauvés' de manière à désigner tous les prédestinés, car *tout genre d'hommes est compris parmi eux.*»

3. *La dispensation restreinte de la grâce salvatrice*

Celle-ci est impliquée dans la restriction de la volonté divine du salut. Ceci est dit expressément dans la quatrième des thèses antipélagiennes énoncées dans la *Lettre* 217 à Vital de Carthage: «Nous savons *(scimus)* que la grâce n'est pas donnée à tous les hommes; et à ceux à qui elle est donnée, elle ne l'est pas selon le mérite de leurs œuvres, ni même selon les mérites de leur volonté..., ce qui apparaît surtout dans le cas des petits enfants» (5, 16). Et la justification qui est donnée plus loin (5, 19) s'appuie précisément sur *1 Tm 2,* 4, pris en un sens restrictif.

Dans ces diverses interprétations, il est évident qu'Augustin force le sens des textes; la portée universelle de *1 Tm 2,* 4 est incontournable! Mais il reste malaisé d'exprimer avec toutes les nuances requises comment Augustin est conduit à cette rigueur. On peut dire d'abord que sa notion d'une volonté divine *certa, immutabilis et efficacissima* **relève plutôt d'une philosophie de l'Absolu que de**

la révélation biblique. A la limite, en voulant exclure l'anthropomorphisme naïf, Augustin pratique un anthropomorphisme de sens opposé, par excès de rationalité. Pourtant, il entend toujours s'appuyer sur l'Écriture; et, parmi les textes allégués, *Jn 6,* 44 et 65 sont assurément les plus impressionnants. Il faut bien maintenir en effet que la grâce de Dieu est toujours première, que «nul ne vient au Fils si le Père ne l'attire»; mais cet attrait du Père n'exclut pas le jeu des passions humaines qui lui font obstacle (cf. *Jn 12,* 6, à propos de Judas).

Pour rendre justice à Augustin, il convient cependant de noter l'extension des divers «genres d'hommes» que Dieu veut sauver. L'énumération vaut d'être citée, en faisant ressortir les oppositions des termes:

> Rois et gens sans autorité *(privatos);* nobles et roturiers *(ignobiles);* savants et ignorants; gens de corps sain et débiles; génies et arriérés *(tardicordes),* idiots *(fatuos);* riches, pauvres et moyennement pourvus *(mediocres);* hommes et femmes; nourrissons, enfants, adolescents, jeunes, hommes mûrs et vieillards; hommes de toutes langues, de toutes mœurs, de toutes professions; hommes situés dans une diversité innombrable de volontés et de consciences, et tout autre genre de différences qui peut exister parmi les hommes (*En,* 103).

Dans «la diversité des volontés et consciences», il faut évidemment inclure les pécheurs. En outre Augustin ne limite pas les possibilités de salut à ceux qui ont pu connaître les évangiles; il les étend aux hommes qui ont vécu avant le Christ, en Israël comme dans le monde païen. En effet, le Christ, comme Verbe éternel, a exercé son action salvatrice avant même son incarnation (*Lettre* 102 au prêtre Deogratias, 11, écrite vers 410):

> C'est pourquoi, dès l'origine du genre humain, tous ceux qui ont cru en lui et qui l'ont compris de quelque manière *(utcumque),* qui ont vécu selon ses préceptes dans la piété et la justice, en quelque temps et en quelque lieu qu'ils se soient trouvés *(quandolibet et ubilibet fuerint),* tous sans doute aucun ont été sauvés par lui (*ibid.,* 12).

Voir dans la même ligne *GPO,* II, 24, 28; *CDE,* III, 4, 12-13; *CD,* XVIII, 47. Cette application extensive du salut n'est pas rejetée en *Retract.,* II, 31, pas davantage en *PS,* 9, 17, mais seulement adaptée à la théorie de la prédestination.

Sans doute Augustin n'explique-t-il pas comment a pu se produire cette «foi» dans le Verbe, cette «intelligence» du Verbe (le terme *utcumque* reste indéterminé). Mais puisqu'il parle d'hommes avant la venue du Christ, *quandolibet et ubilibet fuerint,* on doit bien en conclure qu'il admet des suppléances du baptême, et donc que

la nécessité de celui-ci pour le salut doit être relativisée. Le seul point auquel Augustin tienne absolument, c'est que tout homme est sauvé *en Jésus-Christ.* On notera aussi l'extraordinaire passage des *Retractationes,* où il affirme résolument que la religion *chrétienne* existait avant l'Incarnation:

> En effet cette réalité même que l'on appelle maintenant religion chrétienne, elle existait déjà chez les anciens et elle n'a pas fait défaut *depuis le commencement du genre humain,* jusqu'à ce que le Christ lui-même vienne dans la chair; à partir de ce moment la vraie religion, qui existait déjà, commença d'être *appelée* chrétienne (I, 13, 3, corrigeant *De vera religione* 10, 19).

IV. - La grâce irrésistible et la prédestination

Déjà en 412 Augustin déclarait à Marcellinus que Dieu ne donne pas toujours aux saints, pour bien agir, «une connaissance certaine ou une délectation victorieuse» (*PMR* II, 19, 32). Mais, d'après le contexte, la privation de cette «délectation victorieuse» est seulement l'indice d'une pédagogie divine, dont le but est de montrer aux saints que Dieu seul est la source véritable du bien qu'ils accomplissent. L'usage du terme *delectatio* (ici *l'attrait* du bien, la *complaisance* dans le bien entrevu) met cependant sur la voie pour mieux comprendre ce qui sera dit dans la suite.

Vers 419, dans la réfutation des lettres de Julien d'Éclane à Rufus de Thessalonique et «aux Romains», Augustin se fait plus précis. Il prend comme exemple la conversion de Paul et s'appuie sur *Jn 6,* 44 pour montrer comment la grâce agit sur la volonté humaine:

> Comment est-il attiré, si déjà il voulait? Et cependant nul ne vient, s'il ne le veut. Il est donc attiré selon des modes merveilleux *(miris modis),* pour qu'il veuille, par celui qui sait agir à l'intérieur dans le cœur même des hommes, non pour que les hommes croient sans le vouloir, ce qui est impossible, mais pour que de non-voulants ils deviennent voulants *(sed ut volentes ex nolentibus fiant) (CDE,* I, 19, 37).

Le paragraphe suivant allègue plusieurs textes de l'Ancien Testament où Dieu apparaît comme *celui qui change les cœurs (2 Ch 30,* 12; *Ez 36,* 26-27; *Est 14-16),* puis *Ph 2,* 13 («Dieu opère en nous le vouloir»). L'ensemble de ces textes, estime Augustin, manifeste «la puissance tout à fait cachée et tout à fait efficace» (*occultissima et efficassima potestas*) de la grâce dans la conversion de Paul, **sans éliminer toutefois le libre arbitre (*CDE,* 20, 38).**

C'est en 427, dans le *De correptione et gratia* destiné aux moines d'Adrumète, que la pensée d'Augustin se révèle en toute sa densité et toute sa rigueur. Le passage capital apparaît à propos de la distinction entre «la grâce d'Adam» (*adiutorium sine quo,* indispensable pour persévérer dans le bien à un libre arbitre encore intègre) et «la grâce de l'homme pécheur» (*adiutorium quo,* qui restaure le libre arbitre exténué et lui redonne pouvoir pour le bien). Il faudrait citer ce texte intégralement, car tous les mots portent; je supprimerai cependant quelques incises pour mieux faire voir la logique de l'argumentation. On notera que le texte est encadré par une double citation de *1 Co 1,* 31 (= *2 Co 10,* 17): «Celui qui se glorifie, qu'il se glorifie dans le Seigneur»; c'est la dernière phrase du § 12, 37, qui explique le «Par suite» *(per hoc)* du début de notre texte et ce sera aussi la dernière de 12, 38.

> Par suite, même pour la persévérance dans le bien, Dieu n'a pas voulu que ses saints se glorifient en leurs propres forces, mais en lui seul. Lui en effet non seulement leur donne un secours tel que celui qu'il a donné au premier homme — sans lequel ils ne pourraient persévérer même s'ils le voulaient —, mais en outre il opère en eux le vouloir. Ainsi, puisqu'ils ne persévéreront pas sans le vouloir et sans le pouvoir, la possibilité et la volonté de persévérer leur sont données tout ensemble par les largesses de la grâce divine.
>
> *Par l'Esprit Saint en effet, leur volonté est tellement enflammée* qu'ils soient en mesure de pouvoir parce qu'ils veulent, et en mesure de vouloir parce que Dieu opère en eux ce vouloir. De fait, *dans la faiblesse si grande de la vie présente,... au milieu de si nombreuses et si grandes tentations,* si leur volonté était laissée à eux-mêmes, cette volonté succomberait en raison de sa faiblesse. Ils n'auraient donc pas la capacité de persévérer parce que, défaillant à cause de leur faiblesse, ils ne le voudraient même pas ou, en raison de cette faiblesse de la volonté, ils ne le voudraient pas au point de le pouvoir.
>
> *Il a donc été suppléé à la faiblesse de la volonté humaine,* en sorte que cette volonté soit mue, par la grâce divine, *de manière indéclinable et insurmontable;* dans ces conditions, malgré sa faiblesse, la volonté ne défaille pas et n'est vaincue par aucun obstacle.
>
> De là il résulte que la volonté humaine, impuissante et débile, devient capable de persévérer dans un bien encore minime, par la force de Dieu; par contre, la volonté du premier homme, forte et saine, n'a pas persévéré dans un bien plus grand, malgré la force du libre arbitre. À l'homme très fort en effet (Adam) Dieu a donné et permis de faire ce qu'il voulait; aux faibles il a réservé, par son propre don, de vouloir *invinciblement* ce bien, et de ne pas vouloir *invinciblement* abandonner ce bien.
>
> Quand le Christ dit: 'J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille point' (*Lc 22,* 32), comprenons qu'il l'a dit à celui qui est bâti sur la pierre (cf. *Lc 6,* 47). Ainsi l'homme de Dieu: non seulement

parce qu'il a obtenu miséricorde pour avoir la foi, mais encore parce que sa foi n'a pas défailli, *qui se glorifie, qu'il se glorifie dans le Seigneur* (12, 38)[14].

Retenons les articulations majeures de cette argumentation, en faisant abstraction du cas d'Adam: 1. La volonté de l'homme actuel est si faible, elle est affrontée à des tentations si grandes, qu'elle est impuissante à *vouloir* le bien assez fortement pour *pouvoir* l'accomplir et persévérer en lui. 2. Mais, chez les saints, la volonté est si pleinement *enflammée par l'Esprit Saint* qu'elle devient capable d'accomplir le bien sans être déroutée ou surpassée *(indeclinabiliter et insuperabiliter)* par sa propre faiblesse ou par les difficultés qui surgissent. 3. La grâce rend ainsi la volonté *invincible (invictissime)* dans le vouloir et le pouvoir. 4. Par suite, puisque cette invincibilité lui vient de la grâce, l'homme ne peut se glorifier en lui-même, mais seulement dans le Seigneur.

Il y a deux manière de réagir à ce texte. La première est de s'arrêter (et de se buter) sur les termes *indeclinabiliter et insuperabiliter, invictissime;* on conclut alors que la liberté humaine est réduite

14. Je donne ici le texte latin dont on vient de lire *ma* traduction:

«Ac per hoc nec de ipsa perseverantia boni voluit Deus sanctos suos in viribus suis sed in ipso gloriari qui eis non solum dat adjutorium quale primo homini dedit, sine quo non possint perseverare si velint, sed in eis etiam operatur et velle ut, quoniam non perseverabunt nisi et possint et velint, perseverandi eis *et possibilitas et voluntas* divinae gratiae largitate donetur.

Tantum quippe *Spiritu sancto accenditur voluntas eorum,* ut ideo possint quia sic volunt, ideo sic velint quia Deus operatur ut velint. Nam si *in tanta infirmitate* vitae hujus... ipsis relinqueretur voluntas sua,... *inter tot et tantas tentationes* infirmitate sua voluntas succumberet; et ideo perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec vellent, aut non ita vellent infirmitate voluntatis ut possent.

Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia *indeclinabiliter et insuperabiliter* ageretur, et ideo, quamvis infirma, non deficeret neque adversitate aliqua vinceretur.

Ita factum est ut voluntas hominis invalida et imbecilla in bono adhuc parvo perseveraret per virtutem Dei, cum voluntas primi hominis fortis et sana in bono ampliore non perseveraverit, habens virtutem liberi arbitrii... Fortissimo quippe dimisit atque permisit facere quod vellet; *infirmis* servavit ut ipso donante *invictissime* quod bonum est vellent, et hoc deserere *invictissime* nollent. Dicente ergo Christo *Rogavi pro te ne deficiat fides tua (Lc* 22, 32), intelligamus ei dictum, qui aedificatur super petram.

Atque ita homo dei, non solum quia misericordiam consecutus est ut fidelis esset, verum etiam quia fides ipsa non deficit, *qui gloriatur in Domino glorietur*» (12, 38).

Il faut bien lire *insuperabiliter;* cf. la note des Mauristes *ad locum* et la note complémentaire de J. CHÉNÉ, dans Bibl. August., t. 24, *Aux moines d'Adrumète et de Provence,* Paris, DDB, 1962, p. 784-786.

à néant sous la motion d'une grâce *déterminante.* Telle fut la réaction des moines de Provence qui interprétèrent cette doctrine comme une nouvelle forme de fatalisme et une dévalorisation de leur ascèse monastique (cf. *Ep.* 225, 3, de Prosper d'Aquitaine à Augustin). La seconde est de s'arrêter plutôt aux formules: «Par l'Esprit Saint, leur volonté est tellement enflammée», «dans la faiblesse si grande», «au milieu de si nombreuses et si grandes tentations»; on conclut cette fois que la grâce ne supprime pas mais *transfigure* la liberté, en lui donnant une générosité capable de surmonter sa faiblesse, dans une foi qui ne défaille pas.

Cette seconde manière de comprendre, qui suppose une humilité sans réserve, est assurément la seule qui réponde à l'intention d'Augustin. Mais elle ne supprime pas totalement les motivations de la première. En effet, les formules auxquelles s'arrête celle-ci semblent bien, encore une fois, dépasser le sens des textes scripturaires invoqués précédemment à leur appui. Le cas de saint Paul est assurément exceptionnel (bien qu'il ne soit pas unique dans l'histoire): la voix du Christ le terrasse littéralement pour qu'il ne puisse se dérober à la vocation qui est la sienne. Quant aux textes sur «Dieu qui change les cœurs», ils ont une signification plus générale et moins contraignante que celle qu'en tire Augustin. D'autre part, les adverbes *indeclinabiliter et insuperabiliter, invictissime,* impliquent la théorie de l'absoluité du vouloir divin dont il a été parlé et relèvent des mêmes présupposés philosophiques.

Ajoutons cependant que, même pris à la lettre, ces adverbes n'entraînent pas la suppression de la liberté: l'homme est sans doute mis en face d'une décision à laquelle l'action de la grâce ne lui permet pas d'échapper, mais il doit encore accomplir l'effort indispensable pour la réaliser. Même si Dieu lui donne «le vouloir et le pouvoir», encore faut-il qu'il les fasse vraiment siens pour surmonter sa propre infirmité et les tentations du dehors. D'autre part, Augustin connaît un «attrait du Père» accordé au désir profond de l'homme; l'attrait éveille et meut ce désir (cf. *In Joann. evang.,* 26, 4, avec la citation de Virgile, *Ecgl.* 2, 65: «Chacun est entraîné par son propre penchant» *[Trahit sua quemque voluptas]).*

Pour tout dire, Augustin a raison d'insister sur la faiblesse de l'homme et la puissance souveraine de la grâce, mais il va «trop loin» lorsque, tout en s'appuyant sur l'Écriture, il estime que cette faiblesse rend l'homme tout à fait impuissant pour le bien et laisse entendre que l'action de la grâce est irrésistible, quasidéterminante. Dieu est tout-puissant, et cependant l'homme est libre (parce que

Dieu l'a créé tel): tels sont les «deux bouts de la chaîne» que nous pouvons tenir, mais la conciliation entre les deux affirmations nous échappe, car elle relève du mystère des rapports entre Dieu et l'homme. *L'excès* d'Augustin, plutôt que son «erreur», a été de prétendre avoir saisi quelques autres maillons, non sans reconnaître que les plus secrets lui échappaient.

La doctrine de la *prédestination,* telle qu'Augustin la comprend, n'est que le prolongement, ou même la synthèse, des trois points que nous avons examinés: inégalités devant les possibilités du salut, limitation de son universalité et de la dispensation de la grâce, caractère irrésistible de cette grâce. C'est pourquoi je me limiterai sur ce point aux deux derniers écrits d'Augustin qui, semble-t-il, ne formaient à l'origine qu'un seul traité *De praedestinatione sanctorum* (cf. Prosper d'Aquitaine, *Responsiones ad excerpta Genuensium, PL,* 51, 281).

Un paragraphe du *PS* résume bien les positions d'Augustin. La foi, inchoative ou parfaite, est un don de Dieu: «qu'elle soit donnée aux uns, non donnée aux autres, nul n'en peut douter s'il ne veut pas contredire les témoignages très clairs de l'Écriture». Aucun fidèle ne doit s'étonner qu'elle ne soit pas donnée à tous, puisque tous sont soumis à une juste condamnation; on ne pourrait faire aucun reproche à Dieu, même si nul n'était sauvé! Ceux qui sont libérés le sont par pure grâce et non en vertu de leurs mérites. Quant à la raison pour laquelle celui-ci est libéré plutôt que celui-là, c'est le secret de Dieu et Augustin reprend encore l'exclamation de *Rm 11,* 33: «Ses jugements sont insondables!» (*PS,* 8, 16).

Un peu plus loin, il distingue prescience et prédestination; la première peut aller sans la seconde, car celle-ci comporte une réalisation effective: «Par la prédestination en effet Dieu a connu à l'avance *(praescivit)* ce que lui-même ferait; c'est pourquoi il est écrit: «Il a fait les choses qui seront» (*Is 45,* 11, d'après les LXX)... Dans ces conditions, la prédestination en faveur de celui qui est bon est, comme je l'ai dit (début du §), la préparation de la grâce; la grâce, elle, est l'effet de la prédestination» (10,19). Augustin exclut la prédestination au péché; celui-ci ne peut être qu'objet de prescience, puisque Dieu *ne fait pas* le péché; la sanction qui en résulte est un effet du jugement seul: «Dans ce cas le péché n'est pas péché de Dieu, mais jugement de Dieu» (10, 19).

Néanmoins, la prédestination étant la préparation d'une grâce que Dieu ne donne pas à tous, la non-prédestination risque d'apparaître

comme un «refus» de cette grâce, et ce refus impliquerait une sorte de «prédestination au mal». C'est ainsi du moins que les moines de Provence avaient compris la pensée d'Augustin (cf. *Ep.* 225, 3 de Prosper). Sans doute celui-ci se serait-il retranché derrière l'affirmation d'*En,* 94-95 (cf. *supra*): le motif de la non-élection reste le secret de Dieu.

Dans le commentaire qu'il donne d'*Ep 1,* 3-12, Augustin rejette d'abord l'interprétation d'un «Pelagianus» (ce n'est pas celle des *Expositiones* de Pélage lui-même) selon laquelle Dieu prédestine ceux qu'il sait devoir être «saints et immaculés» par leur libre arbitre. Pour lui, la formule «selon le bon plaisir de sa volonté» du v. 11 exclut tout au contraire ce mérite du libre arbitre: «afin que, sous un si grand bienfait de la grâce, nous n'allions pas nous glorifier du bon plaisir de notre volonté» (18, 36).

Le *DP* apporte quelques précisions. Si entre deux enfants ou deux adultes, «l'un est choisi et l'autre laissé, cela tient encore aux 'insondables jugements de Dieu'». Le croyant doit pourtant tenir que «l'un est du nombre des prédestinés, l'autre non». Augustin recourt ici au témoignage d'un «prédestiné» par excellence, l'Apôtre Jean (*1 Jn* 2, 19): «Ils n'étaient pas des nôtres; car, s'ils avaient été des nôtres, ils seraient assurément restés avec nous» (9, 21). L'autorité de ce texte paraît au premier abord décisive; mais on peut lui donner un sens plus large, tel que celui-ci: ceux-là n'étaient pas, dès le début, d'authentiques disciples, parce qu'ils n'avaient pas reconnu Jésus comme le Christ; ils étaient déjà des antichrists (cf. v. 18).

Dans la suite, Augustin précise, comme il l'avait déjà fait dans les *Retractationes,* le sens des paragraphes du *De libero arbitrio* que les moines de Provence opposaient à son enseignement postérieur (11, 26-13, 32). Il estime, depuis lors, avoir bien montré comment la grâce de Dieu, depuis les commencements jusqu'à la persévérance finale, n'est pas donnée selon nos mérites, mais bien «selon la volonté très secrète, mais aussi très juste, très sage et très bienfaisante de Dieu» (13, 33). Il donne alors sa définition de la prédestination: «Voici ce qu'est la prédestination des saints, et elle n'est rien d'autre: la *prescience et la préparation* des bienfaits de Dieu, par lesquels sont libérés de façon *très certaine (certissime)* tous ceux qui sont libérés» (14, 35). Ces deux textes offrent une sorte de synthèse **de la doctrine en toute sa rigueur: inscrutabilité des jugements divins,**

dispensation restreinte de la grâce, libératrice mais en même temps irrésistible.

Les derniers paragraphes (22, 57-24, 68) recommandent néanmoins de prêcher avec prudence la prédestination, dont l'exemple le plus illustre est Jésus lui-même. Je retiendrai plutôt un passage antérieur du *CG*, qui exprime ce que doit être à ce sujet l'attitude intérieure et pratique de tous les fidèles: «Puisque nous ne savons pas qui appartient à la prédestination ni qui ne lui appartient pas, nous devons éprouver un tel sentiment de charité *(sic affici debemus caritatis affectu)* que nous voulions que tous soient sauvés (ut *omnes* velimus salvos fieri)» (*CG*, 15, 46). En lisant cette phrase, on s'étonne qu'Augustin n'attribue pas à Dieu ce «sentiment de charité» qu'il requiert de l'homme. Aurait-il oublié son *Commentaire sur la Lettre de Jean*, où il affirmait que Dieu est la source de tout amour vrai (7, 4-6). Ce qui nous gêne chez lui, c'est sa tendance à situer le problème du salut individuel au plan de *la justice* plutôt qu'au plan de *l'amour*.

Conclusion

1. Plusieurs commentateurs ont tenté d'expliquer le «système» d'Augustin et ses durcissements. Sans prétendre apporter du tout nouveau, je risque à mon tour une interprétation (dont il faudrait encore affiner les formules).

Augustin a eu très tôt conscience de deux faits: le «malheur» de tous les hommes, souvent indépendant d'une faute personnelle; la disparité entre eux par rapport aux possibilités de salut. Pour rendre raison de cet état de fait, il s'est tourné vers l'Écriture (la réflexion exigée par les questions de Simplicianus marquant une étape décisive). Il a cru trouver une explication en rapprochant les ch. 9-11 et le ch. 5 de l'Épître aux Romains. De cette corrélation il a tiré, en toute bonne foi, une solution systématique formulée d'abord en deux propositions: 1. *Tous* les hommes sont condamnés parce qu'ils sont pécheurs en Adam. 2. *Quelques-uns* sont sauvés par la grâce de Dieu en Jésus-Christ. Mais, pour sauvegarder à la fois la bienveillance de Dieu et son équité dans la restriction du salut à *quelques-uns*, il a dû ajouter deux nouvelles propositions. 3. Ceux qui sont sauvés le sont en vertu d'une élection divine et non de leurs mérites. 4. Ceux qui ne sont pas sauvés restent en dehors de l'élection; mais cette non-élection n'est pas arbitraire: ses raisons restent le secret de Dieu et l'homme ne saurait les con-

naître dans la vie présente; tout ce qu'il peut dire — et il doit le dire, puisque Dieu est juste — c'est que nul n'est réprouvé sans l'avoir mérité (cf. *CJ,* III, 18, 35).

Lorsque les pélagiens, au-delà de l'exaltation du libre arbitre, ont nié la transmission du péché d'Adam et affirmé l'innocence native des petits enfants, Augustin n'a fait que leur opposer cette systématisation déjà constituée en son esprit. Il a cependant ajouté l'explication de la transmission du péché par la *libido,* explication qu'il croyait encore, on l'a vu, légitimée par l'Écriture. Puis, lorsqu'il a dû se confronter à la rigueur logique et à l'obstination de Julien d'Éclane, il s'est lui-même obstiné en accentuant la rigueur du «système» et en le portant jusqu'à ses conséquences extrêmes. Dans la toute dernière période d'ailleurs, Augustin septuagénaire était si absorbé par ses activités épiscopales (dont il se déchargea partiellement sur le prêtre Héraclius) et la rédaction de ses écrits qu'il ne pouvait plus prendre assez de recul pour mettre en question ses propres positions.

2. Il est significatif qu'en cette dernière période Augustin termine la plupart de ses écrits par une invitation à *la prière* (*Ep.* 186, 11, 57; 217, 7, 30; *CG,* 16, 49; *PS,* 20, 40; *DP,* 16, 39 et 22, 62-64; cf. *In Jo.,* 26, 2). La prière, pour soi-même et pour autrui, joue en effet un rôle dans le problème de la prédestination: non parce qu'elle change le dessein divin, mais parce qu'elle peut obtenir cette grâce souveraine qui triomphe des faiblesses de l'homme (ce qui semble impliquer, malgré tout, une action humaine préparant le don de la grâce).

On peut voir là l'indice d'une *tension,* dans la pensée d'Augustin, entre la *théorie* et la *pratique;* un autre indice est cet *affectus caritatis* qui conduit à traiter tout homme comme s'il était effectivement prédestiné. Il serait aisé de déceler d'autres signes d'une tension analogue: le contraste entre la restriction du salut universel et l'extension de sa réalisation à toutes les catégories d'hommes en tous temps et en tous lieux, ou encore l'effort pour maintenir à tout prix le libre arbitre malgré l'invincibilité de la grâce. On dirait qu'Augustin, en même temps qu'il se croit lié théoriquement par son interpréta-

tion de l'Écriture, se voit comme contraint de tempérer pratiquement les conséquences de cette interprétation[15].

3. Si l'on se place au-dessus, ou mieux au *centre* du «système» pour en discerner l'intention fondamentale, on s'aperçoit que la maxime de Paul *Qui gloriatur in Domino glorietur* revient constamment. C'est à cela qu'Augustin tient par-dessus tout: que l'homme ne se glorifie pas en lui-même, mais bien *dans le Seigneur!* Telle est la raison pour lui dénier tout mérite qui ne serait pas fondé sur la grâce. Il faut ici répéter le texte célèbre de la Lettre à Sixte (qui fut d'abord du côté des pélagiens): «Quel est le mérite de l'homme avant la grâce..., puisque tout bon mérite en nous est l'œuvre de la grâce seule, et puisque Dieu, quand il couronne nos mérites, ne fait que couronner ses propres dons?» (*Ep.* 194, 5, 9). Vue dans cette perspective, la rigueur d'Augustin n'est que l'excès d'une exigence spirituelle, exigence qu'il faut sauvegarder même si l'on doit en éviter les conclusions abusives.

4. Ces conclusions n'ont pas été ratifiées par l'Église, et cela du vivant même d'Augustin. Déjà le Concile de Carthage[16] (1er mai 418) ne retient que le principe général de la transmission du péché d'Adam «par génération», sans aucune allusion à la *libido;* de même les canons sur la grâce ne mentionnent nullement la restriction du salut, pas davantage la prédestination. Les lettres d'Innocent Ier (27 janvier 417), de même que la *Tractoria* («encyclique») de Zosime (juin-juillet 418), du moins d'après ce que nous pouvons en connaître, ignorent aussi ces questions. Ces documents sont antérieurs à la période où la doctrine d'Augustin s'est radicalisée; mais le recueil intitulé *Prises de position des évêques antérieurs du Siège apostolique au sujet de la grâce de Dieu (Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei),* présenté comme un *Indiculus* (un «condensé», un guide) et compilé probablement par Prosper d'Aquitaine dans la décennie qui suit la mort d'Augustin, tout

15. Il est assez étonnant qu'Augustin soit si rigoureux dans son interprétation de l'Écriture quand il s'agit des problèmes de la grâce; sur d'autres points en effet sa liberté d'interprétation est parfois surprenante: ainsi, dans le *De Genesi ad litteram,* il n'hésite pas à subordonner la lettre de la *Genèse* aux données d'ordre scientifique admises de son temps; dans le même ouvrage, son interprétation des «jours de la création» en relation avec la connaissance angélique est d'ordre plutôt philosophique qu'exégétique. Cf. les notes complémentaires 1 et 20 dans l'édition de *La Genèse selon la lettre,* citée n. 9, t. 48, p. 578-579, 645-653.

16. *Concilia Africae. A.245-A.325,* édit. C. MUNIER, coll. *CCSL,* 149, Turnhout, Brepols, 1974, p. 67-77.

en reprenant la doctrine de celui-ci sur la nécessité et l'antériorité absolue de la grâce (ch. 2-9), apporte dans le dernier chapitre une restriction significative:

> Quant aux points plus profonds et plus difficiles des questions concernées, points qu'ont plus largement traités ceux qui ont résisté aux hérétiques (ces mots désignent Augustin), nous n'osons pas les condamner, mais nous ne croyons pas non plus nécessaire de les confirmer *(non necesse habemus adstruere).* En effet, pour confesser la grâce de Dieu, à l'action et à la bienveillance de laquelle absolument rien ne doit être soustrait, nous croyons suffisant ce que nous enseignent, selon les règles ci-dessus, les écrits du Siège Apostolique (ch. 10; cf. DZ-SCH, 249).

Enfin le Concile d'Orange (529), dans la conclusion de Césaire d'Arles (seule approuvée par Boniface II), donne partiellement raison aux moines provençaux en rejetant avec vigueur l'idée d'une «prédestination au mal» et en professant qu'avec l'aide de la grâce «nous pouvons accomplir ce qui plaît à Dieu» (*ibid.,* 397).

Augustin est un excellent connaisseur de l'Écriture, qu'il interprète à sa manière, mais en toute bonne foi. Il lui manque cependant une égale familiarité avec la tradition ecclésiale dans sa totalité; malgré quelques citations occasionnelles (et pas toujours exactes) dans ses derniers ouvrages, il ignore les Pères grecs, dont se recommandaient, et non sans raisons, les moines provençaux (cf. *Ep.* 225, 3 et 8, de Prosper)[17]. On regrette surtout qu'il n'ait pu lire, dans la traduction de Rufin d'Aquilée, le long chapitre du *Traité des Principes* (III, 1) sur le libre arbitre, où Origène présentait une interprétation plus équilibrée de *Rm 9-11*[18]. L'erreur, ou plutôt la maladresse, des théologiens occidentaux du XVI[e] et du XVII[e] siècles a été de traiter Augustin comme *le* docteur de la grâce, alors qu'il n'est qu'*un* docteur parmi d'autres, avec ses grandeurs mais aussi ses limites. Aujourd'hui les progrès de l'histoire permettent

17. La note complémentaire 16 de J. CHÉNÉ, dans l'éd. citée n. 9, p. 806-807, mentionne des textes d'Origène et de Jean Chrysostome. On pourrait en ajouter d'autres, spécialement de Grégoire de Nysse; je reviendrai sur ce problème dans l'art. *Semipélagiens* du *Dictionnaire de Spiritualité* (à paraître en 1989).

18. Voir l'éd. de M. SIMONETTI et la trad. de H. CROUZEL, coll. Sources Chrétiennes, 268, Paris, Éd. du Cerf, 1980, p.16-151: le texte grec conservé par la *Philocalie* et la version «adaptée» de Rufin y sont présentés simultanément, avec leur traduction.

de voir les choses de plus haut: nous pouvons reconnaître les limites d'Augustin sans pour autant diminuer ses grandeurs.

F-60501 Chantilly
Centre culturel «Les Fontaines»
B.P. 205

Aimé SOLIGNAC, S.J.
Dictionnaire de Spiritualité

Sommaire. — Cette étude tente de montrer *comment* Augustin a été conduit à ses positions rigoureuses sur le péché originel et la grâce: en cherchant «l'intelligence de la foi», il a établi entre les textes de l'Écriture des corrélations abusives ou tiré de ces textes des conclusions qui ne s'imposent pas.