

LAMBERT BOVY, prêtre

GRÂCE ET LIBERTÉ

chez

SAINT AUGUSTIN

Extrait de la dissertation présentée

à la

Faculté de Théologie

de

l'Université de Montréal,

le 21 septembre 1937.

MONTREAL

1938

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2020.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

GRÂCE ET LIBERTÉ

chez

SAINT AUGUSTIN

Nihil obstat:

Auguste FERLAND, p.s.s., Clément MORIN, p.s.s.

Censores ad hoc.

die vigesima maji 1938.

Imprimatur:

† Em. A. DESCHAMPS, v.g.,

Ev. de Thennessis,

Aux. de Montréal.

Montréal, 20 mai 1938.

PRÉFACE

Mon cher Monsieur Bovy,

C'est avec plaisir que j'ai accepté d'écrire la préface de votre livre, car j'ai vu, dans votre aimable invitation, le désir de rendre hommage à la Faculté de Théologie qui vous a créé Docteur; l'honneur fait au Doyen rejaillit sur toute la Faculté.

C'est là un motif suffisant de me rendre à votre demande; mais il est également juste de faire connaître un peu à notre public instruit l'œuvre que vous avez composée avec tant de méthode et de conscience. En feuilletant les pages chargées de doctrine du livre que vous leur présentez, vos lecteurs saisiront mieux les données du grand problème que vous étudiez en saint Augustin et qui est d'une actualité de premier ordre. Ils verront plus nettement, sans pourtant arriver à expliquer le mystère, le rôle de la Grâce et celui de la Liberté; et, dans une matière de si grave importance, ils tireront peut-être quelques conclusions pratiques destinées à exercer une influence sur leur conduite morale.

A une époque, « où il n'est plus permis aux chrétiens, disait Pie XI, d'être médiocres », l'étude des questions vitales que vous traitez dans votre ouvrage s'impose à ceux qui doivent comprendre toujours mieux leur vie spirituelle et la rendre sans cesse plus active.

J'ajouterai une autre raison qui m'a porté à rédiger cette préface: c'est que je voulais vous féliciter de l'exemple de labeur intellectuel que vous offrez à vos confrères de l'enseignement et du ministère. On n'a guère à nous reprocher, en général, une application trop intensive aux études ecclésiastiques. Peut-être quelques-uns, après vous avoir lu, reprendront-ils à leur compte, en l'adaptant aux circonstances, la parole célèbre du grand Docteur que vous nous faites connaître: « Quod iste... cur non ego ? »

*Avec mes vœux de succès, je vous prie d'agréer,
cher Monsieur Bovy,*

l'expression de mon cordial dévouement

en J. et M.

Rosario Lesieur, p.s.s.

*Grand Séminaire
de St-Sulpice
Montréal, le 15 juillet 1938.*

TABLE DES MATIÈRES

	PAGE
Préface	5
Table des matières	7
Bibliographie	9
Abréviations	12
Introduction	13

PREMIÈRE PARTIE.

Existence du libre arbitre.

CHAPITRE I. — <i>Avant la controverse pélagienne : d'après le « De diversis quaestionibus ad Simplicianum. »</i>	35
CHAPITRE II. — <i>Pendant la controverse pélagienne : d'après la littérature adrumétaine</i>	
1. Épître à Sixte	42
2. Première épître à Valentin	45
3. Seconde épître à Valentin	47
4. « De gratia et libero arbitrio »	49
5. « De correptione et gratia »	53

DEUXIÈME PARTIE.

Efficacité de la grâce.

CHAPITRE III. — <i>D'après le « De diversis quaestionibus ad Simplicianum »</i>	58
CHAPITRE IV. — <i>D'après la littérature adrumétaine.</i>	
1. Épître à Sixte	67
2. Première épître à Valentin	69
3. Seconde épître à Valentin	71
4. « De gratia et libero arbitrio »	73
5. « De correptione et gratia »	80

TROISIÈME PARTIE.

Libre arbitre et grâce efficace.

CHAPITRE V. — <i>D'après le « De diversis quaestionibus ad Simplicianum »</i>	89
1. La science moyenne peut-elle se réclamer de saint Augustin ?	92
2. Le congruisme peut-il s'inspirer de saint Augustin ?	101
CHAPITRE VI. — <i>La conciliation d'après la littérature adrumétaine.</i>	110
1. Épître à Sixte	111
2. Première épître à Valentin	113
3. Seconde épître à Valentin	114
4. « De gratia et libero arbitrio »	114
5. « De correptione et gratia »	118

CONCLUSION

Saint Augustin et saint Thomas	123
--	-----

BIBLIOGRAPHIE.

Sources.

- AUGUSTINI (S.), *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, PL 40.
Divi Aurelii Augustini Confessionum libri tredecim, PL 32.
De civitate Dei, PL 41.
De correptione et gratia, PL 44.
De dono perseverantiae, PL 45.
De gratia Christi et peccato originali, PL 44.
De gratia et libero arbitrio, PL 44.
De praedestinatione sanctorum, PL 44.
Epistolae 191, 194, 214, 215 et 216, PL 33.
Opus imperfectum contra Julianum, PL 45.
Retractationes, PL 32.

Principales études.

- BELLARMIN, R., S., J., (S.), *Editio disputationum R. Bellarmini Politiani, S. J. de Controversiis Christianae fidei adversus hujus temporis haereticos, t. IV. De gratia et libero arbitrio*, Neapoli, 1858.
BILLOT, L., S. J., *De gratia Christi*, Prati, 1912.
BILLUART, F. C.-R., O. p., *Summa Sancti Thomae*, Paris, 1872.
BOYER, C., S. J., *Essai sur la doctrine de saint Augustin*, Paris, 1932.
CAYRÉ, R., *Précis de patrologie*, Paris, 1931.
DEL PRADO, N., O. p., *De gratia et libero arbitrio*, Friburgi Helvetiorum, 1907.
FRINS, V., art. *Concours divin dans D.T.C.*, t. III.

- GARDEIL, A., O.P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927.
- GARRIGOU-LAGRANGE, F. R.-M., O.P., art. *Prédestination VIII. Partie théologique*, dans D.T.C., t. XII.
- GARRIGOU-LAGRANGE, F. R.-M., O.P., *La prédestination des saints et la grâce*, Paris, 1936.
- GAUDEL, A., art. *Péché originel* dans D.T.C., t. XII.
- GILSON, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1931.
- HEDDE, R. ET AMANN, E., art. *Pélagianisme* dans D.T.C., t. XII.
- JOANNES A SANCTO THOMA, O.P., *Cursus theologicus*, édit. Vivès, Paris, 1885.
- LABRIOLLE, P. DE, art. *Augustin d'Hippone* dans Dict. d'hist. et de géog. ecclés., t. V.
- MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence, 1760.
- MARITAIN, J., *Les degrés du savoir*, Paris, 1935.
- Maurinorum dissertationes* dans PL, t. 32.
- MAZZELLA, C., *De gratia Christi*, Romae, 1880.
- PORTALIÉ, E., art. *Augustin (saint)* dans D.T.C., t. I.
- POSSIDIUS (S.), *Vita Sancti Augustini*, dans PL, t. 32.
- QUILLIET, H., art. *Congruisme* dans D.T.C., t. III.
- SAINT-MARTIN, J., art. *Prédestination, III. La prédestination d'après les Pères latins, particulièrement d'après saint Augustin*, dans D.T.C. t. XII
- SALMANTICENSIS (CARMELITANI COLLEGII FR. DISCALCEATORUM) *Cursus theologicus*, Paris, 1878.
- SCHNEEMAN, G., S.J., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, apud Herder, Friburgi Brisgoviae, 1881.

- SUAREZ, R., *De auxiliis gratiae*, dans *Opera omnia*,
édit. Vivès, Paris, 1857.
- THOMAS AQUINAS, O.P., (S.), *Summa theologiae*, ed.
leonina.
- VAN DER MEERSH, J., art. *Grâce* dans D.T.C., t. VI.
- VANSTEENBERGHE, E., art. *Molinisme* dans D.T.C.,
t. X.
- ZARB, S., O.P., *Chronologia operum Sancti Augustini*,
dans *Angelicum*, t. X (1933).
- ZARB, S., O.P., *De anno consecrationis episcopalis*
S. Augustini, dans *Angelicum*, t. X (1933).
- Ami du clergé*, Questions de science ecclésiastique.
Consultations diverses. T. 53 (1936).
- Vita Sancti Augustini, ex ejus scriptis*, dans PL, t. 32.

ABRÉVIATIONS.

Nous citons les œuvres de saint Augustin d'après les éditions Migne. Nous donnons d'abord la référence interne, titre et chapitre de l'ouvrage; entre parenthèses, nous indiquons le tome et la colonne de l'édition Migne. Nous adoptons les abréviations reconnues d'après le tableau suivant.

Ad Simplic., — De diversis quaestionibus ad Simplicianum.

Conf., — Divi Aurelii Augustini Confessionum libri tredecim.

De civit. Dei, — De civitate Dei.

De corrept. et grat., — De correptione et gratia.

De dono persev., — De dono perseverantiae.

De grat. Christi et peccat. orig., — De gratia Christi et peccato originali.

De grat. et lib. arbitrio, — De gratia et libero arbitrio.

De praed. sanct., — De praedestinatione sanctorum.

Epist., — Epistola.

Of. imperf. cont. Jul., — Opus imperfectum contra Julianum.

Retract., — Retractationes.

INTRODUCTION

Un courant se dessine qui entraîne les jeunes universitaires vers l'étude des Pères et des autres écrivains ecclésiastiques. Le désir que Rome manifeste de voir les candidats aux grades académiques quitter le sentier battu des thèses traditionnelles explique pour une part ce retour aux siècles passés. Il n'est pas facile en effet, dans ce domaine scolastique exploité depuis plusieurs siècles, de créer une thèse nouvelle ou seulement de faire progresser la théologie. Décrire l'attitude d'un auteur ancien en face d'un problème théologique est par contre plus à la portée des candidats, jeunes pour la plupart. Dans une monographie de ce genre, la note de nouveauté souhaitée par Rome se réalise et la science théologique trouve un accroissement.

Dans cette pensée, prenons contact avec saint Augustin. Interrogeons-le sur l'efficacité de la grâce et la nature de la liberté; demandons-lui ensuite comment il concilie cette efficacité avec la liberté humaine.

Rien ne saurait mieux nous préparer à saisir la doctrine augustinienne que d'esquisser l'évolution de la pensée de son auteur.

PREMIÈRES ANNÉES.

Le 13 novembre 354, à Thagaste, petite ville de Numidie, Augustin naît du païen Patricius, un des *curiales* de la cité, et de Monique, femme chrétienne qui amènera son époux à la foi. Il a des frères et des soeurs. Mais, il ne parlera qu'en passant de

l'une de celles-ci. Son frère Navigius est le seul dont la vie est quelquefois mêlée à la sienne.

Inscrit parmi les catéchumènes, il ne recevra cependant le baptême que plus tard. Après l'époque des tentations, des chutes, ce sacrement, dans la pensée de Monique, sera une facile amnistie générale. Tout en étudiant à l'école de Thagaste, il est en relation avec des hommes de prière. De leurs entretiens se dégagent trois grandes idées qui l'impressionnent profondément : ¹

1. Un Dieu Providence qu'il conçoit comme *magnum aliquem qui posset, etiam non apparens sensibus nostris, exaudire nos et subvenire nobis.* ² Il le prie avec ferveur pour ses étourderies d'enfant bien doué, mais ennemi du grec, léger, dissipé, paresseux: *Ne in schola vapularem.*

2. Le Christ Sauveur: *Hoc nomen Salvatoris mei, Filii tui, in ipso adhuc lacte matris, tenerum cor meum pie biberat, et alte retinebat et quidquid sine hoc nomine fuisset, quamvis litteratum et expolitum, et veridicum, non me totum rapiebat.* ³

3. Enfin la vie future et ses sanctions: *Audieram enim adhuc puer de vita æterna nobis promissa.* ⁴ Ailleurs, il nous dit de la pensée du jugement: *qui metus, per diversas quidem opiniones, nunquam recessit de pectore meo.* ⁵

¹ Voir PORTALITÉ, art. *Augustin (saint)*, D.T. C., t.1, col. 2268.

² *Conf.*, I. 1, c. IX, n. 14 (PL 32, col. 667).

³ *Conf.*, I. III, c. IV, n. 8 (PL 32, col. 686).

⁴ *Conf.*, I. I, c. XI, n. 1 (PL 32, col. 668).

⁵ *Conf.*, I. VI, c. XVI, n. 1 (PL 32, col. 732).

Tel est le bagage religieux d'Augustin en route pour Carthage. Germe bien modeste mais, arrosé par les pieuses larmes de Monique, cultivé par Ambroise, il se développera par l'action de la grâce divine.

Les larmes délicieuses que verse Augustin sur les amours de Didon trahissent son ardeur indomptée. Sa sensibilité, attisée par un an d'oisiveté à Thagaste, l'amène à une liaison coupable. Sans négliger l'étude, il désire être le premier même dans le mal, *pudet non esse impudentem*. La lecture de l'Hortensius de Cicéron le gagne à la philosophie et le sort du rang des écoliers quelconques. *Surgere coeperam ut ad te redirem*, note-t-il. Augustin manifeste ici son amour passionné de la vérité. Dieu utilisera cette passion pour le ramener vers lui. Mais, qu'Augustin est loin du terme qu'il atteindra en 430 ! Esclave du plaisir après quelques mois de débauche, il lui faudra quinze ans de grâces et de luttes pour rejeter ses chaînes. L'excuse au dévergondage qu'offre le trop indulgent manichéisme contribue à l'acheminement d'Augustin vers cette erreur.

LA CRISE MANICHÉENNE (372-382).

Son amour de la vérité détermine son adhésion au manichéisme. Selon cette doctrine en effet, l'homme est plus en mesure d'atteindre la vérité au moyen de sa raison qu'au moyen de l'Écriture Sainte. Le sens propre d'Augustin, aiguisé par les exercices de l'école, incline naturellement vers cette affirmation rejetée des catholiques.

L'amateur de beau style cicéronien, désagréablement impressionné par la lecture de la Bible, goûte

les objections manichéennes contre les saints livres. Parce qu'il ne peut concevoir une substance spirituelle, il se laisse aussi séduire par le matérialisme des sectateurs de Manès. Passionné pour les sciences naturelles, il attend du manichéisme une explication objective de la nature. Enfin, la théorie manichéenne de l'irresponsabilité, conséquence d'une doctrine négatrice de la liberté, achève d'attirer cet étudiant viveur.

Augustin cependant remarque bientôt le vide de la philosophie des manichéens. Il constate leur impuissance à réfuter les textes de la Bible que leur opposent les catholiques. Il perd toute confiance au contact de leur maître Faustus de qui il attendait une explication adéquate des mystères de la nature. Les réponses de ce maître trahissent le rhéteur étranger à toute culture scientifique. Augustin ne croit plus au manichéisme, mais il ne rompt pas encore extérieurement avec la secte.

DU MANICHÉISME À LA CONVERSION.

Professeur de grammaire à Thagaste, puis professeur de rhétorique à Carthage, il quitte cette dernière ville en 383 et s'achemine vers Rome en quête d'une situation plus honorée et d'élèves moins turbulents. Malade à son arrivée, il ne souhaite pas le baptême. Les décevantes conversations avec Faustus sont encore récentes. Une crise terrible de scepticisme s'empare d'Augustin épris de vérité, mais fatigué par de vaines spéculations.

Les ruses des écoliers romains pour ne point payer les honoraires le dégoûtent bientôt. La chaire municipale de rhétorique est vacante à Milan; il se

porte candidat. Grâce à des amis manichéens et à la recommandation de Symmaque, préfet de Rome, il est agréé dès 384.

A Milan, Augustin rend quelques visites officielles. Il rencontre alors l'évêque Ambroise qui produit sur lui une excellente impression: *Eum amare cœpi*, dit-il. Le professeur de rhétorique a la curiosité bien naturelle d'assister aux sermons de cet orateur renommé. Venu seulement pour goûter le beau langage, il s'éprend peu à peu de la doctrine, il apprécie les interprétations de textes bibliques dont la teneur littérale l'avait choqué.

Pour le ramener vers lui, Dieu inspire encore au rhéteur de Milan le dégoût de sa situation matrimoniale irrégulière. Il est temps, songe Augustin, de me créer une situation stable. Aux frasques de jeunesse, il faut que succède un riche mariage. Monique s'ingénie à lui faire réaliser ce dessein. Il va contracter l'union régulière tant désirée. Hélas ! la fiancée est trop jeune et le mariage n'a pas lieu. Augustin qui, le cœur broyé, a renvoyé la mère de son fils illégitime, s'abandonne à une nouvelle liaison coupable.

Dans ce désarroi intellectuel et moral, Augustin prend contact avec les écrits platoniciens et se reprend à l'espoir de découvrir la vérité. Il conçoit maintenant Dieu comme un être incorporel, source des êtres. Le mal se révèle une privation qui provient souvent du libre arbitre. Augustin achève de jeter le manichéisme par-dessus bord le jour où le néo-platonisme lève les difficultés métaphysiques auxquelles il s'est jusqu'ici heurté. Au surplus, la

Sainte Écriture lui révèle le Christ Sauveur. Dans la Genèse et dans les écrits de saint Paul, il apprendra bientôt les mystères de la chute et de la grâce.

L'esprit est conquis. La résistance ne vient plus que de la volonté qui tergiverse, qui craint les conséquences logiques de l'état d'esprit: il veut et il ne veut pas, il veut et il ne peut réaliser ce qu'il veut. Augustin souffre. Les affaires lui sont à charge. L'ambition de percer ne parvient plus à calmer la fièvre intérieure. Et pourtant, il veut rester en bons termes avec certains, peut-être avec ceux dont il instruit les enfants. En outre, il songe au mariage, mais il en redoute les charges.

Il est dans cet état d'esprit quand lui vient l'inspiration divine de visiter Simplicien, père spirituel d'Ambroise et son futur successeur. Simplicien, homme de grand mérite et d'une grande vertu, doit être un excellent guide, songe Augustin. Aussi lui ouvre-t-il son âme, lui manifeste-t-il le flux et le reflux de ses idées, de ses velléités. Il attend de ce vieillard le conseil qui l'aidera à s'engager dans la voie de Dieu. Tout en causant, Augustin glisse ces paroles:

— J'ai lu les traductions de platoniciens par Victorinus.

— Je t'en félicite... A Rome, j'ai bien connu Victorinus. Il s'est converti à Jésus-Christ. Et en conséquence, il a dû renoncer à sa chaire, puisque l'édit de Julien interdit aux chrétiens l'enseignement de la littérature et de l'art oratoire.

Il est plus heureux que courageux, pense Augustin qui depuis quelques instants souhaite imiter Victorinus. Mais, esclave du mal, il n'est pas maître

de sa volonté. La chair et l'esprit sont en un conflit toujours grandissant. Il soupire vers Dieu et visite l'hôte du tabernacle autant qu'il le peut aux moments de loisir.

LE GRAND COUP DE LA GRÂCE (386).

Le dénouement est proche. Un jour, le spectacle de sa misère lui arrache des larmes. Il quitte son ami Alypius pour pleurer plus à l'aise... et pour prier: « Jusqu'à quand toujours remettre à demain ? Pourquoi cette heure-ci ne serait-elle pas la fin de ma vie honteuse ? » Et pendant qu'il gémit, il entend ces mots: *Tolle et lege: Prends et lis*. Il croit que c'est la voix de Dieu, ouvre le livre des épîtres de saint Paul et lit: « *Non in commensationibus...* », « (Marchons honnêtement...), ne vous laissant point aller aux excès de la table et du vin, à la luxure et à l'impudicité, aux querelles et aux jalousies. Mais, revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ et ne prenez pas soin de la chair de manière à en exciter les convoitises. » *Rom.* 13, 13-14.

La conversion est complète. Il renonce au mariage et à toute ambition terrestre. L'avertissement discret et personnel dont Augustin est l'objet dans son jardin de Milan en 386, a pour effet d'apaiser les contradictions prolongées de sa pensée dans la quiétude enfin conquise d'une résolution inébranlable.

L'exposé historique précédent laisse entrevoir que le rôle de premier plan attribué à la grâce par saint Augustin est moins le résultat de ses controverses contre les Pélagiens que le fruit de son expérience personnelle.

Aussi Pierre de Labriolle a-t-il pu écrire: « Les confessions sont nées d'une idée théologique (...) qui a éclairé pour Augustin son histoire (...). Elles sont le commentaire vécu et raconté des épîtres de saint Paul. »¹

Étienne Gilson ne parle pas autrement. A quelle conclusion, (...) l'expérience d'Augustin le conduisait-elle ? A celle-ci que, pendant de longues années, il avait vu la loi sans pouvoir l'accomplir. Et non pas seulement vu la loi, mais vu la loi accomplie sous ses yeux par d'autres, alors que, désirant de toute son âme les imiter, il lui fallait s'en avouer incapable. Saint Paul, seul, par sa lumineuse doctrine du péché et de la grâce, avait su dissiper cette contradiction interne où il se débattait vainement depuis des années. Puisque la volonté désire le bien, c'est donc qu'elle est par essence destinée à l'accomplir; puisque néanmoins elle est incapable d'accomplir le bien qu'elle désire, c'est donc qu'il y a en elle quelque chose de corrompu; nommons la cause de cette corruption: le péché; et assignons-lui le remède: la Rédemption de l'homme par Dieu, avec la grâce de Jésus-Christ qui en découle (...).

Lorsqu'on saisit cette idée essentielle, (l'homme ne peut faire que ce que Dieu lui donne la force de faire), on ne se trouve certes pas en mesure de comprendre pour autant le détail des polémiques augustinienes, mais on tient le fil conducteur, qui permet d'errer dans ce dédale avec la certitude de toujours se retrouver. (...). Faisons donc abstraction du détail de la controverse pour ne retenir que les arti-

¹ PIERRE DE LABRIOLLE, art. *Augustin d'Hippone*, dans Dict. d'hist. et de géog. ecc. t. V. col. 453, 454.

culations maîtresses de la pensée augustinienne, elle apparaîtra dans sa force et sa simplicité. »¹

Ces « maîtresses articulations » de la doctrine sur la grâce, le docteur d'Hippone les possédait au lendemain de son sacre: ses réponses aux questions de Simplicianus, que nous analyserons, l'indiquent clairement. Mais auparavant, deux mots d'histoire sur la période qui va de la conversion à l'épiscopat.

DU BAPTÊME À L'ÉPISCOPAT (387-395).

A Milan, pendant la nuit du 24 au 25 avril 387, Augustin reçoit le baptême des mains d'Ambroise.² Puis, bientôt en route vers l'Afrique, il quitte Milan pour Rome où il connaîtra les joies de l'extase et les douleurs de la séparation: y a-t-il page plus touchante que celle des *Confessions* sur la mort de Monique !

Malgré la brièveté du séjour à Rome, notre néophyte trouve le moyen de publier un ouvrage contre les manichéens, *De moribus Ecclesiæ*, et de commencer le *De genesi contra manichæos* qui éclaire surtout le problème du mal par le récit de la Genèse. L'ouvrage suivant, *De libero arbitrio*, qu'il commence à Rome, termine en Afrique, résout le même problème sur le terrain de la raison et de l'expérience en face d'adversaires qui nient l'Ancien Testament.³

¹ E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 200.

² Voir S. POSSIDIUS, *Vita Sancti Augustini*, c. I, (PL 32, col. 35); ZARB O.P., *Chronologia operum Sancti Augustini*, Angelicum t. X (1933), p. 379, nota (1) et p. 380.

³ Voir ZARB, O.P., loc. cit., p. 388; P. DE LABRIOLLE, art. *Augustin d'Hippone*, dans Dict. d'hist. et de géog. ecc. t. V, col. 450; S. POSSIDIUS, op. cit., (PL 32, col. 155).

A Carthage, il n'est que de passage pour gagner aussitôt Thagaste, en 388.¹ Là, il vend ses biens, en distribue le produit aux pauvres. Se réservant sans doute l'usufruit de la maison paternelle et de ses dépendances, il mène une vie monacale de prière et d'étude.

Le chercheur de vérité se double du prosélyte chez Augustin: il l'a prouvé pendant sa crise manichéenne et le christianisme ne refroidira pas son ardeur. La preuve en est que son prosélytisme fournit l'occasion de son élévation au presbytérat, en 391.²

Il est venu à Hippone dans l'espoir de convertir une âme qui semblait prête à se laisser conquérir. Sur ces entrefaites, Valérius, le vieil évêque de l'endroit, s'ouvre à son peuple du vif désir qu'il a d'un prêtre coadjuteur pour la prédication. La traditionnelle acclamation du peuple tout entier désigne alors Augustin.

Devenu prêtre, il redouble de prière et d'étude, il progresse si bien dans la science et dans la vertu que Valérius, voulant s'assurer un digne successeur, le fait sacrer évêque en juin ou juillet 395.³

Après neuf années d'étude approfondie du christianisme, le nouvel évêque d'Hippone est en pleine possession d'une doctrine sûre et éprouvée. Esprit curieux qui a inutilement cherché le vrai chez les manichéens, les néo-platoniciens et l'a dé-

¹ Voir ZARB, O.P., *ibid.*

² Voir ZARB, O.P., *ibid.*; S. POSSIDIUS, *op. cit.*, c. 4 (PL 32 col. 36).

³ Voir S.-M. ZARB, O.P., *De anno consecrationis episcopalis S. Augustini*, dans *Angelicum*, t. X. p. 261-285.

couvert chez les chrétiens, Augustin est le pasteur idéal pour défendre ses brebis contre le loup ravisseur du manichéisme, du donatisme et surtout du pélagianisme.

Dans l'impossibilité d'étudier à fond en quelques pages toutes les œuvres où saint Augustin traite de la grâce, nous nous bornons au *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* où, peu après sa consécration épiscopale, il a codifié l'essentiel de cette doctrine et aux derniers ouvrages nés de la controverse. De ces différentes œuvres, nous essayons d'extraire sa pensée constante au sujet du libre arbitre, de l'efficacité de la grâce actuelle et des principes de conciliation entre la grâce et le libre arbitre. Retracer l'occasion et le contenu de ces différents ouvrages nous les fera mieux comprendre.

DE DIVERSIS QUAESTIONIBUS AD SIMPLICIANUM¹

CONTEXTE HISTORIQUE.

Simplicianus ne nous est pas inconnu. Nous avons vu le rhéteur Augustin lui demander conseil pendant la période de crise qui précéda sa conversion.

Simplicianus qui a lu avec grande satisfaction quelques-uns des écrits d'Augustin lui adresse une lettre où il le félicite d'avoir reçu de grandes grâces.

¹ Saint Augustin a écrit cet ouvrage à la fin de l'année 395, selon ZARB, O.P., *Chronologia operum Sancti Augustini*, dans *Angelicum*, t. X. (1933), p. 479.

Selon le même auteur, Simplicianus n'a pas encore succédé comme évêque à Ambroise (décédé le 4 avril) lorsque saint Augustin écrit le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. Voir *ibid.*

En même temps, il lui propose quelques problèmes: que pense saint Paul de la loi ancienne ? quelle est la doctrine paulinienne de la justification ? Suivent cinq autres questions ayant trait à l'Ancien Testament.

Augustin n'ignore pas les mérites de Simplicianus. Aussi lui sait-il gré d'avoir approuvé ses écrits.

Dans la pensée d'Augustin, Simplicianus ne veut pas se renseigner. Il veut plutôt savoir à quel degré de perfection et d'exactitude doctrinale en est son fils spirituel.

RÉSUMÉ DE LA RÉPONSE À LA PREMIÈRE QUESTION.

Le questionnaire de Simplicianus sert de plan à cet ouvrage. Dans le premier livre saint Augustin répond aux deux questions qui se rapportent à la doctrine paulinienne. Après un mot de préface très poli, très respectueux pour son correspondant, il aborde le premier problème: que pense saint Paul de la loi ancienne ? quelles relations existent entre le péché et la loi ?

Sa réponse est un commentaire en marge du texte de l'épître aux Romains, (7, 7-25). Il résoud ensuite quelques objections (nos 15-17).

Saint Paul, dans cette épître, après avoir traité de la justification *in fieri* (c. 1-4), expose la justification *in esse*: paix par le Christ (c. 5), délivrance du péché (c. 6), de la loi (c. 7), enfin vie nouvelle (c. 8).

Saint Augustin commente le chapitre que saint Paul consacre au justifié affranchi de la loi. Résumons ce commentaire.

Adam pécheur transmet à ses descendants une nature viciée, orientée vers le mal tandis que le Christ réordonne vers le Souverain Bien les âmes régénérées par une grâce qui passe de lui en eux. L'attitude de l'homme vis-à-vis de la loi varie selon qu'il descend simplement d'Adam ou qu'il a été régénéré par le Christ. La loi ne produit ni ne détruit le péché, mais elle fait connaître la concupiscence que seul, l'homme affranchi du péché et aidé de la grâce peut vaincre.

Augustin conclut à l'impuissance de la volonté, à la nécessité et à l'efficacité de la grâce.

RÉSUMÉ DE LA RÉPONSE À LA DEUXIÈME QUESTION.

La deuxième question traite de la justification gratuite selon saint Paul. Au neuvième chapitre de l'épître aux Romains, l'Apôtre rappelle un fait: Jacob et Esaü, dans la pensée de Dieu, avant leur naissance, sont l'un prédestiné et l'autre réprouvé. Avant de commenter ce passage, Augustin nous dit que pour bien entendre ces versets, il faut penser au but de l'épître qui est enseigner la gratuité de la foi dès ses débuts. La doctrine de cette deuxième réponse peut se résumer ainsi.

Par le péché originel, Adam est la tête, le chef de ses descendants esclaves du péché que saint Augustin appelle *massa damnata* parce que « tous ensemble n'ont formé qu'une masse, ayant le péché pour origine et la mort pour punition ».¹

¹ « Tunc facta est una massa omnium, veniens de traduce peccati et de pœna mortalitatis ». *Ad Simplic.*, 1. 1, q. 2, n. 20 (PL 40, col. 125).

Comme élément de la *massa damnata* orientée vers le péché, Esaü est né digne de haine. « Homme par l'institution de Dieu, Esaü est devenu pécheur par sa propre volonté (celle d'Adam participée). Sans doute Jacob naissant a été aimé de Dieu et pourtant il était pécheur à cause du triste héritage commun; mais ce que Dieu aimait en lui ce n'était pas la faute, mais la grâce dont il l'avait doté ». ¹

Pour avoir péché en Adam, la *massa damnata* toute entière mérite la peine éternelle de l'enfer; en seront exempts ceux que la grâce de la prédestination favorisera de son choix mystérieux, mystérieusement équitable et non pas injuste.

Quant au libre arbitre, il a le pouvoir de choisir mais, sans la grâce, il n'y a pas de vouloir vertueux couronné de succès. Au libre arbitre de demander l'efficacité; mais, cette prière elle-même est déjà une grâce. ²

Dans la première et dans la deuxième réponse même doctrine, avec cette différence toutefois que dans la deuxième saint Augustin embrasse tout le plan de la prédestination. ³

IMPORTANCE DE CET OUVRAGE.

« Les meilleurs critiques, soit catholiques, comme Fessler, soit protestants comme Looffs et Reuter, regardent cet ouvrage comme l'expression de la vraie doctrine augustinienne sur la grâce. » ⁴

¹ A. GAUDEL, art. *Péché originel* dans D.T.C., t. XII, col. 378.

² Voir *Ad Simplic.*, l. I, c. 2, n. 21 (PL 40, col. 127).

³ Nous négligeons les réponses aux questions tirées de l'Ancien Testament.

⁴ PORTALITÉ, art. *Augustin* dans D.T.C., t. I, col. 2303.

A la fin de sa vie, le docteur d'Hippone citera cette oeuvre. Il demandera en 429, par exemple, à Prosper et à Hilaire de la mettre entre les mains des marseillais s'ils ne l'ont pas encore lu: « dans le premier livre, note-t-il, la question y est résolue selon l'esprit de l'Écriture. »¹

Dans ses *Retractationes*, une oeuvre écrite à la fin de sa carrière, il apprécie ses ouvrages et les corrige au besoin. Il y affirme, loin de rien modifier à sa doctrine, que le triomphe de la grâce a couronné ses recherches sur la puissance du libre arbitre². Et c'est Dieu qui lui a révélé cette solution³.

LA LITTÉRATURE ADRUMÉTAINE

LE PÉLAGIANISME.

Dans ses réponses à Simplicianus Augustin a établi plus d'un point de doctrine qu'attaquera l'erreur pélagienne: péché originel, grâce sanctifiante, grâce actuelle, liberté humaine.

Le principe fondamental de cette hérésie est la toute-puissance morale de la volonté libre. Saint Augustin nous a conservé les trois éléments de la vie morale qui résument la pensée de Pélage: « Nous faisons résider *le pouvoir* dans la nature, *le vouloir* dans le libre arbitre, et *l'être* dans l'effet. *Le pouvoir* dépend de Dieu seul qui l'a conféré à sa créature;

¹ *De Praed. sanct.*, c. IV, n. 8 (PL 44, col. 966).

² Voir *Retractationes*, I, II, c. I (PL 32, col. 629).

³ « Quam mihi Deus (...) revelavit. » *De praed. sanct.*, c. IV, n. 8 (PL 44, col. 966).

quant au *vouloir* et à l'*être*, ils dépendent de l'homme, puisqu'ils découlent du libre arbitre comme de leur source. »¹

De ce faux principe découle un flot d'erreurs dogmatiques. La conception pélagienne du libre arbitre présuppose des facultés intègres, libres de toute blessure. C'est réduire le péché d'Adam aux mesures d'un péché personnel. Les enfants naissent dans l'état où se trouvait le premier homme avant sa faute et le baptême n'est plus absolument nécessaire. La Rédemption perd son aspect régénérateur pour n'être plus qu'une élévation de la nature humaine. Dans un pareil système, que devient la grâce actuelle ? Puisque la volonté à elle seule peut opérer les actes vertueux, quel besoin a-t-elle du secours divin ?

Après s'être propagée en Italie cette erreur gagne l'Afrique. Dès 411, Augustin met son troupeau en garde en écrivant le *De peccatorum meritis* et le *De spiritu et littera* achevé l'année suivante, en participant aux conciles de Milève en 416 et de Carthage en 418.² Toute sa vie il poursuit la lutte contre ces adversaires de l'Église. Il éclaire aussi les moines d'Adrumète qui sans le savoir donnent dans le pélagianisme.

¹ « Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est, posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit: duo vero reliqua, hoc est, velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. » *De grat. Christi et peccat. orig.*, l. 1, c. IV, n. 5 (PL 44, col. 362).

² Voir ZARB, O.P., *Chronologia operum S. Augustini*, Angelicum, t. X (1933), p. 495.

LA LETTRE AU PRÊTRE SIXTE.

Saint Augustin lutte contre les pélagiens depuis 411. Il n'est pas seul à combattre le bon combat. Dans ses lettres à Aurélius, le prêtre romain Sixte (plus tard Sixte III, 432-440), loin d'être complice des pélagiens, comme le veut la rumeur publique, attaque énergiquement Pélage. Augustin envoie deux lettres à cet apôtre courageux mais calomnié. Dans la première¹, il le félicite et lui promet une autre lettre plus longue. Dans la seconde², il reprend les objections habituelles des pélagiens et en donne une réfutation typique. Sixte pourra l'utiliser afin de se mieux défendre et afin de présenter avec Augustin une même apologétique de la foi catholique.

Dans cet écrit Augustin insiste sur la prédestination gratuite à la grâce. Il y traite de la liberté humaine, de la grâce actuelle et de son efficacité; de la responsabilité des pécheurs et de la justice des châtements divins... C'est encore le pur docteur de la grâce qui s'affirme comme dans la réponse à Simplicianus. La doctrine augustinienne pourra connaître des développements, non des changements. A la fin de sa vie, saint Augustin pourra dire à ses ennemis: lisez la lettre que j'ai écrite au prêtre Sixte lorsque nous combattions arduement les pélagiens.³ La première lettre à Valentin est un commentaire de cette seconde lettre à Sixte,

¹ *Epist.* 191 (PL 33, col. 867 et 868).

² *Epist.* 194 (PL 33, col. 874-891).

³ Voir *De dono persev.*, c. XXI, n. 55 (PL 45, col. 1027).

LES LETTRES À VALENTIN ET LE

De gratia et libero arbitrio.

Un mobile charitable, écrit Valentin, abbé du monastère d'Adrumète, amène Florus à Uzale, son pays natal. Il y trouve la lettre d'Augustin à Sixte. Le moine Félix, qui accompagne Florus en voyage, prend copie de cette lettre. Sur le chemin du retour, Florus s'arrête à Carthage mais, l'écrit d'Augustin est apporté au monastère où il fait scandale chez les frères moins instruits: comment, disent-ils, peut-on exalter la grâce au point d'anéantir le libre arbitre et affirmer que Dieu ne rend pas à chacun selon ses œuvres ?¹

La discussion prend une tournure si âpre que Florus croit devoir en avertir Valentin, qui ignore jusqu'à la présence de ce manuscrit dans son monastère.

Comme ni le commentaire de l'évêque d'Uzale sur l'écrit d'Augustin, ni les explications du saint prêtre Sabin ne satisfont Cresconius et Félix, ils demandent à leur abbé la permission d'aller consulter Augustin.

Parce qu'ils doivent repartir bientôt afin de célébrer Pâques à leur monastère, Augustin se contente de leur remettre un commentaire de la lettre à Sixte (Epist. 214). Puis, il se ravise, prend sur lui de les garder plus longtemps et leur enseigne la doctrine chrétienne de la grâce. Dans l'intervalle, il prépare le *De gratia et libero arbitrio*² où il affirme la gratuité

¹ Voir *Epist.* 216, n. 2 (PL 33, col. 975).

² En 426 selon ZARB, O.P., *Chronologia operum Sancti Augustini* dans *Angelicum*, t. X, (1933), p. 512.

et l'efficacité de la grâce sans détriment de la liberté et prouve ses principaux énoncés par une accumulation de textes d'Écriture Sainte.

Le calme se rétablit au monastère d'Adrumète, mais un calme relatif. Une difficulté subsiste; Florus vient la proposer à Augustin. Telle est l'occasion du *De correptione et gratia*.

LE *De correptione et gratia*.

« Le mieux, écrit Augustin, serait de m'envoyer (et je vous le demande instamment) celui qui, d'après ce qu'ils disent, a jeté le trouble parmi eux. »¹ Valentin lui envoie donc Florus à qui il remet une lettre pour le savant évêque.² Après avoir comblé son correspondant d'éloges très flatteurs, le père abbé y relate les événements qui ont suivi l'apparition au monastère de la lettre à Sixte: l'émotion causée, l'avertissement que donne Florus à son supérieur, le peu de satisfaction qu'apportent les commentaires, enfin le départ de Cresconius et Félix pour Hippone.³ Après le départ de ces frères, note-t-il, toute la communauté rentra dans le repos et la paix. »⁴ Ces paroles rendent aux perturbateurs ce qui leur revient; elles disculpent Florus et le recommandent à l'évêque d'Hippone. Valentin écrit à la fin de sa lettre: « Si notre frère Florus, (...), vous demande quelque

¹ « Melius autem facitis (quod multum rogo), si ipsum a quo dicunt se fuisse turbatos, ad me mittere non gravemini. » *Epist.* 214, n. 6 (PL 33, col. 970).

² *Epist.* 216 (PL 33, col. 974-978).

³ Voir *Epist.* 216, n. 3 (PL 33, col. 975 et 976).

⁴ « Quibus profectis, quies et pax per omnes fratres exultavit in Domino. » *Epist.* 216, n. 3 (PL 33, col. 976).

chose pour la règle de notre monastère, daignez l'écouter, ô père ! et daignez instruire sur tous les points notre ignorante faiblesse. »¹

Les frères d'Adrumète ont en effet chargé Florus d'obtenir la solution d'un problème que la lecture du *De gratia et libero arbitrio* a fait surgir. S'il est vrai que Dieu opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir, en quoi le pécheur est-il répréhensible puisqu'il a manqué de cette grâce sans laquelle on ne peut bien agir ? La correction n'a donc plus sa raison d'être et il n'y a plus qu'à instruire les pécheurs et à prier pour eux ?

Le *De correptione et gratia* est la réponse de saint Augustin. L'objection ne l'effraye pas. Au contraire. Il complique la difficulté de considérations tirées de la non-persévérance d'Adam et touche le mystère de la prédestination. Sans faire un traité systématique à la manière de saint Thomas et des théologiens postérieurs, il établit la doctrine catholique et la prouve par d'abondantes citations d'Écriture Sainte. A la question des moines il répond que la liberté subsiste et que le bien-fondé de la correction n'est pas une raison de nier l'efficacité de la grâce.

* * *

Après quinze siècles, l'âme d'Augustin parfume encore les générations chrétiennes.

Cette fleur semée en terre païenne, le divin jardinier l'a transplantée plusieurs fois pour la faire épanouir sur les hauteurs.

¹ Si quid autem famulus tuae sanctitatis frater suggesserit Florus, pro regula monasterii, digneris pater, petimus, libenter accipere et per omnia nos infirmos instruere. » *Epist.* 216, n. 6 (PL 33, col. 978).

Au lieu d'élaborer une synthèse de la doctrine augustinienne, contemplons quelques étapes de son développement. Nous aspirerons le parfum de vérité qui se dégage des réponses à Simplicianus: c'est le bouton entr'ouvert. Puis, nous reviendrons vers la fleur épanouie que les moines d'Adrumète ont connue.

Cette façon de procéder est scientifique: « La méthode aujourd'hui préconisée par les critiques compétents, enseigne Pierre de Labriolle, c'est d'étudier toujours ses doctrines (celles de saint Augustin) dans l'ordre chronologique. »¹

Nous divisons toutefois notre travail en trois parties. Dans la première, nous campons le libre arbitre, le premier élément du problème: comment saint Augustin concilie-t-il la grâce avec le libre arbitre? En rappelant que saint Augustin admet l'existence du libre arbitre, nous prenons contact avec l'idée qu'il s'en fait. La nature de la grâce actuelle selon saint Augustin est le second élément du problème: nous lui consacrons la deuxième partie. A quels principes recourt saint Augustin pour concilier la grâce actuelle avec le libre arbitre? Dans la troisième partie, nous essayons de répondre à cette question.

¹ PIERRE DE LABRIOLLE, art. *Augustin d'Hippone (saint)* dans Dict. d'hist. et de géog. ecclés., t. V, col. 453,

PREMIÈRE PARTIE

Existence du libre arbitre.

CHAPITRE PREMIER

Avant la controverse pélagienne

d'après le

De diversis quaestionibus ad Simplicianum.

Le latin de saint Augustin n'est pas celui de la période classique. Cette langue achève d'être une langue vivante après avoir parcouru les différentes étapes de la vie. C'est la décadence après la grâce et la forte majesté de l'âge mûr. A cette époque, les mots ont quelquefois un sens différent de celui qu'ils ont eu pendant l'âge d'or.

Dans l'expression des idées chrétiennes, saint Augustin rencontre une difficulté: la pénurie du vocabulaire païen pour traduire le surnaturel. Cette difficulté amène saint Augustin à modifier la langue qu'il utilise. Pour le bien comprendre lorsqu'il parle de la liberté, précisons le sens des termes qu'il emploie.

Il confond le libre arbitre avec la volonté: « Cherchons-nous dans l'homme ce libre arbitre originel et inamissible ? Il est ce désir du bonheur qui est chez tous, bien que tous ne veuillent pas des moyens

d'arriver au bonheur. »¹ Le libre arbitre est cette propriété de la volonté, cette faculté congénitale de choisir, d'agir ou de ne pas agir.

Selon saint Augustin, il diffère de la liberté qui est le bon usage du libre arbitre. La liberté est le fruit de la grâce et de la miséricorde divine.

Désignant l'état de celui qui est *liberatus*, le terme *libertas* signifie la confirmation de la volonté dans le bien par la grâce. Il n'a donc pas une valeur fixe puisque cette confirmation peut atteindre des degrés variables. Ainsi la *libertas* d'Adam consistait à pouvoir ne pas pécher. Perdue par la faute, elle est rendue à l'âme par la grâce de Jésus-Christ. Mais, la vraie *libertas* n'existera que dans la béatitude, où la volonté ne pourra plus pécher.

De l'emploi de l'adjectif *liber* naît souvent une ambiguïté. Le latin en effet n'a qu'un seul adjectif pour désigner l'état de celui qui jouit du libre arbitre et de celui qui jouit de la liberté. L'adverbe *vere* vient quelquefois préciser. Dans les autres cas, il faut se livrer chaque fois à une exégèse spéciale sur le sens de cet adjectif.²

Parce que saint Augustin identifie le libre arbitre avec la volonté, il est facile d'établir qu'il admet

¹ « *Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt.* » *Op. imperf. cont. Julian.*, l. VI, c. XI (PL 45, col. 1521).

² Voir E. GILSON, *Introduction à l'étude saint Augustin*, p. 206 (3) et 207; A. GAUDEL, art. *Péché originel* dans D.T.C., t. XII, col. 379; J. SAINT-MARTIN, art. *Prédestination* dans D.T.C., t. XII, col. 2867-2870.

l'existence du libre arbitre. Au début de sa carrière, il n'a pas songé à en démontrer l'existence puisque ses adversaires n'ont jamais nié le libre arbitre. Plus tard seulement, il le fera *ex professo* pour répondre à des catholiques qui lui demanderont quel cas il fait du libre arbitre.

De la réponse à la première question de Simplicianus, retenons quelques témoignages en faveur du libre arbitre. C'est d'abord l'âme qui, inquiète de sa faute, se tourne par sa volonté vers la grâce¹. Plus loin, Augustin remarque: « C'est pécher avec plus de malice et de perversité, que de commettre le mal sciemment et par désobéissance formelle. »²

Le commentaire qu'il entreprend³ du célèbre verset de saint Paul: « Ce que je veux, je ne le fais pas; mais ce que je hais je le fais », (Rom., 7, 15), prouve abondamment qu'il croit à l'existence d'une faculté élective chez l'homme. Ainsi, il écrit: « En effet, il ne veut pas ce que la loi ne veut pas (...). Il acquiesce donc à la loi, (...) en ce qu'il ne veut pas ce qu'il fait. Il est vaincu parce qu'il n'est pas encore délivré par la grâce. »⁴ L'homme est doué de volonté, de libre arbitre, nous venons de le voir, mais il n'a pas la liberté, il n'est pas délivré par la grâce qui donne la victoire contre les dérèglements de la nature déçue.

¹ Voir *Ad Simplic.*, 1. I, q. 1, n. 2 (PL 40, col. 103).

² « Sed inventum est esse in mortem, dum fit contra mandatum, ut non solum peccatum fiat, quod etiam ante mandatum fiebat, sed hoc abundantius et perniciosius, ut jam, a sciente praevaricante peccetur. » *Op. cit.*, n. 4 (PL 40, col. 104).

³ Voir *op. cit.*, n. 8 (PL 40, col. 105).

⁴ « Hoc enim non vult, quod et lex: (...). Consentit ergo legi, (...) in quantum non vult quod facit. Vincitur enim nondum per gratiam liberatus. » *Op. cit.*, n. 9 (PL 40, col. 106).

Il objecte: cette phrase de saint Paul: « Vouloir le bien est à ma portée, mais non le pouvoir de l'accomplir », (Rom., 7, 18), n'est-elle pas la négation du libre arbitre ?¹

Augustin répond que l'Apôtre n'a pas nié le libre arbitre et il énonce sa thèse: « Certainement le vouloir est en notre pouvoir puisqu'il réside en nous. » Puis il explique l'affaiblissement de notre volonté par le péché originel: « Ce n'est point là la nature primitive de l'homme, mais la peine du péché; d'où résulte la mortalité elle-même, la fragilité devenue comme une seconde nature, et dont nous sommes délivrés par la grâce du Créateur, quand nous nous soumettons à lui par la foi. »² De nouveau, saint Augustin distingue libre arbitre, que l'on retrouve en tout homme, et liberté propre aux justes. La liberté est le libre arbitre orné de la grâce qui affranchit du péché.

En expliquant notre facilité à vouloir le bien et la difficulté que nous éprouvons à le réaliser³, saint Augustin répète souvent ces expressions: je veux faire, il veut le bien, il veut faire, etc. . . .

Si la grâce délivre le libre arbitre pour en faire la liberté, Dieu qui donne la grâce est le libérateur⁴

¹ Voir *op. cit.*, n. 11 (PL 40, col. 107).

² « Certe enim ipsum velle in potestate est, quoniam adjacet nobis: (...) . Non enim est haec prima natura hominis, sed delicti poena, per quam facta est ipsa mortalitas, quasi secunda natura, unde nos gratia liberat Conditoris subditos sibi per fidem. » *Ibid.*

³ Voir *op. cit.*, n. 12 (PL 40, col. 107).

⁴ Voir *op. cit.*, n. 12 (PL 40, col. 107).

de l'âme captive du péché¹. Aussi peut-il écrire: « Tout ce qui reste au libre arbitre en cette vie mortelle, ce n'est pas d'accomplir la justice quand l'homme le veut, mais de recourir avec de pieuses supplications à Celui qui peut lui donner de l'accomplir. »²

Cette dernière phrase résume bien les témoignages augustinien en faveur du libre arbitre que nous avons tirés de cette première réponse à Simplicianus où saint Augustin interprète le rôle apparemment désavantageux que l'Apôtre semble attribuer à la loi, et où incidemment il rappelle la nécessité de la grâce.

La réponse à la deuxième question est un traité de la prédestination. Ici encore saint Augustin tient compte de la volonté, du libre arbitre. Les textes sont peu nombreux. Le fait que la controverse n'a pas encore mis en cause cette faculté explique cette pénurie.

Au début³, en parlant du mérite, l'auteur aborde implicitement la question. Il est par contre très explicite lorsqu'il écrit: « Personne ne croit si ce n'est que par un acte de sa libre volonté, et Dieu prévoit cette foi libre et volontaire. »⁴

¹ Voir *op. cit.*, n. 13 (PL 40, col. 107 et 108).

² « Hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo justitiam cum voluerit, sed ut se supplicii pietate convertat ad eum cujus dono eam possit implere. » *Op. cit.*, n. 14 (PL 40, col. 108).

³ Voir *op. cit.*, q. 2, n. 3 et 4 (PL 40, col. 112-114).

⁴ « Nec credit aliquis nisi libera voluntate, hanc ipsam fidei voluntatem futuram praevidens Deus. » *Op. cit.*, q. 2, n. 5 (PL 40, col. 114).

Lorsqu'il essaye d'expliquer le problème de la réprobation d'Esau, il écrit: « Si Jacob a cru parce qu'il a voulu, Dieu ne lui a donc pas donné la foi ? Il se l'est donc procurée par sa volonté, et il a eu quelque chose qu'il n'a pas reçu ? Serait-ce parce que personne ne peut croire sans le vouloir, ni le vouloir sans être appelé; et que personne ne pouvant se donner la vocation, Dieu donne la foi en appelant, en sorte que personne ne puisse croire sans vocation, bien que personne ne croie malgré soi ? (...) serait-ce que nous ne pouvons pas même vouloir à moins d'être appelé, et que notre volonté est sans effet, si Dieu ne nous aide à agir ? »¹ Le paragraphe entier est à transcrire, car toutes les phrases traitent du libre arbitre ou de la liberté.

Augustin cite ensuite² quelques textes de la Bible qui semblent attribuer au Seigneur un rôle moins brillant. Dans le commentaire qu'il en fait, il explique la réprobation par ces lignes qui reconnaissent l'existence de la volonté: « En effet, on voit par d'innombrables passages de l'Écriture que Dieu se plaint souvent de ce que les hommes ne veulent pas croire et bien vivre. »³

¹ « Si ergo Jacob ideo credidit quia voluit, non ei Deus donavit fidem, sed eam sibi ipse volendo praestitit, et habuit aliquid quod non accepit. An quia nemo potest credere nisi velit, nemo velle nisi vocetur, nemo autem sibi potest praestare ut vocetur, vocando Deus praestat et fidem; quia sine vocatione non potest quisquam credere, quamvis nullus credat invitius ? (...). An quia nec velle possumus nisi vocati, et nihil valet velle nostrum, nisi ut perficiamus adjuvet Deus ? » *Op. cit.*, q. 2, n. 10 (PL 40, col. 117).

² Voir *op. cit.*, q. 2, n. 15 (PL 40, col. 119 et 120).

³ « Conqueritur enim Deus saepe de hominibus, sicut per innumerabiles apparet Scripturarum locos, quod nolint credere et recte vivere. » *Op. cit.*, q. 2, n. 15 (PL 40, col. 120).

Dieu n'est pas injuste en ne prédestinant pas; s'il prédestine, c'est un pardon et une faveur à un membre de la *massa damnata*. Non seulement il donne la récompense, mais aussi les moyens de la mériter. C'est afin, dit saint Augustin, rappelant la parole de l'Apôtre, (II Cor., 10, 17): « d'amener celui qui se glorifie à se glorifier dans le Seigneur. »¹ Il poursuit: « Le libre arbitre (non la liberté) peut beaucoup; il existe certainement; mais, que peut-il chez des hommes vendus comme esclaves au péché? »² Et plus loin: « Donc, quand nous trouvons du plaisir dans ce qui peut nous faire avancer vers Dieu, c'est un don et une inspiration de la grâce, et non le résultat de notre volonté. »³

Le paragraphe suivant (n. 22) comporte encore quelques témoignages sur l'existence de la volonté, du libre arbitre; mais, les citations précédentes suffisent.

Absorbé par la controverse contre les pélagiens qui exaltaient outre mesure la volonté, Augustin semblait ne devoir jamais s'attarder à la démonstration de l'existence du libre arbitre. Des catholiques lui en fourniront l'occasion. En lisant la seconde lettre d'Augustin au prêtre Sixte, les moines d'Adrumète s'exclament: que devient le libre arbitre devant la grâce toute-puissante?

¹ « Nisi ut qui gloriatur, in Domino gloriatur. » *Op. cit.*, q. 2, n. 21 (PL 40, col. 126).

² « Liberum voluntatis arbitrium plurimum valet; imo vero est quidem, sed in venumdati sub peccato quid valet? » *Op. cit.*, q. 2, n. 21 (PL 40, col. 126).

³ « Cum ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et praebetur gratia Dei, non nutu nostro (...) comparatur. » *Op. cit.*, q. 2, n. 21 (PL 40, col. 127).

CHAPITRE DEUXIÈME

Pendant la controverse pélagienne

d'après la Littérature adrumétaine.

1. Épître à Sixte.

La seconde lettre d'Augustin au prêtre Sixte cause un émoi au monastère d'Adrumète. Les moines accusent Augustin d'injustice envers le libre arbitre, accusation qu'aucun catholique n'avait encore portée. Et pourtant saint Augustin dans cet écrit traite du libre arbitre et reconnaît la part de l'homme dans l'oeuvre du salut.

En effet, dès le début de la lettre, après avoir décrit les différentes attitudes prises par les sectateurs après la condamnation de l'erreur dans les conciles africains et après avoir indiqué comment agir avec eux selon les cas¹, notre docteur écrit: « Ils croient que le libre arbitre serait ôté à l'homme s'ils nous accordaient qu'il ne peut pas avoir même une bonne volonté sans le secours de Dieu. Ils ne s'aperçoivent pas que par là ils n'affermissent point le libre arbitre mais qu'ils lui portent atteinte, en ce qu'ils le placent dans le vide au lieu de lui donner pour point d'appui le Seigneur comme une pierre ferme: car, la volonté est disposée par le Seigneur. »²

¹ Voir *Epist.* 194, c. I, n. 2 (PL 33, col. 875).

² « Quod enim putant auferri sibi liberum arbitrium, si nec ipsam bonam voluntatem sine adiutorio Dei hominem habere consenserint; non intelligunt non se firmare humanum arbitrium, sed impellere, ut per inania feratur, non in Domino tanquam in petra stabili collocetur; paratur enim voluntas a Domino. » *Op. cit.*, c. 1, n. 3 (PL 33, col. 875).

Si l'homme mérite, il est libre. Or, selon saint Augustin, l'homme mérite. Il l'affirme à plusieurs reprises, mais ne retenons que la citation suivante: « De quelle manière l'homme peut-il donc mériter la grâce puisque nos mérites sont l'oeuvre de la grâce, et que Dieu couronne seulement ses dons lorsqu'il couronne nos mérites ? (... la vie éternelle) est la récompense des mérites antérieurs. »¹

Une excuse vient sur les lèvres de ceux qui « ne veulent pas vivre dans la justice (...): quel est notre tort en vivant mal, puisque nous n'avons pas reçu la grâce pour bien vivre ? »² Au début de la réponse à cette objection, notre docteur parle des péchés volontairement commis³. Plus loin, il écrit: « Les divines Écritures déclarent inexcusables ceux qui ne pèchent pas par ignorance, mais avec connaissance, afin que, d'après le jugement de leur orgueil par lequel ils mettent tant de confiance dans les forces de leur propre volonté, ils se reconnaissent inexcusables à leurs propres yeux. (...) ils n'ont pas encore cette justice pour laquelle, selon eux, suffisait la puissance

¹ « Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quod merito percipiat gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia; et cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua ? (...vita aeterna) meritis praecedentibus redditur. » *Op. cit.*, c. V, n. 19 (PL 33, col. 880 et 881).

² « Sed excusabunt se, inquit, homines, qui nolunt recte et fideliter vivere, dicentes: Quid nos fecimus qui male vivimus, quandoquidem gratiam unde bene viveremus, non accepimus ? » *Op. cit.*, c. VI, n. 22 (PL 33, col. 882).

³ Voir *ibid.*

du libre arbitre. »¹ Pour pouvoir bien agir, la volonté, le libre arbitre suffit; pour bien agir, pour acquérir la liberté, il faut la grâce libératrice dont il sera question quelques lignes plus bas.

Lorsqu'il traite de la gratuité de la prédestination, et qu'il cite en exemple la prédilection divine pour Jacob, il rejette, en s'appuyant sur saint Paul, l'explication pélagienne par la prévision des mérites futurs puis il interroge: « Où sont les oeuvres passées ou futures que les forces du libre arbitre ont dû ou doivent accomplir ? L'Apôtre pouvait-il s'expliquer plus clairement sur la gratuité de la grâce ? »²

Saint Augustin peut-il affirmer plus clairement sa croyance au libre arbitre ? Mais, les mentions qu'il en fait sont rares et comme noyées dans les témoignages en faveur de l'efficacité de la grâce, et dans l'exposé des principes qui concilient la grâce avec le libre arbitre.

Doctrine bien difficile à saisir pour des esprits non préparés. Aussi cette lettre fait-elle scandale au monastère d'Adrumète.

¹ « Divina eloquia eos inexcusabiles dicunt, qui non ignorantes, sed scientes peccant, ut secundum iudicium superbiae suae, quo multum confidunt de viribus propriae voluntatis, se inexcusabiles videant; (...) nondum est iustitia, cui praesumebant sufficere voluntatem. » *Op. cit.*, c. VI, n. 28 (PL 33, col. 884).

² « Ubi nunc merita, ubi opera vel praeterita vel futura tanquam liberi arbitrii viribus adimpleta vel adimplenda ? Nonne apertam protulit Apostolus de gratuita gratiae hoc est verae gratiae commendatione sententiam ? » *Op. cit.*, c. VIII, n. 35 (PL 33, col. 887).

2. Première épître à Valentin.

La brève mise au point qu'est la première lettre à Valentin comporte évidemment plusieurs témoignages sur la part de l'homme dans l'acte salutaire.

Deux jeunes gens de votre communauté, écrit-il à Valentin, sont venus me voir et m'ont rapporté certain trouble survenu sur la question de la grâce. Les uns « enseignent la grâce de façon à nier le libre arbitre de l'homme, et, ce qui est plus grave, de façon à prétendre qu'au jour du jugement Dieu ne rendra pas à chacun selon ses oeuvres. Ces jeunes gens ne nous ont pas laissé ignorer non plus que beaucoup d'entre vous ne partagent pas ce sentiment et reconnaissent que la grâce de Dieu vient en aide au libre arbitre, pour que nous goûtions et nous pratiquions le bien; et que, quand le Seigneur viendra rendre à chacun selon ses oeuvres, il trouve bonnes nos propres oeuvres « que Dieu a préparées afin que nous y marchions. » (Eph., 2, 10). Ceux qui pensent ainsi pensent bien. »¹

Cette dernière phrase est riche en doctrine. Saint Augustin y enseigne l'existence du libre arbitre,

¹ « (...) Cresconius et Felix, (...), qui nobis retulerunt monasterium vestrum nonnulla dissensione turbatum, eo quod quidam in vobis sic gratiam praedicent, ut negent hominis esse liberum arbitrium; et, quod est gravius, dicant quod in die iudicii non sit redditurus Deus unicuique secundum opera ejus. Etiam hoc tamen indicaverunt, quod plures vestrum non ita sentiant, sed liberum arbitrium adjuvari fateantur per Dei gratiam, ut recta sapiamus atque faciamus; ut cum venerit Dominus reddere unicuique secundum opera ejus, inveniatur opera nostra bona, *quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus*. Hoc qui sentiunt, bene sentiunt. » *Epist.* 214, n. 1 (PL 33, col. 968).

mais d'un libre arbitre impuissant à faire le bien sans le secours de Dieu. Bien que nécessaire le concours divin nous laisse la responsabilité de nos actes.

Il poursuit: « Et s'il n'y a pas de libre arbitre, comment juge-t-il (le Seigneur) le monde ? Entendez donc en ce sens (...) ma lettre, dit-il, (...) afin que (...) vous ne défendiez pas le libre arbitre de manière à le séparer de la grâce de Dieu. »¹

Après un mot sur la gratuité de la grâce² contre les nouveaux hérétiques pélagiens (que les moines semblent ignorer), il dit son regret du départ précipité de Cresconius et de Félix et son désir de recevoir « celui qui, d'après ce qu'ils disent, a jeté le trouble parmi eux ».³ Il cite saint Pierre avouant qu'il y a chez saint Paul des « passages difficiles à entendre » (II Petr., 3, 16) puis, il ajoute: « Prenez garde à ces terribles paroles d'un si grand apôtre; là où vous sentez que vous ne comprenez pas, croyez, d'après les livres divins, que l'homme a un libre arbitre et qu'il y a une grâce de Dieu sans le secours de laquelle le libre arbitre ne peut ni se tourner vers Dieu ni avancer en Dieu. Et priez pour que vous compreniez avec sagesse ce que vous aurez commencé par croire avec piété. Le libre arbitre nous sert à comprendre

¹ « Et si non est liberum arbitrium, quomodo judicat mundum ? Proinde (...) epistolam meam (...) secundum hanc fidem intelligite, ut neque (...), neque liberum arbitrium sic defendatis, ut a Dei gratia separetis. » *Op. cit.*, n. 2 (PL 33, col. 969).

² Voir *op. cit.*, n. 3 et 4 (PL 33, col. 969 et 970).

³ Voir *ibid.*, n. 5 (PL 33, col. 970).

sagement ces choses mêmes. »¹ A l'appui, il cite le verset huitième du psaume 93: « Comprenez donc, vous qui ne comprenez rien, insensés, apprenez à connaître. » Et il poursuit: « Du moment qu'il nous est prescrit et ordonné de comprendre et de savoir, l'obéissance nous est demandée, et il ne peut pas y avoir obéissance sans libre arbitre. »² Il rappelle enfin que la grâce est nécessaire, elle aussi; il le prouve par des citations de l'Écriture Sainte. Cette lettre se termine par les salutations d'usage.

3. Seconde épître à Valentin.

Nous avons retenu vos sujets pour les bien instruire, écrit le vieil évêque au Père abbé. Puis, il résume contre Pélage la doctrine catholique. Entre autres choses, il parle des « hommes qui, usant du libre arbitre, ont ajouté au péché originel des péchés qui leur sont propres » et n'ont pas été absous, ils « porteront non seulement la peine du péché originel, mais encore la peine des fautes de

¹ « Cavete ergo quod tantus apostolus tam terribiliter dicit; et ubi sentitis vos non intelligere, interim credite divinis eloquiis, quia et liberum est hominis arbitrium, et gratia Dei, sine cujus adjutorio liberum arbitrium nec converti potest ad Deum, nec proficere in Deo. Et quod pie creditis, ut etiam sapienter intelligatis orate. Et ad hoc ipsum enim, id est, ut sapienter intelligamus, est utique liberum arbitrium. » *Op. cit.*, n. 7 (PL 33, col. 970 et 971).

² « Et ipso quippe quo praeceptum et imperatum est ut intelligamus atque sapiamus, obedientia nostra requiritur, quae nulla potest esse sine libero arbitrio. » *ibid.*, n. 7 (PL 33, col. 971).

leur volonté propre ». ¹ Pour le mal, la volonté suffit mais, pour le bien, il faut la bonne volonté qui est un effet de la grâce; la volonté garde toutefois la responsabilité de l'acte. C'est ce qu'il dit ensuite: « Les bons recevront la récompense des oeuvres de leur bonne volonté, mais c'est par la grâce de Dieu qu'ils ont obtenu cette bonne volonté elle-même. » ² A noter de la première citation que libre arbitre et volonté s'équivalent.

A vos jeunes gens, écrit-il au Père abbé, nous avons lu le commentaire du bienheureux martyr Cyprien sur l'oraison dominicale; ils y ont appris que « tout ce qui appartient à une pieuse vie doit être demandé à notre Père qui est dans les cieux, de peur que trop confiants dans le libre arbitre, nous ne venions à déchoir de la grâce divine ». ³

La vraie foi catholique, écrit-il, « ne nie pas qu'il y ait un libre arbitre pour une mauvaise ou une bonne vie; mais elle ne lui accorde pas le pouvoir de faire quelque chose sans la grâce de Dieu, soit

¹ « Ceteri autem omnes qui jam utentes libero arbitrio, sua propria peccata originali peccato insuper addiderunt, (...), non solum secundum originis, verum etiam secundum propriae voluntatis merita, judicium reportabunt. » *Epist.* 215, n. 1 (PL 33, col. 971).

² « Boni vero etiam ipsi quidem secundum suae bonae voluntatis merita praemium consequentur, sed etiam ipsam bonam voluntatem per Dei gratiam consecuti sunt. » *Op. cit.*, n. 1 (PL 33, col. 971).

³ « Omnia quae ad mores nostros pertinent, quibus recte vivimus, a Patre nostro qui in coelis est, esse poscenda, ne de libero praesumentes arbitrio, a divina gratia decidamus. » *Op. cit.*, n. 3 (PL 33, col. 972).

pour aller du mal au bien, soit pour persévérer dans le bien ». ¹

Il fait appel à l'Écriture Sainte pour démontrer sa thèse de l'existence du libre arbitre (Prov., 4, 26 et 27). « Remarquez, mes frères, d'après ces paroles de la Sainte Écriture, ajoute-t-il, que s'il n'y avait pas de libre arbitre, on ne dirait pas: « Redresse ta course par tes pas, et que tes voies soient droites; ne te détourne ni à droite ni à gauche. » Et cependant, si cela pouvait se faire sans la grâce de Dieu, on ne dirait pas ensuite: « Dieu lui-même redressera ta course et dirigera ta route dans la paix. » ²

Le reste de la lettre (nos 6-8) est un commentaire de ce texte. Augustin y enseigne la coexistence en tout acte surnaturel de la grâce et du libre arbitre et recommande de ne pas exagérer le rôle de l'un au détriment de l'autre.

4. De gratia et libero arbitrio.

Dans la seconde lettre à Valentin, Augustin, après un court résumé de la doctrine catholique, s'excuse de ne pas s'arrêter longtemps sur cette

¹ « (Fides sana catholica) neque liberum arbitrium negat, sive in vitam malam sive in bonam, neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid, sive ut ex malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat. » *ibid.*, n. 4 (PL 33, col. 973).

² « In his verbis sanctae Scripturae considerate, fratres, quia si non esset liberum arbitrium, non diceretur: *Rectos cursus fac pedibus tuis, et vias tuas dirige; ne declines in dexteram, neque in sinistram.* Et tamen sine Dei gratia, si posset hoc fieri, non postea diceretur, *Ipse autem rectos faciet cursus tuos, et itinera tua in pace producet.* » *Op. cit.*, n. 5 (PL 33, col. 973).

question très difficile de la volonté et de la grâce. Il a d'ailleurs remis à Cresconius et à Félix, une autre lettre et un livre qui, il l'espère, les mettront d'accord sur cette question.¹ Ce livre, c'est le *De gratia et libero arbitrio* que nous allons parcourir.

Il présente son ouvrage et définit le problème en question.² Il consacre le chapitre deuxième tout entier à prouver la thèse suivante: « Dans les Saintes Écritures, Dieu nous révèle clairement que l'homme est doué du libre arbitre de sa volonté. Comment nous l'a-t-il révélé, c'est ce que je veux vous rappeler, en me fondant non point sur une parole humaine, mais sur les oracles divins. »³

Et voici la preuve. « Il est évident, dit-il, que les préceptes divins ne seraient d'aucune utilité pour l'homme, s'il n'était pas doué du libre arbitre de sa volonté pour accomplir ces préceptes et parvenir ainsi à la possession des récompenses promises. En effet, ces préceptes lui ont été donnés pour rendre impossible toute excuse fondée sur son ignorance. »⁴ Et à l'appui de cette dernière phrase, il cite une parole de Jésus (Jn., 15, 22) et une autre de l'Apôtre (Rom., I, 18-20). Quant aux excuses que certains

¹ Voir *op. cit.*, n. 2 (PL 33, col. 972).

² Voir *De grat. et lib. arbitrio*, c. 1 (PL 44, col. 881).

³ « Revelavit autem nobis per Scripturas suas sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium. Quomodo autem revelavit, commemoro vos, non humano eloquio, sed divino. » *Op. cit.*, c. II, n. 2 (PL 44, col. 882).

⁴ « Primum, quia ipsa divina praecepta homini non prodescent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa praemia perveniret. Ideo enim data sunt ut homo excusationem de ignorantia non haberet. » *Op. cit.*, c. II, n. 2 (PL 44, col. 882).

hommes cherchent en Dieu, il cite saint Jacques: « Que nul ne dise, lorsqu'il est tenté, que c'est Dieu qui le tente; (...). Chacun donc est tenté par sa propre concupiscence (...). »¹ Puis, dans le même sens, il cite les Proverbes (19, 3), l'Ecclésiastique (15, 11-18). Et notre docteur de conclure: « Se pouvait-il une révélation plus manifeste de l'existence du libre arbitre dans l'homme ? »²

Il attire notre attention sur les innombrables pages des saintes Lettres où Dieu formule ses préceptes. « Pourquoi donc ces commandements, écrit-il, si l'homme n'est pas doué du libre arbitre ? Pourquoi donc avec le psalmiste proclamer bienheureux « celui qui a mis sa volonté dans la loi du Seigneur » ? N'est-ce pas clairement indiquer que c'est par sa volonté que l'homme s'attache à la volonté de Dieu ? »³ En passant, notons que saint Augustin vient encore d'identifier volonté et libre arbitre. Mais, laissons-le poursuivre: « Et tous ces préceptes qui font une mention formelle de la volonté. »⁴ Ici les citations s'ajoutent les unes aux autres, tirées de l'Ancien

¹ « Nemo cum tentatur, dicat, Quoniam a Deo tentor (...). *Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua* (...). (Jacobi I, 13-15). » *Op. cit.*, c. II, n. 3 (PL 44, col. 883).

² « Ecce apertissime videmus expressum liberum humanae voluntatis arbitrium. » *Op. cit.*, c. II, n. 3 (PL 44, col. 883).

³ « Quomodo jubet, si non est liberum arbitrium ? Quid beatus ille, de quo Psalmus dicit, quod *in lege Domini fuit voluntas ejus* (*psal.* 1, 2) ? nonne satis indicat voluntate sua hominem in lege Dei consistere ? » *Op. cit.*, c. II, n. 4 (PL 44, col. 883).

⁴ « Deinde tam multa mandata, quae ipsam quodam modo nominatim conveniunt voluntatem. » *Op. cit.*, c. II, n. 4 (PL 44, col. 883).

Testament, des Évangiles, de saint Paul, de saint Jacques, de saint Jean. Il conclut: « Ces sortes de formules: ne veuillez pas ceci, ne veuillez pas cela; ces préceptes divins dans lesquels le législateur exige formellement le concours de la volonté humaine pour en assurer l'accomplissement, tout cela ne prouve-t-il pas assez clairement l'existence du libre arbitre ? »¹ Ici encore notre docteur identifie libre arbitre et volonté. Mais, laissons-le achever: « Ne faut-il pas qu'une action soit volontaire, pour que l'on puisse la dire bonne, et pour que l'on puisse en espérer la récompense de la bonté de celui dont il est dit: « qu'il rendra à chacun selon ses oeuvres. »²

Au chapitre suivant, il étudie le cas de ceux qui ignorent la loi. De ce chapitre, nous ne retiendrons que la dernière phrase, intéressante pour nous: « Vouloir et refuser de vouloir ne sont-ce pas les actes constitutifs et essentiels de la volonté ? »³

Sa thèse sur l'existence du libre arbitre est déjà démontrée. Voyons cependant ce qu'il affirme de cette faculté dans le *De correptione et gratia*.

¹ « Nempe ubi dicitur, Noli hoc, et noli illud, et ubi ad aliquid faciendum vel non faciendum in divinis monitis opus voluntatis exigitur, satis liberum demonstratur arbitrium. » *Op. cit.*, c. II, n. 4 (PL 44, col. 884).

² « Quando enim volens facit, tunc dicendum est opus bonum, tunc speranda est boni operis merces ab eo, de quo dictum est, *Qui reddet unicuique secundum opera sua* (*Matth. XVI, 27*). » *Op. cit.*, c. II, n. 4 (PL 44, col. 884).

³ « Velle enim et nolle proprie voluntatis est. » *Op. cit.*, c. III, n. 5 (PL 44, col. 885).

5. De correptione et gratia.

Sans rejeter l'efficacité de la grâce, il faut maintenir l'utilité de la correction puisque la liberté subsiste: telle est en substance, avons-nous dit, (p. 32), la réponse d'Augustin.

Invitons quelques textes à témoigner et à nous dire que sous l'effet de la grâce, l'homme reste libre.

Après une entrée en matière très aimable,¹ il rappelle que le Seigneur ne s'est pas contenté de nous donner les préceptes, mais qu'il nous donne encore sa grâce pour les observer.² Et il conclut: « Nous devons donc reconnaître en nous la présence du libre arbitre pour bien agir et pour mal agir; mais pour faire le mal, tous, justes ou pécheurs, sont parfaitement libres, tandis qu'on est libre de faire le bien qu'autant que l'on a été délivré par Celui qui a dit: « Si le Fils de l'homme vous délivre, vous serez vraiment libres. » Ce n'est pas qu'une fois délivré de la tyrannie du péché on n'ait plus besoin du secours de son Libérateur. »³ A noter que l'adjectif libre se dit ici: 1° du libre arbitre, faculté de choisir, capable du bien et du mal; 2° de la liberté, c'est dire: le libre

¹ Voir *De corrept. et grat.*, c. I, n. 1 (PL 44, col. 915-917).

² Voir *op. cit.*, c. I, n. 2 (PL 44, col. 917).

³ « Liberum itaque arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere: sed in malo faciendo liber est quisque justitiae servusque peccati; in bono autem liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo qui dixit, *Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis* (Joan., VIII, 36). Nec ita ut, cum quisque fuerit a peccati dominatione liberatus, jam non indigeat sui liberatoris auxilio. » *Op. cit.*, c. I, n. 2 (PL 44, col. 917).

arbitre aidé de la grâce, le seul composé capable de produire un acte bon.

Et voici l'objection: devant la toute-puissance de la grâce, restons-nous libres et la correction est-elle encore utile ?¹ Dans une réponse qui décèle le fin psychologue, Augustin expose ce que nos amis redoutent dans la correction: châtiments, humiliations, perspectives d'une vie meilleure mais, plus dure; crainte de se connaître et crainte de changer de vie; n'est-elle pas un « aiguillon qui nous porte à implorer l'infinie bonté de Dieu » ?² Dans ces mots, l'idée de libre arbitre est sous-jacente. Elle va d'ailleurs surgir en termes exprès: « On doit donc, écrit-il, nous reprocher notre origine condamnable, afin que la douleur produite par ce reproche engendre le désir de la régénération, pourvu cependant que celui à qui s'adresse ce reproche soit l'enfant de la promesse, car pour celui-là Dieu se sert du frémissement extérieur de la correction afin de faire naître en lui par une inspiration mystérieuse, le vouloir et le parfaire. »³ Voilà bien formulée la doctrine de la correction: elle provoque la volonté, le libre arbitre, lui fait désirer la régénération: c'est dire l'existence du libre arbitre. Mais, c'est à la grâce qu'il appartient d'élever le libre arbitre à la dignité de liberté. Au fidèle qui retombe dans le péché par « sa propre volonté », saint Augustin défend de dire: « je n'ai pas reçu la grâce

¹ Voir *op. cit.*, c. IV, n. 6 (PL 44, col. 919).

² Voir *op. cit.*, c. V, n. 7 (PL 44, col. 919).

³ « Corripiatur ergo origo damnabilis, ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur: Si tamen qui corripitur filius est promissionis, ut strepitu correptionis forinsecus insonante et flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle. » *Op. cit.*, c. VI, n. 9 (PL 44, col. 921).

car, cette grâce il l'a perdue par la dépravation de son libre arbitre. »¹

Saint Augustin prête une instance à ses adversaires² avec ce texte de saint Paul: « Qu'avez-vous que vous ne l'avez reçu ? » (I Cor., 4, 7), et, l'objection s'élargit embrassant tout le plan de la prédestination. Les moines avaient objecté: sans la grâce efficace pour tel acte, impossible de le rendre bon: le pécheur n'est donc pas répréhensible. Saint Augustin objecte: sans la série de grâces efficaces, pas de prédestination (dans l'ordre d'exécution): et alors, quel reproche ? « Mais, répond-il, il ne suit pas de là qu'à celui qui ne persévère point on doive épargner la correction, (...). A l'utilité inhérente à toute correction, l'Apôtre n'a-t-il pas ajouté cet avantage que j'ai rappelé plus haut: « Reprenant avec douceur (...), dans l'espérance que Dieu pourra leur donner un jour l'esprit de pénitence ? » (II Tim., 2, 25)³. Voici cependant l'envers de la médaille, celui auquel notre auteur tient le plus: « Si nous disions de cette persévérance (...), qu'elle est tellement le fait de l'homme, que Dieu y reste entièrement étranger, nous ôterions toute valeur à cette

¹ « Si autem jam regeneratus et justificatus in malam vitam sua voluntate relabitur, certe iste non potest dicere, Non accipi: quia acceptam gratiam Dei suo in malum libero amisit arbitrio. » *Op. cit.*, c. VI, n. 9 (PL 44, col. 921).

² Voir *op. cit.*, c. VI, n. 10 (PL 44, col. 921).

³ « Sed non ideo est ejus qui non perseveravit, negligenda correctio, (...). Correctionis quippe utilitati hanc sententiam subjunxit Apostolus, dicens, sicut supra commemoravi: *Cum modestia corripientem diversa sentientes, nequando det illis Deus poenitentiam* (II Tim., II, 26, 25). » *Op. cit.*, c. VI, n. 10 (PL 44, col. 921).

parole du Sauveur à saint Pierre: « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point. » (Luc, 22, 32).¹ Suit une enfilade de textes, tirés de saint Paul, saint Jude, saint Cyprien, qui tendent à établir que la persévérance est un don de Dieu.

Quant à ceux qui n'ont pas persévéré, « c'est de leur propre volonté qu'ils ont quitté le sentier de la justice pour se jeter dans la voie de l'iniquité. Ils méritent donc de sérieux reproches; et s'ils refusent d'en profiter, (...), ils n'ont plus à attendre que la damnation éternelle. »²

Quelle application faire au premier homme de la doctrine de la persévérance ? Augustin consacre la dernière partie de l'ouvrage à résoudre ce problème. Ici et là, (v. g.: nos 28 et 31), il parlera du libre arbitre, mais, ce qui l'intéresse au plus haut point, c'est le rôle de la grâce. Adam avait le libre arbitre, mais il lui a manqué la grâce qui lui aurait conféré en permanence la grâce et la liberté, et il a été puni.

Les textes que nous venons de citer font très souvent allusion au rôle de la grâce dans l'acte surnaturel. A cette insistance, la conception d'Augustin sur la nature et sur l'efficacité de la grâce actuelle se laisse entrevoir.

¹ « Nam si dixerimus istam perseverantiam tam laudabilem tamque felicem sic esse hominis ut ei non sit ex Deo; illud primitus evacuamus, quod ait Dominus Petro, *Ergo rogavi pro te, ne deficiat fides tua* (Luc. XXII, 32). » *Op. cit.*, c. VI, n. 10 (PL 44, col. 921 et 922).

² « Ex bona quippe in malam vitam sua voluntate mutati sunt: (...); et si nihil eis correptio profuerit, (...), etiam divina in aeternum damnatione sunt digni. » *Op. cit.*, c. VII, n. 11 (PL 44, col. 923).

DEUXIÈME PARTIE

Efficacité de la grâce.

L'expérience personnelle crée chez saint Augustin une défiance de la volonté humaine et l'incline à mettre au compte de la grâce le meilleur de tout acte surnaturel. Ce précurseur de saint Thomas ira-t-il jusqu'à voir dans la grâce une motion divine pré-déterminante, coprincipe avec la volonté de tout acte surnaturel ? C'est ce que nous essayerons de savoir. Le *De correptione et gratia* est l'ouvrage classique que l'on consulte pour répondre à cette question.

Lorsqu'il écrivait le *De correptione et gratia*, direz-vous, saint Augustin, dans le feu de la polémique, donnait à la grâce sans compter. A ceci répondons : bien avant la controverse, il avait établi ses positions sur la grâce.

Fidèles à la règle que nous nous sommes imposée, reprenons les oeuvres à l'étude selon l'ordre chronologique et consultons d'abord le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* écrit bien avant la controverse pélagienne.

CHAPITRE TROISIÈME

Avant la controverse pélagienne

d'après le

De diversis quaestionibus ad Simplicianum.

Dans la réponse à la consultation de Simplicianus, saint Augustin élabore un petit traité de la grâce et un autre de la prédestination en commentant deux passages de l'épître aux Romains (Rom., 7, 7-23 et 9, 10-29). Aussi faut-il s'attendre à voir saint Augustin préciser ses positions sur l'efficacité de la grâce actuelle. Les textes clairs sont cependant peu nombreux. Nous n'en sommes pas surpris lorsque nous songeons que le sujet est aussi vaste qu'un traité, que l'erreur n'a pas encore menacé les intelligences et que la polémique n'a pas encore stimulé Augustin. Nous serons mieux servis dans les ouvrages postérieurs où la question débattue est telle que nous le posons. Et parce que la première réponse à Simplicianus s'attarde à décrire la psychologie de l'homme orienté vers le mal et de l'homme incorporé au corps mystique du Christ, il va de soi que l'auteur traite souvent de la grâce habituelle et de la grâce suffisante au sens large et même très large¹, sans toutefois négliger la grâce efficace. Nous avons des textes précis tout au début de l'ouvrage.

A l'objection que l'Apôtre blâme la loi, Augustin répond: la loi n'a été donnée que pour faire connaître

¹ Sur la grâce suffisante aux sens strict, large et très large, voir DEL PRADO, o.p., *De gratia et libero arbitrio*, IIa pars, au début, Friburgi Helvetiorum, 1907.

le péché, pour convaincre l'âme de sa culpabilité « en sorte que le péché ne peut être vaincu que par la grâce ».¹ Il conclut à l'existence de la grâce qui donne le pouvoir d'agir surnaturellement. S'agit-il de la grâce actuelle ou de la grâce habituelle ? Saint Augustin ne précise pas, et cela lui arrive plus d'une fois en cet ouvrage. De même, lorsqu'il rappelle la nécessité d'une grâce qui donne le pouvoir d'accomplir la loi : « Afin que par la grâce la loi puisse être accomplie. »²

Le rôle actif de la grâce apparaît lorsqu'il écrit : « Seuls les hommes spirituels peuvent accomplir la loi. La grâce seule rend les hommes spirituels. »³ Ici il n'indique pas s'il entend parler de la grâce habituelle ou de la grâce actuelle. Ce qu'il veut inculquer, c'est la primauté de Dieu sur la volonté humaine dans l'acte vertueux de l'homme.

Il insiste sur cette primauté de Dieu dans son commentaire du verset de saint Paul : « Si je fais ce que je ne veux pas, je consens à la loi parce qu'elle est bonne. » (Rom., 7, 16.) Il écrit en effet : « Il acquiesce donc à la loi, (...) en ce qu'il ne veut pas ce qu'il fait. Il est vaincu parce qu'il n'est pas encore délivré par la grâce quoiqu'il sache déjà par la loi

¹ « Ut quia peccatum sine gratia Dei vinci non posset (...). » *Ad Simplic.*, l. I, q. 1, n. 2 (PL 40, col. 103).

² « Ut per gratiam lex possit impleri. » *Op. cit.*, l. I, q. 1, n. 6 (PL 40, col. 105).

³ « In quo satis ostendit non posse impleri legem nisi a spiritualibus, qui non fiunt nisi per gratiam. » *Op. cit.*, l. I, q. 1, n. 7 (PL 40, col. 105).

qu'il fait le mal et quoiqu'il ne veuille pas le faire. »¹ La formule de la libération par la grâce fera fortune et s'appliquera plus tard à la grâce actuelle; ici elle peut se dire de la grâce habituelle et de la grâce actuelle.

Parfois, il lui arrive de préciser, même dans cette première réponse, ce que nous appelons aujourd'hui la grâce actuelle. « Or, pour ne pas céder, écrit-il, pour fortifier l'âme contre la passion (c'est bien d'un acte vertueux qu'il s'agit), il faut la grâce dont l'Apôtre va parler. »² Et voilà la grâce actuelle intrinsèquement efficace qui fait l'âme plus forte contre un assaut, un accès de passion, qui lui fait poser l'acte vainqueur.

Saint Augustin a décrit l'attitude de saint Paul vis-à-vis la loi ancienne en faisant l'exégèse des versets de l'épître aux Romains. Il poursuit: mais l'Apôtre ne dit-il point à plusieurs reprises que la loi est mauvaise ?³ Après avoir résolu cette objection, il ajoute: « La loi augmente la concupiscence (...) en donnant des ordres que les hommes ne peuvent remplir à cause de leur infirmité, à moins qu'ils ne recourent à la grâce de Dieu. »⁴ C'est donc la grâce qui fait obéir

¹ « Consentit ergo legi, (...) in quantum non vult quod facit. Vincitur enim nondum per gratiam liberatus, quamvis jam per legem et noverit se male facere, et nolit. » *Op. cit.*, l. I, q. 1, n. 9 (PL 40, col. 106).

² « Ut autem non cedatur, sitque mens hominis adversus cupiditatem robustior, gratia facit, de qua post dicturus est. » *Op. cit.*, l. I, q. 1, n. 9 (PL 40, col. 106).

³ Voir *op. cit.*, l. I, q. 1, n. 15 (PL 40, col. 108).

⁴ « Lex auget concupiscentiam (...) jubendo quod implere homines ex infirmitate non possunt, nisi se ad Dei gratiam pietate convertant, » *Op. cit.*, l. I, q. 1, n. 15 (PL 40, col. 108).

à la loi divine, mais laquelle ? Même idée plus loin : « Ceux qui ont reçu la loi prévariquent contre elle, à moins que la grâce ne les mette à même d'exécuter ce qu'elle commande. C'est ainsi qu'elle ne domine point ceux qui sont sous la grâce, parce qu'ils l'accomplissent par amour. »¹ Pour exécuter la loi, il faut la grâce, mais quelle grâce ? actuelle ou habituelle ? Il s'agit de grâce actuelle et voici pourquoi. Saint Augustin répartit en deux groupes ceux qui obéissent à la loi sous l'effet de la grâce : ceux qui sont en état de grâce et ceux qui sont en état de péché mortel. Les premiers agissent sous l'empire de la charité. Les seconds, bien qu'orientés vers le péché, ne font pas seulement des péchés ; lorsqu'ils observent la loi, ils agissent sous l'effet de la grâce qui est la grâce actuelle puisqu'ils n'ont pas la grâce habituelle. Saint Augustin dit qu'ils reçoivent le *posse quod jubet* ; est-ce là seulement une grâce suffisante ? Plus que cela, c'est une grâce intrinsèquement efficace puisque par elle les pécheurs font ce que prescrit la loi.

Chacun des actes vertueux accompli avec le concours de la grâce actuelle contribue à réaliser le dessein conçu par la Providence en faveur de chaque élu. Aussi faut-il s'attendre à trouver des affirmations précises sur l'efficacité de la grâce dans le traité de la prédestination que saint Augustin destine à Simplicianus comme réponse à la seconde question.

¹ « Porro qui acceperunt legem, praevaricant eam, nisi per gratiam consequantur posse quod jubet. Ita fit ut non dominetur eis qui jam sub gratia sunt, implentibus eam per caritatem, qui erant sub ejus timore damnati. » *Op. cit.*, l. I, q. 1, n. 15 (PL 40, col. 108).

Le but de l'Apôtre dans cette épître, enseigne Augustin, est « d'empêcher qu'on ne se glorifie du mérite de ses oeuvres ».¹ Décrivant les préambules de l'acte de foi, il écrit: « L'homme commence à recevoir la grâce quand, attiré à la foi par une voix du dedans ou du dehors, il commence à croire en Dieu. »² *L'initium fidei*, voilà un acte bon que l'homme doit à la grâce qu'il commence à recevoir, à la première grâce décrite comme une voix, quelque chose d'actuel, d'inachevé, distinct de la grâce plus pleine et plus manifeste. Avec cette grâce, l'homme commence à croire; sans elle, il n'eut jamais cru. Il s'agit d'une grâce réalisatrice, donc intrinsèquement efficace.

Le rôle actif de la grâce, sa causalité efficiente, indépendante du consentement apparaît dans les lignes suivantes. Selon saint Augustin, il faut sauvegarder le primat de Dieu dans l'acte surnaturel sans léser l'activité humaine. Saint Paul, enseigne-t-il, voulant persuader que les bonnes oeuvres accompagnent la grâce, mais ne la précèdent pas, invoque l'exemple de Jacob et Esaü. Conçus à la fois, nés le même jour, l'un ne pouvait mériter par ses bonnes oeuvres de commander à son frère. Aussi saint Augustin écrit-il: « La grâce appartient donc à celui qui appelle; et ensuite les bonnes oeuvres sont à celui qui reçoit la grâce, non comme la source de cette grâce mais, comme son produit. En effet, ce

¹ « Et primo intentionem Apostoli, quae per totam epistolam viget, tenebo, quam consulam. Haec est autem, ut de operum meritis nemo gloriatur. » *Op. cit.*, l. I, q. 2, n. 2 (PL 40, col. 111).

² « Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere, vel interna vel externa admonitione motus ad fidem. » *Op. cit.*, l. I, q. 2, n. 2 (PL 40, col. 111).

n'est pas pour être chaud que le feu échauffe, mais il échauffe parce qu'il est chaud; (...); ainsi personne ne fait le bien pour recevoir la grâce, mais il le fait parce qu'il l'a reçue. »¹ Il conclut à la nécessité, à la gratuité et à l'intrinsèque efficacité de la grâce.

En commençant le verset de l'épître aux Romains: « Or à celui qui travaille, le salaire n'est point imputé comme une grâce, mais comme une dette », (Rom., 4, 4), saint Augustin écrit: « Comment en effet l'Apôtre oserait-il réclamer le paiement d'une dette, s'il n'avait d'abord reçu la grâce gratuite qui, en le justifiant, l'a mis à même de combattre le bon combat ? »²

Dieu a choisi Jacob mais, comment expliquer ce choix ? Saint Augustin répond: « Il n'a donc pas été choisi pour devenir bon, mais créé bon, il a pu être choisi. »³ C'est, en d'autres termes, le principe thomiste: Dieu cause la bonté dans les choses.

L'initium fidei, répète-t-il, est un effet de la grâce, et la grâce précède tout mérite: « Si la miséricorde de Dieu ne prévient en appelant, personne

¹ « Vocantis est ergo gratia; percipientis vero gratiam consequenter sunt opera bona, non quae gratiam pariant, sed quae gratia pariantur. Non enim ut ferveat calefacit ignis, sed quia fervet; (...); sic nemo propterea bene operatur ut accipiat gratiam, sed quia accipit. » *Op. cit.*, l. 1, q. 2, n. 3 (PL 40, col. 113).

² « Unde enim ipse Apostolus tanquam debitum reddi sibi praesumeret, nisi prius indebitum gratiam percepisset, qua justificatus bonum agonem certaret ? » *Op. cit.*, l. 1, q. 2, n. 3 (PL 40, col. 113).

³ « Non itaque electus est ut fieret bonus, sed bonus factus eligi potuit. » *Op. cit.*, l. 1, q. 2, n. 4 (PL 40, col. 114).

ne peut croire de manière à obtenir le commencement de sa justification, et à recevoir la faculté de faire le bien. Donc, la grâce précède tout mérite. »¹

Et la réprobation d'Esäü ?² Ne pose-t-elle pas une injustice en Dieu ?³ Non, répond-il, en insistant sur la gratuité de la grâce. A l'occasion, il affirme que la grâce tire son efficacité non du consentement, mais de Dieu, qu'elle est l'agir divin: « On n'est miséricordieux que par le don de Dieu, qui fait miséricorde à qui il fait miséricorde. Et si quelqu'un se vante d'avoir mérité cette miséricorde en croyant, qu'il sache que sa foi est un don de celui qui manifeste sa pitié en inspirant la foi (voilà bien l'action de Dieu au premier plan) à celui dont il a eu pitié en l'appelant, quand il est encore infidèle. »⁴ A l'appui de son affirmation, il cite un verset de saint Paul. (I Cor., 4, 7.)

Pour exalter l'action de la grâce, Augustin n'oublie pas le libre arbitre. Le libre arbitre coexiste avec la grâce dans le cas de Jacob qui « a cru parce qu'il a voulu »; il collabore avec la grâce dans tout acte surnaturel: « Dieu donne la foi en appelant, en

¹ « Nisi ergo vocando praecedat misericordia Dei, nec credere quisquam potest, ut ex hoc incipiat justificari, et accipere facultatem bene operandi. Ergo ante omne meritum est gratia. » *Op. cit.*, l. 1, q. 2, n. 7 (PL 40, col. 115).

² Voir *op. cit.*, l. 1, q. 2, n. 8 (PL 40, col. 115 et 116).

³ Voir *op. cit.*, l. 1, q. 2, n. 9 (PL 40, col. 116).

⁴ « Ut haberet ipsam misericordiam ille praestitit, qui misericordiam preestabit cui misericors fuerit. Quod si eam credendo se meruisse quis jactat, noverit eum sibi praestitisse ut crederet, qui miseretur inspirando fidem, cujus misertus est ut adhuc infideli vocationem impertiret. » *Op. cit.*, l. 1, q. 2, n. 9 (PL 40, col. 116).

sorte que personne ne puisse croire sans vocation, bien que personne ne croie malgré soi. »¹ Le malheur d'Esäü fut de ne pas vouloir.²

Cette coexistence des deux principes est un fait difficile à expliquer, il l'avoue, d'autant plus que Dieu y joue le premier rôle: « La miséricorde de Dieu ne suffit pas, à elle seule, à moins que notre volonté n'y joigne son consentement. Or il est évident que notre vouloir est impuissant, si Dieu ne fait miséricorde; mais, je ne sais comment on pourrait dire que la miséricorde de Dieu est vaine si nous ne voulons pas. Au fond, si Dieu nous fait miséricorde, nous voulons; puisque notre volonté elle-même fait partie de cette miséricorde: « Car c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon sa bonne volonté. »³ Augustin illustre cette vérité par l'exemple du bon larron « qui passa du brigandage à la croix et de la croix au paradis ».⁴

¹ « Si ergo Jacob ideo credidit quia voluit, non ei Deus (...). (...) vocando Deus praestat et fidem; quia sine vocatione non potest quisquam credere, quamvis nullus credat invitus ? (...) Nemo itaque credit non vocatus. » *Op. cit.*, l. I, q. 2, n. 10 (PL 40, col. 117).

² Voir *op. cit.*, l. I, q. 2, n. 10 (PL 40, col. 117).

³ « Misericordia sola non sufficit, nisi consensus nostrae voluntatis addatur. At illud manifestum est, frustra nos velle, nisi Deus misereatur: illud autem nescio quomodo dicatur, frustra Deum misereri, nisi nos velimus. Si enim Deus misereatur, etiam volumus; ad eandem quippe misericordiam pertinet ut velimus. *Deus enim est qui operatur in nobis et velle et operari, pro bona voluntate.* » *Op. cit.*, l. I, q. 2, n. 12 (PL 40, col. 118).

⁴ « Ex latrocinio fixus in cruce, ex cruce in paradisum translatus. » *Op. cit.*, l. I, q. 2, n. 19, (PL 40, col. 125).

Telle est la nature de la grâce actuelle selon saint Augustin quinze ans avant la controverse pélagienne. Au cours de la polémique qu'il soutiendra contre le pélagianisme, il gardera la même conception de la grâce actuelle. Pour s'en rendre compte, il suffit de parcourir la seconde lettre à Sixte qui résume la doctrine catholique contre Pélage, et ses dernières oeuvres adressées aux moines d'Adrumète.

CHAPITRE QUATRIÈME

Pendant la controverse pélagienne

d'après la Littérature adrumétaine.

1. Épître à Sixte.

La lettre que saint Augustin adresse au prêtre Sixte de Rome pour lui fournir une réponse typique contre les pélagiens et pour assurer l'unité dans la lutte comporte plus que des allusions à l'efficacité de la grâce. Chaque fois, ou à peu près, qu'il est question de la gratuité d'un don divin, (et c'est le leitmotiv de la lettre), l'auteur insiste sur l'efficacité intrinsèque de la grâce.

Loin de nier le libre arbitre, il enseigne non seulement sa coexistence avec la grâce, mais encore son perfectionnement par la grâce: « Ils croient que le libre arbitre serait ôté à l'homme s'ils nous accordaient qu'il ne peut pas avoir même une bonne volonté sans le secours de Dieu (grâce actuelle). Ils ne s'aperçoivent pas que par là ils n'affermissent point le libre arbitre, mais qu'ils lui portent atteinte, en ce qu'ils le placent dans le vide au lieu de lui donner pour point d'appui le Seigneur comme une pierre ferme: car la volonté est disposée par le Seigneur. »¹

¹ « Quod enim putant auferri sibi liberum arbitrium, si nec ipsam bonam voluntatem sine adiutorio Dei hominem habere consenserint; non intelligunt non se firmare humanum arbitrium, sed impellere, ut per inania feratur, non in Domino tanquam in petra stabili collocetur: paratur enim voluntas a Domino. » *Epist.*, 194, c. II, n. 3 (PL 33, col. 875).

La grâce ne se mérite pas; elle est un don gratuit.¹ Si la foi mérite la rémission des péchés, elle est elle-même un don gratuit.² Sans doute, la prédication est pour quelque chose: « C'est pourquoi le ministre du Christ, prédicateur de cette foi, (...), est celui qui plante et qui arrose; mais « ce n'est pas celui qui plante qui est quelque chose, ni celui qui arrose; tout vient de Dieu qui donne l'accroissement » (I Cor., 3, 5-8), et qui mesure à chacun sa foi. »³ Il revient encore sur l'efficacité de l'action divine lorsqu'il défend de penser « que Dieu connaît seulement à l'avance la bonne volonté des croyants sans leur donner la foi elle-même. »⁴ Cette vérité, il la démontre par ce texte: « Personne ne peut venir à moi s'il ne lui est donné par mon Père. » « La prière, note-t-il plus loin, se trouve aussi comptée parmi les dons de la grâce. « Nous ne savons rien demander comme il faut, (...); dit l'Apôtre des nations, mais l'Esprit lui-même prie pour nous avec des gémissements ineffables. » (Rom., 8, 26.) Que veut dire l'Apôtre, sinon que l'Esprit nous fait demander ? (...) c'est lui qui nous fait prier, et qui nous inspire

¹ Voir *op. cit.*, c. II, n. 4-7 (PL 33, col. 875).

² Voir *op. cit.*, c. III, n. 9 (PL 33, col. 877).

³ « Proinde minister Christi hujus fidei praedicator, (...), plantator est et rigator: *Nec tamen qui plantat est aliquid, neque qui rigat; sed qui incrementum dat Deus* (I Cor., 3, 5-8), qui uniuersae partitur mensuram fidei. » *Op. cit.*, c. III, n. 10 (PL 33, col. 878).

⁴ « Et ne quisquam existimaret credentes sic ad ejus praescientiam pertinere, quomodo non credentes, id est, ut non eis fides ipsa desuper daretur, sed tantummodo voluntas eorum praenosceretur; mox adjecit atque ait: *Et dicebat, Propterea dixi vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo.* » *Op. cit.*, c. III, n. 12 (PL 33, col. 878).

l'oraison et le gémissement, (...) c'est lui qui fait ce qu'il nous fait faire. »¹ N'est-ce point la prédétermination physique ?

Nous pourrions multiplier les citations. Celles qui précèdent suffisent. Avant de passer au commentaire que saint Augustin fait de cette lettre, nous ne pouvons résister à la tentation de citer l'Apôtre : « Qui es-tu, ô homme, pour contester à Dieu ? » et de souscrire au commentaire qu'en fait notre docteur : « S'il (l'homme) les (ces paroles) méprise, qu'il voie dans ce mépris même une preuve de son endurcissement; s'il ne les méprise pas, qu'il se croie assisté de Dieu pour ne pas les mépriser. »²

2. Première épître à Valentin.

Sans nier le libre arbitre, la précédente lettre est avant tout un recueil d'arguments, de citations de la Bible contre le pélagianisme. Aussi, quelques critiques trop prompts reprochent-ils à Augustin de nier le libre arbitre. Il leur répond d'abord par

¹ « Verumtamen ne saltem orationis putarentur praecedere merita, quibus non gratuita daretur gratia, sed jam nec gratia esset, quia debita redderetur, etiam ipsa oratio inter gratiae munera reperitur. *Quid enim oremus*, ait Doctor Gentium, *sicut oportet, nescimus; sed ipse Spiritus interpellat pro nobis gemitibus inenerrabilibus.* (Rom., 8, 26). Quid est autem interpellat, nisi interpellare nos facit ? (...) quia interpellare nos facit, nobisque interpellandi et gemendi inspirat affectum (...) ut ipse facere diceretur quod ut faciamus facit. » *Op. cit.*, c. IV, n. 16 (PL 33, col. 879 et 880).

² « Quod si contempserit, etiam ut contemneret, se inveniat obduratum: si autem non contempserit, etiam ut non contemneret, se credat adjutum; sed obduratum debito, adjutum gratia. » *Op. cit.*, c. VIII, n. 40 (PL 33, col. 888).

la première lettre à Valentin. Il s'y défend à plusieurs reprises de nier le libre arbitre, mais il insiste sur l'efficacité intrinsèque de la grâce qui lui tient bien plus à coeur.

Dès le début de la lettre, il écrit: « Deux jeunes gens, (...), qui se disent de votre communauté, (...) ne nous ont pas laissé ignorer non plus que beaucoup d'entre vous (...) reconnaissent que la grâce de Dieu vient en aide au libre arbitre, pour que nous goûtions, pratiquions le bien; et que, quand le Seigneur viendra rendre à chacun selon ses oeuvres, il trouve bonnes nos propres oeuvres « que Dieu a préparées afin que nous y marchions ». Ceux qui pensent ainsi pensent bien. »¹

Il ne permet pas qu'on défende le libre arbitre « de manière à le séparer de la grâce de Dieu, comme si nous pouvions sans elle et de nous-mêmes penser ou faire quelque chose qui soit conforme à la volonté de Dieu: ce qui est absolument impossible ».²

¹ « Venerunt ad nos duo juvenes, (...), de vestra congregatione se esse dicentes, qui nobis retulerunt (...). Etiam hoc tamen indicaverunt, quod plures vestrum non ita sentiant, sed liberum arbitrium adjuvari fateantur per Dei gratiam, ut recta sapiamus atque faciamus; ut cum venerit Dominus reddere unicuique secundum opera ejus, inveniatur opera nostra bona, quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus (Éph., 2, 10). Hoc qui sentiunt, bene sentiunt. » *Epist.* 214, n. 1 (PL 33, col. 969).

² « Proinde librum vel epistolam meam, (...), secundum hanc fidem intelligite, ut neque negetis Dei gratiam, neque liberum arbitrium sic defendatis, ut a Dei gratia separetis, tanquam sine illa vel cogitare aliquid vel agere secundum Deum ulla ratione possimus; quod omnino non possumus. » *Op. cit.*, n. 2 (PL 33, col. 969).

Ma lettre à Sixte, note-t-il, enseigne la gratuité de la grâce contre les pélagiens, doctrine prouvée par l'Écriture¹. S'il ne faut pas nier le mérite des bonnes oeuvres, il faut songer que « la miséricorde et la grâce de Dieu convertissent l'homme ».² Cette action de Dieu c'est la grâce.

Avant les salutations d'usage, il affirme: « Croyez, (...) qu'il y a une grâce de Dieu sans le secours de laquelle le libre arbitre ne peut ni se tourner vers Dieu, ni avancer en Dieu. »³

3. Seconde épître à Valentin.

Saint Augustin s'est donné la peine d'écrire un volume pour les moines d'Adrumète afin de les renseigner sur la grâce et sur le libre arbitre. Pour présenter son ouvrage, le docteur écrit au père abbé une lettre qui est en même temps un résumé de l'ouvrage. Ici encore, nous retrouvons la même théorie de l'efficacité de la grâce.

Au sujet des bons qui recevront la récompense des oeuvres de leur bonne volonté il affirme: « C'est par la grâce de Dieu qu'ils ont obtenu cette bonne volonté elle-même. »⁴ Témoignage des plus con-

¹ Voir *op. cit.*, n. 3 (PL 33, col. 969 et 970).

² « Sed misericordia et gratia Dei convertit hominem. » *Op. cit.*, n. 4 (PL 33, col. 970).

³ « Credite divinis eloquiis, quia et liberum est hominis arbitrium, et gratia Dei, sine cujus adiutorio liberum arbitrium nec converti potest ad Deum, nec proficere in Deo. » *Op. cit.*, n. 7 (PL 33, col. 970).

⁴ « Boni vero etiam ipsi quidem secundum suae bonae voluntatis merita praemium consequentur, sed etiam ipsam bonam voluntatem per Dei gratiam consecuti sunt. » *Epist.* 215, n. 1 (PL 33, col. 971).

cluants. Peut-on dire maintenant que saint Augustin a laissé à la volonté le soin de rendre efficace la grâce de Dieu ?

En vain le bienheureux martyr Cyprien recommanderait-il de prier pour nos ennemis afin que Dieu leur donne la foi « si l'Église ne croyait point que même les volontés mauvaises et infidèles des hommes peuvent être converties au bien par la grâce de Dieu ». ¹ Le voilà maintenant qui couvre de l'autorité de l'Église sa théorie de l'efficacité de la grâce ! Et avec le naturel d'un homme qui rappelle une vérité indiscutée.

Incidemment, il glisse deux versets d'Écriture Sainte, (Prov., 4, 26, 27) et les commente. « Redresse ta course par tes pas (...) » a d'abord dit l'auteur sacré. « Et cependant, ajoute Augustin, si cela pouvait se faire sans la grâce de Dieu on ne dirait pas ensuite: « Dieu lui-même redressera ta course et dirigera ta route dans la paix. » ²

C'est la théorie de la science de Dieu cause des choses ³ qu'il expose lorsqu'il explique le sens du mot *connaître* dans la bouche du Seigneur. » Ces mots: « Le Seigneur connaît les voies qui sont à sa droite » comment doit-on les entendre, si ce n'est en ce sens

¹ « (...), nisi Ecclesia crederet etiam malas atque infideles hominum voluntates, per Dei gratiam in bonum posse converti. » *Op. cit.*, n. 3 (PL 33, col. 972).

² « Si non esset liberum arbitrium, non diceretur, *Rectos cursus fac pedibus tuis*, (...). Et tamen sine Dei gratia, si posset hoc fieri, non postea diceretur, *Ipse autem rectos faciet cursus tuos, et itinera tua in pace producet.* » *Op. cit.*, n. 5 (PL 33, col. 973).

³ Voir S. THOMAE *Summa Theologica*, 1a, q. 14, a. 8.

qu'il a fait lui-même les voies droites, c'est-à-dire les voies des justes, qui sont en effet les bonnes oeuvres, « que Dieu a préparées (...) »¹.

La série des citations n'est pas épuisée, mais pourquoi nous attarder au résumé quand nous attend l'oeuvre principale, que les moines apportent précieusement avec eux.

4. De gratia et libero arbitrio.

Comme les moines du monastère, empressons-nous auprès des voyageurs, arrachons-leur le *De gratia et libero arbitrio* pour le scruter.

Quel que soit le rôle de la grâce, l'existence du libre arbitre est indéniable: les premières pages le prouvent péremptoirement. La grâce cependant garde le premier rôle: elle meut le libre arbitre.

« Ceux qui n'ont pas reçu cette grâce (de la continence), écrit-il, ou ne veulent pas de la continence, ou ne font pas ce qu'ils veulent; au contraire, ceux qui l'ont reçue veulent le bien et accomplissent ce qu'ils veulent. »² C'est une application du verset paulinien: « Dieu opère en nous le vouloir et le faire. » (Phil., 2, 13.)

¹ « Ac per hoc quod dictum est, *Vias quae a dextris sunt, novit Dominus*, quomodo intelligendum est, nisi quia ipse fecit vias dexteras, id est vias justorum, quae sunt utique opera bona, quae praeparavit Deus (...) (Eph., 2, 10). » *Op. cit.*, n. 6, (PL 33, col. 973).

² « Quibus enim non est datum, aut nolunt, aut non implent quod volunt: quibus autem datum est, sic volunt ut impleant quod volunt. » *De gratia et libero arbitrio*, c. IV, n. 7 (PL 44, col. 886).

Aux pélagiens, appuyés sur le « Convertissez-vous à moi et je me convertirai à vous », (Zach., 1, 3), pour soutenir que le don de la grâce est proportionné aux mérites, Augustin répond: « Ils ne veulent donc pas comprendre que, si notre retour à Dieu n'était pas lui-même un don de Dieu, des paroles comme les suivantes n'auraient plus aucune raison d'être: « Dieu des vertus, convertissez-nous; (...). »¹

Après avoir rappelé plusieurs textes pauliniens sur le rôle primordial de la grâce vis-à-vis du libre arbitre, il enseigne expressément qu'elle est avec celui-ci co-principe de nos actes, puis il ajoute: « Ce n'est donc ni la grâce seule, ni sa propre volonté seule, mais la grâce de Dieu avec sa volonté. »²

Plus loin, il traite *ex professo* de la grâce principe de tous nos mérites. « Si ces bonnes oeuvres, écrit-il, n'avaient pas été précédées par de bonnes pensées qui, seules, pouvaient les inspirer, aucune de ces oeuvres ne se serait réalisée. Or, parlant de ces mêmes pensées, l'Apôtre écrit aux Corinthiens: « Ce n'est pas que nous soyons par nous-mêmes capables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes; mais notre aptitude vient de Dieu. » (II Cor., 3, 5.) Examinons ensuite chacune de ces bonnes oeuvres en particulier. »³ Ici, nous ne sui-

¹ « Nec attendunt qui hoc sentiunt, quia nisi donum Dei esset etiam ipsa ad Deum nostra conversio, non ei diceretur, *Deus virtutum, converte nos* (Psal. LXXIX, 7, 5); (...). » *Op. cit.*, c. V, n. 10 (PL 44, col. 888).

² « Ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo. » *Op. cit.*, c. V, n. 12 (PL 44, col. 889).

³ « Primo ista bona opera, si non praecessissent cogitationes bonae, nulla essent. Attendite itaque quid de ipsis cogitationibus dicat: ait enim scribens ad Corinthios, *Non quia*

vrons pas notre maître dans les détails. Le principe suffit qui interprète saint Paul en notre faveur.

Au chapitre neuvième, saint Augustin commentant ce texte de saint Jean: « La grâce pour la grâce » (Jo., 1, 16), interroge: « Est-ce que cette couronne ne nous est pas donnée pour nos bonnes oeuvres ? » Puis, il répond: « Oui, sans doute, mais c'est Dieu lui-même qui opère ces bonnes oeuvres dans les justes, selon cette parole: « C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire selon son bon plaisir. »¹

« Quand donc, note-t-il après avoir enseigné que la loi n'est point la grâce, vous faites mourir par l'esprit les actions de la chair, afin que vous viviez, glorifiez, louez, remerciez celui dont l'esprit vous anime et vous rend capables d'opérer ces prodiges, afin de montrer que vous êtes les enfants de Dieu. »²

Appelé à faire le partage entre la nature et la grâce, à déterminer la nature de la grâce, il se demande maintenant si la grâce nous est donnée selon

idonei sumus cogitare aliquid a nobis, tanquam ex nobismetipsis; sed sufficientia nostra ex Deo est. (II Cor., III, 5). Deinde singula inspiciamus. » Op. cit., c. VII, n. 16 (PL 44, col. 891).

¹ « *Utrum autem legerimus in Libris sanctis, gratiam pro gratia, forsitan quaeritis. (...). Numquid non corona bonis operibus redditur ? Sed quia ipsa bona opera ille in bonis operatur, de quo dictum est, Deus est qui operatur in nobis et velle et operari, pro bona voluntate. » Op. cit., c. IX, n. 21 (PL 44, col. 893).*

² « *Quando ergo spiritu actiones carnis mortificatis ut vivatis, illum glorificate, illum laudate, illi gratias agite, cujus spiritu agimini ut ista valeatis, ut vos filios Dei esse monstretis. » Op. cit., c. XI, n. 23 (PL 44, col. 895).*

nos mérites.¹ Tout en traitant ce sujet, il échappe un mot qui trahit son attitude sur l'efficacité de la grâce: « Pourquoi supplier le Seigneur pour ceux qui ne veulent pas croire, afin qu'ils croient ? Une telle demande serait inutile, si, nous n'étions pas intimement convaincus que Dieu, par sa toute-puissance, peut tourner à la foi les volontés les plus perverses et les plus rebelles. »² Suit une enfilade de textes de la Bible, preuve à la saint Augustin.

Par la grâce toute volonté devient meilleure³, tel sera le thème du seizième chapitre. Aussi pouvons-nous y glaner quelques citations sur le rôle actif de la grâce.

Dieu donne les préceptes, et nous le prions pour les observer. Et saint Augustin de commenter ainsi cette situation apparemment anormale: « Il est certain que nous observons les commandements, si nous voulons; mais comme il n'appartient qu'à Dieu de disposer notre volonté, (Dieu cause efficiente), nous devons lui demander qu'il nous donne autant de volonté qu'il nous en faut pour vouloir faire ce qu'il nous demande. Quand nous voulons, (...) c'est à Dieu que nous devons de vouloir le bien,

¹ Voir chapitre XIV *op. cit.*, (PL 44, col. 897 et sq.).

² « Nam si fides liberi est tantummodo arbitrii, nec datur a Deo, propter quid pro eis qui nolunt credere, oramus ut credant ? Quod prorsus feceremus inaniter, nisi rectissime crederemus, etiam perversas et fidei contrarias voluntates omnipotentem Deum ad credendum posse convertere. » *Op. cit.*, c. XIV, n. 29 (PL 44, col. 898).

³ Voir *op. cit.*, n. 31 (PL 44, col. 899).

selon cette parole déjà citée: « La volonté est préparée par le Seigneur » et (...). »¹

Lorsque nous agissons, il est certain que nous agissons; mais c'est Dieu qui nous fait agir, en donnant à notre volonté des forces très efficaces, car il a dit: « Je ferai en sorte que vous marchiez dans la voie de mes justices, et que vous accomplissiez mes commandements. »² Saint Augustin en commentant ce verset nous prie de remarquer les mots: « Je ferai que vous fassiez. » « N'est-ce point, ajoute-t-il, comme s'il disait: « Je vous arracherai votre coeur de pierre qui vous empêchait d'agir, et je vous donnerai un coeur de chair » afin que vous agissiez ? (...). Par conséquent, celui qui fait que nous fassions, c'est bien ce Dieu (...). »³ Plus que jamais saint Augustin voit dans la grâce l'action de Dieu, cause efficiente.

Au cours de l'éloge qu'il fait de la *grande volonté*, c'est-à-dire, de la *grande charité*, il note: « C'est lui qui commence en faisant que nous voulions, et c'est

¹ « Certum est enim nos mandata servare, si volumus: sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est ut tantum velimus, quantum sufficit ut volendo faciamus. Certum est nos velle, cum volumus: sed ille facit ut velimus bonum, de quo dictum est, quod paulo ante posui, *Praeparatur voluntas a Domino (Prov. VIII, sec. LXX) (...).* » *Op. cit.*, c. XVI, n. 32 (PL 44, col. 900).

² « Faciam ut in justificationibus meis ambuletis, et iudicia mea observetis et faciatis. » Cité par SAINT AUGUSTIN, *op. cit.*, *ibid.*, (PL 44, col. 901).

³ « Cum dicit, *faciam ut faciatis*: quid aliud dicit, nisi, *auferam a vobis cor lapideum*, unde non faciebatis; *et dabo vobis cor carneum*, unde faciatis ? Ille facit ut faciamus, cui dicit homo, (...). » *Op. cit.*, c. XVI, n. 32 (PL 44, col. 901).

lui qui perfectionne en coopérant avec nous quand nous voulons. (...Phil., 1, 6..). Ainsi donc, pour nous amener à vouloir, Dieu agit sans nous, (grâce opérante intrinsèquement efficace), et lorsque nous voulons et que nous voulons pour agir, il coopère avec nous, (grâce coopérante intrinsèquement efficace). » Un verset de l'épître aux Philippiens appuie sa thèse de la grâce opérante, un verset de l'épître aux Romains celle de la grâce coopérante.¹ Donc aucun indice d'une grâce efficace par le consentement de la volonté, mais plutôt, assertion d'une grâce qui réalise tel vouloir.

Après une digression sur la science et la charité ² notre auteur reparle de l'efficacité de la grâce. Il ne veut pas s'attarder: « Je crois avoir suffisamment discuté, dit-il, (il veut être bref mais, gagné par son sujet, il écrira encore plusieurs pages) contre ceux qui se posent audacieusement en adversaires de la grâce divine qui ne nous laisse notre volonté humaine que pour la rendre bonne, de mauvaise qu'elle était. (Voilà bien la causalité efficiente de la grâce.) (...). En étudiant avec soin les oracles sacrés, on reste convaincu que Dieu non seulement rend bonnes par sa grâce les volontés humaines jusque là mauvaises, et qu'après les avoir rendues bonnes, il les

¹ « Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Propter quod ait Apostolus: *Certus sum quoniam qui operatur in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu. (Philipp., I, 6). Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur: (...)*». De opérante illo ut velimus, (...Phil., 2, 13). De coopérante (...Rom., 8, 28). *Op. cit.*, c. XVII, n. 33 (PL 44, col. 901).

² Voir *op. cit.*, c. XIX. (PL 44, col. 905).

dirige vers des actes bons et vers la vie éternelle; mais encore qu'il exerce une puissance absolue sur celles de ces volontés qui conservent le sceau du siècle, de telle sorte que, comme il le voudra et quand il le voudra, il les incline soit à recueillir ses bienfaits, soit à subir ses châtements, et tout cela à son gré (...). »¹ Ce texte se passe de commentaire. Il dit assez que Augustin fait reposer l'efficacité de la grâce sur la causalité efficiente de Dieu, sur la pré-détermination physique.

Par des exemples, tirés de l'Ancien Testament, il illustre plus loin cette vérité: Dieu agit sur les coeurs des hommes pour incliner leur volonté.²

Du résumé de cet ouvrage et des exhortations qui le terminent, retenons cette phrase qui exprime bien l'idée dominante de cet écrit et qui témoigne en même temps en faveur de l'efficacité intrinsèque de la grâce: « Ce Dieu qui sur la terre délivre les hommes sans aucun mérite de leur part, à la fin des siècles rendra à chacun selon ses oeuvres. »³ La grâce

¹ « Satis me disputasse arbitror adversus eos qui gratiam Dei vehementer oppugnant, qua voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam, et cum bona fuerit adjuvatur; (...) quae Scriptura divina si diligenter inspiciatur, ostendit non solum bonas hominum voluntates quas ipse facit ex malis, et a se factas bonas in actus bonos et in aeternam dirigit vitam, verum etiam illas quae conservant saeculi creaturam, ita esse in Dei potestate, ut eas quo voluerit, quando voluerit, faciat inclinari, vel ad beneficia quibusdam praestanda, vel ad poenas quibusdam ingerendas, sicut ipse judicat, (...). » *Op. cit.*, c. XX, n. 41 (PL 44, col. 905 et 906).

² Voir *op. cit.*, c. XXI (PL 44, col. 907 et suiv.).

³ « Deus enim qui modo illis quos liberat non reddit secundum opera eorum, tunc reddet unicuique secundum opera ejus. » *Op. cit.*, c. XXIII, n. 45 (PL 44, col. 911).

de Dieu donne le bon vouloir et pourtant, l'homme reste le seigneur, le maître de son choix.

5. De correptione et gratia.

Sur la demande d'Augustin, Valentin envoie Florus porteur d'une lettre où se lit l'objection suivante: Si telle est la puissance de la grâce de Dieu, à quoi bon reprendre les délinquants ? N'ont-ils pas l'excuse de dire: nous n'avons pas eu la grâce ?

Loin de se troubler, Augustin développe même l'objection. La prédestination est mise en cause. La faute est évoquée du premier homme créé dans un état d'innocence et de rectitude parfaite. Allons-nous lui imputer la déchéance de son premier état ? S'il n'a pas persévéré, c'est qu'il n'avait pas le don de la persévérance ? L'objection, la plus forte que l'on puisse formuler contre la responsabilité de l'homme dans le mal, s'apparente, on le voit, à celle de l'inutilité de la correction.

Voici tout d'abord, donné par Augustin lui-même, le principe qui domine la question: « Nous tournant donc vers ce Dieu, (...), qui a prévu les moyens de tirer le bien du mal, qui a vu que sa bonté toute-puissante brillerait avec beaucoup plus d'éclat s'il tirait le bien du mal, plutôt que d'empêcher l'existence du mal lui-même, confessons hautement et croyons qu'en formant les anges et les hommes, il a voulu montrer tout d'abord ce que pouvait leur libre arbitre, pour mieux prouver en-

suite la puissance de sa grâce et la rigueur de sa justice. »¹

Saint Augustin expose l'efficacité du secours conféré au premier homme. Il consacre quelques pages aux grâces actuelles qui nous sont accordées. Jean de Saint-Thomas citera une de ces pages en ne conservant que l'essentiel. Avec cet auteur et les Carmes de Salamanque², admettons que saint Augustin connaissait ces deux réalités que nous appelons aujourd'hui grâce suffisante et grâce efficace, et telles que les conçoivent les thomistes intégraux. Traduisons Jean de Saint-Thomas citant saint Augustin. « Entre les secours, écrit-il, il faut distinguer le secours sans lequel quelque chose ne se fait et le secours par lequel quelque chose se fait. Sans aliments nous ne pouvons vivre, cependant la présence des aliments ne fait pas vivre celui qui veut mourir. S'il s'agit de la béatitude, un homme du moment qu'il la possède, est heureux: car, il a non seulement le secours sans lequel ne se réalise pas (*auxilium sine quo non fit*) mais encore le secours par lequel se réalise ce pour quoi il est donné (*auxilium quo*). La béatitude est donc un secours par

¹ « Quapropter saluberrime confitemur, quod rectissime credimus, Deum Dominumque rerum omnium, qui creavit omnia bona valde, et mala ex bonis exoritura esse praescivit, et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere, sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium justitiaeque iudicium. » *De corrept. et grat.*, c. X, n. 27 (PL 44, col. 932).

² Voir SALMANTICENSES *Cursus Theologicus*, *De Gratia*, Disp. VII, dub. 1, paragr. 2, Paris, 1878, t. X.

quoi se réalise et un secours sans quoi ne se réalise pas; en effet, si la béatitude est accordée à l'homme, aussitôt il devient heureux, et si elle lui est refusée pour toujours, il ne sera jamais heureux. Il n'en est pas de même des aliments: ils ne font pas que l'homme vive et pourtant sans eux il ne peut vivre. Quant au premier homme, qui avait été fait dans la rectitude du bien, qui avait reçu le pouvoir de ne pas abandonner ce bien, il avait reçu le secours de la persévérance, non celui par lequel il persévérerait en fait mais celui sans lequel son libre arbitre ne pourrait persévérer. S'il s'agit maintenant des saints que la grâce de Dieu prédestine au royaume éternel, ce n'est pas seulement un pareil secours de persévérance qu'ils reçoivent mais un secours qui leur donne la persévérance elle-même; non seulement un don sans lequel ils ne puissent persévérer mais encore un don par lequel ils ne puissent être que persévérants. »¹

¹ « Inquit ergo sic Augustinus: « Item ipsa adjutoria distinguenda sunt, (notentur singula verba quomodo de istis gratiis, tamquam de distinctis loquitur) aliud est adjutorium sine quo aliquid non fit et aliud est adjutorium quo aliquid fit, nam sine alimentis non possumus vivere, nec tamen cum fuerint alimenta eis fit ut vivat, qui mori voluerit; ergo adjutorium alimentorum est sine quo non fit non quo fit, ut vivamus: at vero beatitudine quam habet homo cum data fuerit, continuo fit beatus; adjutorium est enim non solum sine quo non fit, verum etiam quo fit id propter quod datur: quapropter hoc adjutorium, et quo fit est, et sine quo non fit, quia et si data fuerit homini beatitudo, continuo fit beatus, et si data nunquam fuerit, nunquam erit; alimenta vero non consequenter faciunt ut homo vivat, sed tamen sine illis vivere non potest. Primo itaque homini qui in eo bono quo factus fuerat rectus, acceperat posse ipsum bonum non deserere, datum est adjutorium perseverantiae, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset: nunc vero sanctis in regnum Dei per

Ces deux grâces selon saint Augustin ne sont pas intrinsèquement et physiquement identiques; leur différence provient de leur structure, de leur essence et non pas du consentement ou du non-consentement de la volonté comme l'auraient souhaité les marseillais. Une lettre de saint Hilaire d'Arles nous apprend en effet que ces derniers avaient recouru à l'efficacité par le consentement parce qu'ils avaient trouvé un peu désespérante la conception augustinienne de la grâce efficace. Molina lui-même reconnaîtra en saint Augustin un précurseur de la notion thomiste de la grâce actuelle. En effet, il n'invoquera pas ce passage en sa faveur, mais il écrira au sujet des principes qu'il vient de mettre au jour: « S'ils avaient toujours été exposés et expliqués, l'hérésie pélagienne ne serait peut-être jamais née (...); l'opinion d'Augustin et ses discussions avec les pélagiens n'auraient pas troublé tant de fidèles et ceux-ci ne seraient pas tombés dans le pélagianisme. »¹

gratiam Dei praedestinitis, non tantum tale adjutorium perseverantiae datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur, non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum, non nisi perseverantes sint. » Hucusque Augustinus (...) distinguit gratiam sufficientem per hoc quod praebet ipsum posse, et ultra non transit ad effectum; efficax vero non solum dat ipsum posse, sed etiam usque ad effectum applicat. « JOANNES A STO. THOMA, *Cursus theol.*, in lam 2ae, q. 111, disp. 24, art. 1, n. II. Édit. Vivès, Paris, 1885, t. 6, p. 822.

¹ « Quae si data, explanataque semper fuissent, forte nec pelagiana heresis fuisset exorta (...); nec ex Augustini opinione concertationibusque cum Pelagianis tot fideles fuissent turbati, ad Pelagianosque defecissent. » Cité par *Salmant.*, t. 10, p. 5.

Pour bien montrer que saint Augustin pressé d'objections n'abandonne pas au libre arbitre ce qu'il a toujours attribué à Dieu dans l'agir humain surnaturel, ajoutons quelques citations prises avant ou après le passage que nous venons de citer.

Au début du chapitre deuxième, il énumère certains actes que l'homme ne réalise que par la grâce: « Sans elle, (la grâce de Dieu par N.-S. J.-C.), les hommes ne peuvent ni penser, ni vouloir, ni aimer, ni faire le bien. »¹ Il s'agit bien de la grâce actuelle efficace en elle-même puisque c'est elle qui donne le vouloir et l'amour.

Plus loin, il écrit: « Celui-là seul qui répondit aux négations de Pierre par un regard affectueux, accorde ce repentir qui suit la correction. »² Si le repentir vient de la volonté, c'est que Dieu la meut: donc l'efficacité intrinsèque de la grâce tient à sa nature.

S'adressant à ses adversaires, il leur demande: « Si, (...), cette persévérance devient à vos yeux, non pas un don de Dieu, mais un simple effet de la volonté humaine, qu'opposerez-vous donc à ces paroles du Sauveur: « Pierre, j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas ? » Direz-vous que malgré la prière de Jésus-Christ, la foi de Pierre aurait dé-

¹ « Intelligenda est enim gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo, et sine qua nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo faciunt bonum. » *De corrept. et grat.*, c. II, n. 3 (PL 44, col. 917).

² « Et quis hoc dat, nisi qui respexit apostolum Petrum negantem, et fecit flentem (*Luc*, XXII, 61, 62). » *Op. cit.*, c. V, n. 7 (PL 44, col. 919).

failli si cet apôtre l'avait voulu, c'est-à-dire s'il avait refusé d'y persévérer jusqu'à sa mort ? »¹ Cette grâce est bien une motion de Dieu. Pierre cependant reste libre, en effet: « Qui ne sait que la foi de Pierre aurait péri et que lui-même aurait cessé d'être fidèle, si sa volonté avait défailli, et que sa foi devait rester intacte si sa volonté continuait à rester ce qu'elle était ? » Pierre reste libre et la grâce atteindra infailliblement son effet: « Mais nous savons aussi, poursuit-il, que la volonté est préparée par le Seigneur; voilà pourquoi la prière de Jésus-Christ en faveur de Pierre ne pouvait rester stérile. »²

Au chapitre XIVE, il enseigne que Dieu seul peut rendre la correction efficace et salutaire. Lisons plutôt: lorsque la correction est salutaire, « quel autre opère réellement le salut dans le coeur, si ce n'est celui qui seul peut donner l'accroissement. »³

¹ « Aut si ad liberum arbitrium hominis, quod non secundum Dei gratiam, sed contra eam defendis, pertinere dicis ut perseveret in bono quisque, vel non perseveret, non Deo donante si perseveret, sed humana voluntate faciente; quid moliturus es contra verba dicentis, *Rogavi pro te, Petre, ne deficiat fides tua* (Luc, XXII, 32) ? An audebis dicere etiam rogante Christo ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse si. Petrus eam deficere voluisset, hoc est, si eam usque in finem perseverare noluisset ? » *Ibid.*, c. VIII, n. 17 (PL 44, col. 926).

² « Nam quis ignorat, tunc fuisse perituram fidem Petri, si ea qua fidelis erat, voluntas ipsa deficeret; et permansuram, si eadem voluntas maneret ? Sed quia *praeparatur voluntas a Domino* (Prov., VIII, sec. LXX); ideo pro illo Christi non posset esse inanis oratio. » *Op. cit.*, c. VIII, n. 17 (PL 44, col. 926).

³ « Quis operatur in cordibus eorum salutem, nisi ille qui quolibet plantante atque rigante, et quolibet in agris vel arbutulis operante dat incrementum Deus. » *Op. cit.*, c. XIV, n. 43 (PL 44, col. 942).

Or, l'accroissement est de l'intérieur. Il signifie donc bien l'efficacité intrinsèque de la grâce.

* * *

Nous avons appelé un grand nombre de textes augustinien à témoigner en faveur de l'efficacité intrinsèque de la grâce actuelle afin de montrer que telle est bien la pensée de saint Augustin du commencement à la fin d'un ouvrage et du commencement à la fin de sa carrière épiscopale: l'*Ad Simplicianum* est de l'année du sacre en 397, la lettre à Sixte est de 418, et les dernières oeuvres étudiées sont de 426,427, peu avant sa mort.

Quelques auteurs toutefois soutiennent que saint Augustin a enseigné la grâce actuelle efficace par le consentement, ainsi Van der Meersh.¹

Certains textes, nous l'admettons, peuvent de prime abord s'interpréter en ce sens. Mais ces auteurs n'ont-ils pas remarqué que dans les textes en question, saint Augustin souligne le caractère doux et amoureux de la causalité universelle de Dieu. Ces citations doivent être interprétées dans le même sens que la phrase citée plus haut où il est dit que le Christ a prié pour que Pierre ait la grâce de vouloir très librement. C'est encore pour écarter de la pré-motion physique tout caractère de violence que dans son commentaire sur le verset de saint Jean: « Personne ne vient à moi si mon Père qui m'a envoyé ne l'attire » (Jn., 6, 44), saint Augustin écrit: « Ne

¹ Voir D.T.C., art. *Grâce*, t. 6, col. 1657 et sq. La preuve unique qu'apporte l'auteur est faible; quant aux lignes consacrées aux *auxilia* du *De correptione et gratia*, elles ne sont qu'une longue conclusion, opposée à la nôtre, sans texte à l'appui.

crois pas que tu sois attiré malgré toi; c'est par l'amour que l'âme est attirée. »¹ Il faut ou convaincre de contradiction ce génie, ou voir dans ces textes cités par les molinistes une évocation de cette douceur qui caractérise l'universelle causalité de Dieu.

Nous possédons les deux éléments du problème: l'homme est libre et la grâce est intrinsèquement efficace. Saint Augustin prouve l'un et l'autre par l'Écriture Sainte. Mais, comment l'homme reste-t-il maître de son agir si la grâce est une prédétermination physique ? d'autre part, la grâce est-elle encore intrinsèquement efficace si l'homme est parfaitement libre de choisir, d'agir ou de ne pas agir ? Tel est le problème, quelle solution saint Augustin y a-t-il apportée ?

¹ « Noli te cogitare invitum trahi: trahitur animus et amore. » *Comm. in Joannis Evangelium*, tract. 26, n. 4 (PL 44, col. 1608).

TROISIÈME PARTIE

Libre arbitre et grâce efficace.

Le mystère enveloppe la notion de grâce intrinsèquement efficace. Pour l'éviter, les semi-pélagiens ont recouru aux faux dogmes de l'inefficacité de la grâce et de l'indépendance absolue de la liberté créée, (pour concilier l'activité divine avec l'activité humaine), et à la théorie de la prescience des mérites futurs ou futuribles, (contre celle de l'élection divine). Pour Augustin, la conciliation de l'action divine et de la liberté humaine fait-elle quelque difficulté ? N'est-elle pas suffisamment établie par la transcendance de l'action divine et par la subordination de l'activité humaine ?

Transcendance de l'action divine signifie que Dieu incline le coeur humain où il veut¹, et lui fait réaliser sans résistance possible ce qu'il a décrété de sorte qu'il est plus maître de la volonté humaine qu'elle ne l'est d'elle-même. Dieu fait exécuter les oeuvres méritoires qu'il commande grâce à une action intime dont l'efficiencie est comparable à celle de la création.² La transcendance de l'action divine comporte la subordination de l'activité humaine qui reçoit la puissance d'agir et l'agir sans toutefois être réduite à un rôle purement passif.

¹ Voir *De corrept. et grat.*, c. XIV, n. 45 (PL 44, col. 913 et 914).

² Voir *De grat. et lib. arbitrio*, c. VIII, n. 20 (PL 44, col. 893).

Le point précis du mystère se trouve, selon Augustin, dans l'impossibilité pour l'homme de trouver des raisons du choix divin. Pourquoi Dieu donne-t-il une grâce efficace à celui-ci et non à celui-là ? Pourquoi prédestine-t-il un tel et non un tel ? *Noli quaerere si tu non vis errare.*

Qu'il traite de la prédestination éternelle¹, ou qu'il traite de la prédestination dans l'ordre de la réalisation temporelle², saint Augustin répond: Mystère, mystère tristement illustré par le cas de ceux qui n'ayant pas le don de persévérance dans le bien, passent du bien au mal par une défaillance de leur volonté et meurent ainsi, et par celui des enfants qui meurent avec ou sans baptême sans égard pour la religion des parents.³

La liberté est conférée par la grâce qui respecte la nature de la volonté toujours emportée par sa délectation. L'homme reste libre au nom même de la psychologie de la volonté. Mais de quelle manière précise Augustin assure-t-il les droits du libre arbitre ?

On hésite généralement à le reconnaître, répond Etienne Gilson.⁴ Aussi a-t-on vu les congruistes se réclamer du docteur de la grâce; de même les tenants de la prémotion physique ont invoqué saint Augustin, tel un Billuart⁵ un Saint-Martin⁶ ... etc....

¹ Voir *De praed. sanct.*, c. VIII, n. 16 (PL 44, col. 972 et 973).

² Voir *Ad Simplic.*, l. 1, q. 2, n. 16 (PL 40, col. 120 et 121).

³ Voir *De corrept. et grat.*, c. VIII, n. 19 (PL 44, col. 927).

⁴ Voir *op. cit.*, p. 206.

⁵ BILLUART, *De Deo*, diss. VIII, art. III, Paris, 1872. t. I, pp. 307-309.

⁶ SAINT-MARTIN, art. *Prédestination* dans D.T.C., t. XII, col. 2844.

Avant tout, notons avec le P. Gardeil, o.p., « que saint Augustin ne fait pas, ordinairement du moins, d'ontologie ou, en tout cas, que son ontologie n'a rien de la précision de l'ontologie aristotélicienne, adoptée par saint Thomas. »¹ Puis, essayons de démêler à travers les analyses d'Augustin la solution d'un problème que la nature du sujet imposait à son esprit.

¹ A. GARDEIL, o.p., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, t. 1, p. 32.

CHAPITRE CINQUIÈME

Avant la controverse pélagienne

d'après le

De diversis quaestionibus ad Simplicianum.

1. La science moyenne peut-elle se réclamer de saint Augustin ?

Quelques auteurs verraient dans le consentement de la volonté la raison de la grâce efficace; l'infaillibilité du consentement serait prévu par la science moyenne. Mais pourquoi Dieu choisit-il telle grâce qu'il prévoit devoir être acceptée ? Jugement divin caché miséricordieux.

Telle est la position de Mazzella¹ qui cite à l'appui un texte de saint Augustin: « Dieu a voulu que notre vouloir soit tout à la fois à lui et à nous; à lui, par la vocation, à nous par l'obéissance »², et sur cet autre: « Qui oserait dire que Dieu manquait d'un genre d'appel qui eût déterminé Esaü à croire, et à apporter le concours de cette bonne volonté par laquelle Jacob fut justifié ? »³

¹ Voir MAZZELLA, *De Gratia Christi*, Romae, 1880, p. 470.

² « Ut velimus et suum esse voluit et nostrum: suum vocando, nostrum sequendo. » *Ad Simplic.*, l. I, q. 2, n. 10 (PL 40, col. 117). A noter que Mazella a lu *consentiendo* pour *sequendo*.

³ « Quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esaü ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque conjungeret, in qua Jacob justificatus est ? » *Ad Simplic.*, l. I, q. 2, n. 14 (PL 40, col. 119). Ici encore, Mazella a lu *quis dicat* pour *quis audeat dicere*.

Le premier texte n'établit pas péremptoirement l'efficacité de la grâce par le consentement; il établit seulement l'existence du consentement libre pour tout acte surnaturel: ce qu'aucune école catholique n'a jamais nié. Quant au second, interprété en faveur de la science moyenne, il signifie simplement qu'Esau n'a pas eu la grâce intrinsèquement efficace que Dieu aurait cependant pu lui donner; ce possible est, selon les thomistes, objet de la science de simple intelligence.

G. Schneeman, un polémiste, formule ainsi ce qu'il croit être la doctrine de saint Augustin: « La détermination de la volonté est la condition de la prescience divine. »¹ Et il cite à l'appui ce texte du saint docteur: « L'homme ne pèche donc pas parce que Dieu a prévu qu'il pécherait; (...) s'il ne le veut pas, il ne pèche pas; mais, s'il ne pèche pas, cela aussi Dieu l'a prévu. »²

Mais la citation ne s'interprète pas nécessairement selon la théorie de Schneeman. Que Dieu connaisse, prévoie les actes des hommes avant leur réalisation, voilà ce que tous les catholiques concèdent. Pour l'expliquer, les thomistes recourent aux décrets soit permissifs, soit causatifs, les molinistes à la science moyenne. Mais vouloir faire dire à ce texte augustinien une dépendance

¹ « *Voluntatis determinationem conditionem esse divinae praescientiae.* » G. SCHNEEMAN, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, apud Herder, Friburgi Brisgoviae, 1881, p. 43.

² « *Nec ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit; (...) qui si nolit, utique non peccat; sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit.* » *De civit. Dei*, l. V, c. X (PL 41, col. 153).

quelconque de Dieu vis-à-vis de la créature raisonnable, c'est forcer le texte et même le contexte. En effet, il s'agit d'une apologie de la liberté contre un objectant imaginaire qui craindrait pour l'indifférence de notre libre arbitre tant est grande la force de la prescience divine (causatrice, pouvons-nous ajouter).

Systematisant la doctrine augustinienne, J. Saint-Martin distingue par leur objet: prescience hors de la prédestination et prescience dans la prédestination; dans la prédestination, il y a la prescience des non-prédestinés et la prescience des prédestinés. Cette dernière a pour objet les prédestinés avec la persévérance finale et les grâces qui y conduisent.¹ L'auteur qui base son exposé sur une solide exégèse des textes ne dit mot de la science moyenne.

Schneeman, dans le même ouvrage, reviendra encore sur la prescience.² Aucun thomiste ne nie la prescience, au sens susdit, ni la volonté en faveur de laquelle Schneeman cite souvent Augustin.³ Ce que nient les thomistes (avec Molina) c'est de voir en saint Augustin un précurseur de la science moyenne lui que ses expériences et ses études ont instruit sur la dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu.

Portalié, plus historien que théologien, dans son article sur saint Augustin,⁴ semble osciller entre le thomisme et la science moyenne, interprétant le docteur d'Hippone tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. Dans son exposé du système d'Augustin

¹ J. SAINT-MARTIN, art. *Prédestination* dans D.T.C., t. XII, col. 2850.

² *Op. cit.*, p. 50.

³ *Op. cit.*, p. 43-50.

⁴ PORTALIÉ, art. *Augustin*, dans D.T.C., t. I.

sur la grâce¹, il nous livre les trois principes fondamentaux du système augustinien :

- 1° La grâce de Dieu est maîtresse absolue de toutes les déterminations de la volonté.
- 2° L'homme est libre sous l'action de la grâce.
- 3° La conciliation de ces deux vérités est basée sur le mode du gouvernement divin.

Selon Portalié², trois théories augustinienes expliquent le troisième principe :

- 1) L'attrait d'un bien perçu dans l'objet décide la volonté.
- 2) L'homme n'est pas maître de ses premières pensées.
- 3) Avant d'illuminer l'intelligence, d'inspirer la volonté, Dieu sait la réponse que fera très librement la volonté. Dieu prévoit le cas que fera tel homme de telle et telle série de grâces. Il donnera donc aux prédestinés telle série de grâces parce qu'il prévoit le consentement du prédestiné qui aurait négligé telle autre série de grâces.

Malgré toute l'estime que mérite Portalié, on ne peut, semble-t-il, souscrire à sa conception de la troisième théorie augustinienne. Elle introduit de la passivité en Dieu, elle est science moyenne quoiqu'en dise ce savant historien : « Augustin, écrit-il, a toujours affirmé le fait, n'a jamais recherché le mode et c'est en cela que le molinisme se distingue de lui en essayant de répondre à cette question. »³ A tout prix,

¹ Voir *op. cit.*, col. 2375 et sq.

² Voir *op. cit.*, col. 2389.

³ Voir *op. cit.*, col. 2390.

il faut écarter comme contraire à la mentalité augustinienne, tout ce qui donnerait le pas à l'homme sur Dieu dans l'acte surnaturel. Tel est le cas de la troisième théorie que Portalié intercale dans le système d'Augustin. Les textes cités plus loin l'établiront.¹

En vain, rattachera-t-il timidement saint Augustin à l'opinion sévère sur la prédestination, Portalié passera toujours comme un interprète moliniste du saint docteur.²

Enfin Frins, parlant de Dieu avant la création, écrit: « Avant de vouloir créer, Dieu devait, pour agir avec sagesse, savoir ce qu'il adviendrait de son oeuvre. Il avait donc une science dont l'objet peut s'énoncer de cette manière: Si je crée tel ou tel être libre et s'il se trouve placé dans telles ou telles conditions qui lui rendront possible sa libre activité, cet être posera certainement tel acte déterminé, tout en conservant d'ailleurs le pouvoir d'en poser un autre, *scientia media*. Dieu se décide-t-il à tirer tel être libre du néant et à le mettre en fait, directement ou indirectement, dans les conditions nécessaires à son activité, il prévoit avec certitude l'acte concret que cette créature libre posera librement. C'est ainsi que saint Augustin, saint Thomas et beaucoup d'autres expliquent, sans recourir à la prédétermination physique, la préscience des futurs libres. Cf. SAINT AUGUSTIN, *De diversis quaest. ad Simplic.* c. II, n. 13, P. L., t. XL col. 118; *De civitate Dei*, l. V, n. 9, P. L., t. XLI, col. 150; *De dono perseverantiae*, c. XIV, n. 35;

¹ Même remarque pour ce que l'auteur écrit au sujet de la prédestination, du décret divin. Voir *op. cit.*, col. 2399 et sq.

² Voir GARRIGOU-LAGRANGE, o.p., *La prédestination des saints*, Paris, 1936, p. 56.

c. XVII, n. 41, P.L., t. XLV, col. 1014, 1018. »¹
On ne peut mieux se réclamer des deux grands docteurs en faveur de la science moyenne. Laissons saint Thomas de côté pour le moment. Se borner à de simples renvois aux oeuvres de saint Augustin est très facile; en faire l'exégèse est plus difficile et s'il l'eut fait, Frins s'en serait rendu compte, d'autant plus que le texte de la réponse à Simplicianus auquel il renvoie n'appuie guère sa thèse. Nous le verrons lorsque nous répondrons à la question: saint Augustin est-il congruiste ? Ce sera la réfutation de Frins.

Je passe Billot sous silence. Devant le vague de sa formule², il est permis de rappeler qu'à la suite des discussions soulevées autour du révérend père à l'occasion des articles *prédestination* et *prémotion* du D.T.C., on a écrit de cet auteur « que « tout en conservant les enveloppes que sa formation de jésuite lui imposait », il a été plus près des thomistes dominicains qu'il ne le paraît au premier abord. »³

Nous avons entendu les jésuites se réclamer de saint Augustin. Les thomistes font de même: écoutons-les.

Voici d'abord Thomas de Lemos. « Saint Augustin, dit-il, dans sa lutte contre les pélagiens, n'attaque rien plus qu'une certaine prescience par laquelle Dieu connaîtrait le bien que fera la volonté

¹ FRINS, art. *Concours divin* dans D.T.C., t. III, col. 790.

² « Oportet repetere rationem infallibilis connexionis inter vocationem et consensum ex praescientia et electione Dei. » Suit un texte de saint Augustin, *Ad Simplic.*, q. 2, n. 13. *De gratia Christi*, Pars Ia, q. III, th. II, Prati, 1912, p. 175.

³ GARRIGOU-LAGRANGE, o.p., *op. cit.*, p. 400.

libre laissée à ses seules forces naturelles, sans que Dieu lui donne ou lui accorde de le faire; or, par science moyenne, Molina entend précisément une prescience de ce genre; donc saint Augustin ne combat rien tant que la science moyenne. »¹

Plus solide, Billuart invoquant saint Augustin comme adversaire de la science moyenne, rappelle d'abord les éloges des papes Hormisdas et Clément VIII envers ce docteur, puis nous avertit qu'il s'appuiera sur le *De praedestinatione Sanctorum* et le *De dono perseverantiae*.² « Je suppose comme certain, ajoute-t-il, que saint Hilaire et saint Prosper dans leurs lettres à saint Augustin lui ont proposé la science moyenne comme étant la doctrine des semi-pélagiens. »³ Suit le commentaire de quelques textes de saint Augustin.⁴

Les Carmes de Salamanque réfutent les arguments de ceux qui recourent à la science moyenne pour expliquer l'efficacité de la grâce. Les textes augustiniens que vous invoquez, disent-ils, les semi-pélagiens s'en sont servis pour repousser l'efficacité intrinsèque de la grâce que saint Augustin a très clairement enseignée dans ses dernières oeuvres; pour y répondre, ajoutent-ils, saint Augustin a écrit

¹ Cité par E. VANSTEENBERGHE, art. *Molinisme* dans D.T.C., t. X, col. 2161.

² BILLUART, *De Deo*, diss., VI, art. VI, par. IV, Paris, 1872, t. I, p. 194 et sq.

³ « Suppono tanquam certum S.S. Hilarium et Prosperum in suis epistolis ad Sanctum Augustinum ei proposituisse scientiam mediam ex parte Semi-pelagianorum. » *Op. cit.*, p. 194.

⁴ Voir *op. cit.*, pp. 195-200

le *De praedestinatione sanctorum*. Suivent des citations du docteur de la grâce.¹

D'ailleurs, la science moyenne s'accommode mal du quatrième canon du concile d'Orange, (Dz. 177), qui cite ce texte des Proverbes: « La volonté est préparée par le Seigneur »², et cet autre de saint Paul: « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir. » (Phil., 2, 13.)

Même dans ses premiers ouvrages que les adversaires invoquent volontiers, notre docteur expose une solution thomiste, pour ainsi dire, de la difficulté. Voyons plutôt la réponse à Simplicianus.

Décrivant le plan de la prédestination, Augustin fonde l'élection sur le décret divin et l'élection sur la justification. Aux élus, Dieu fait accomplir les oeuvres méritoires qui sont à la fois de Dieu et de l'homme.³

L'Apôtre avait écrit aux Romains: « Afin que le dessein électif de Dieu fut reconnu ferme, non en vertu des oeuvres, mais par le choix de celui qui appelle, il fut dit à Rébecca: « L'aîné sera assujetti au plus jeune. » (Rom., 9, 11 et 12.) Et saint Augustin de faire remarquer que l'Apôtre « n'entend point parler de l'élection fondée sur des mérites produits seulement après la sanctification par la grâce, mais de la libéralité du don de Dieu; cela afin

¹ Voir SALMANT., *De gratia*, disp. VII, dub. III, par, 8, Paris, 1878, t. X, p. 78 sq., surtout p. 81.

² « Praeparatur voluntas a Domino. » Prov., 8, 35, se on les LXX.

³ Voir *Ad Simplic.*, l. I, q. 2, n. 5 et sq.

que personne ne se glorifie de ses oeuvres. »¹ Les oeuvres méritoires sont donc bien le propre de l'homme, il en est responsable; il aurait pu ne pas agir. Ces oeuvres sont tellement le don de Dieu que l'homme ne peut s'en glorifier. Qu'est-ce-à-dire ? sinon que Dieu est cause, même de cette responsabilité, de cette maîtrise de l'acte, en d'autres termes, qu'il cause le mode libre de l'acte.

Plus loin, après la comparaison des versets 12 et 13 du deuxième chapitre de l'épître aux Philippiens, il écrit: « C'est par l'opération de Dieu que la bonne volonté se forme en nous. »² L'acte libre comme tel est, d'après lui, un effet de Dieu; Dieu causerait jusqu'au mode libre de l'acte humain.

On pourrait encore citer d'autres textes.³ Mais, l'attitude de saint Augustin en face de la science moyenne semble bien claire. Quelques théologiens font instance qui voient en saint Augustin un précurseur du congruisme.

¹ « Hic autem quod ait, *Non ex operibus, sed ex vocante dictum ei, Quia major serviet minori; non electione meritorum, quae post justificationem gratiae proveniunt, sed liberalitate donorum Dei voluit intelligi, ne quis de operibus extollatur.* » *Op. cit.*, l. I, q. 2, n. 6 (PL 40, col. 115).

² « Propterea vocanti Deo recte tribuitur quod bene volumus. » *Op. cit.*, l. I, q. 2, n. 12 (PL 40, col. 118 .

³ Voir, v.g.: *op. cit.*, *ibid.*, n. 21 (PL 40, col. 126 et 127).

2. Le congruisme peut-il se réclamer de saint Augustin ?

Les arguments qu'apportent les congruistes nous inclinent à croire de prime abord qu'ils ont beau jeu pour classer saint Augustin parmi leurs précurseurs. Ces théologiens citent volontiers une page de la seconde réponse à Simplicianus dont voici le texte. « Mais, si cette vocation produit la bonne volonté de telle façon que tout homme qui est appelé la suive, comment sera-t-il vrai de dire: « Beaucoup sont appelés, mais peu sont élus ? » Et si cela est vrai, et que l'appelé ne cède pas nécessairement à la vocation, mais qu'il soit libre d'y résister, on pourra aussi dire avec raison: Donc, cela ne dépend pas de Dieu qui fait miséricorde, mais de l'homme qui veut et qui court, puisque la miséricorde de celui qui appelle ne suffit pas, si l'obéissance de celui qui est appelé ne s'y joint. Serait-ce par hasard que ceux qui sont appelés de telle façon et n'obéissent pas, pourraient être appelés d'une autre manière et soumettre leur volonté à la foi, ce qui rendrait vraies ces paroles: « Beaucoup sont appelés et peu sont élus; » en sorte que quoique beaucoup soient appelés de la même manière, et tous cependant n'étant pas dans les mêmes dispositions, ceux-là seuls répondraient à l'appel qui se trouveraient capables de le saisir ? Dans ce sens il ne serait pas moins vrai de dire: « Donc cela ne dépend ni de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde » et qui a appelé de la manière qui convenait à ceux qui ont répondu à l'appel. Les autres ont bien entendu l'appel; mais comme il n'était pas de nature à les émouvoir et qu'ils n'étaient pas capables de le

comprendre, on a pu dire qu'ils étaient appelés et non élus. Dès lors il n'est plus vrai de dire: Donc cela ne dépend pas de Dieu qui fait miséricorde, mais de l'homme qui veut et qui court; puisque l'effet de la miséricorde de Dieu ne peut pas être tellement au pouvoir de l'homme qu'il soit nul si l'homme n'y consent. Car si Dieu voulait faire miséricorde à ceux-là, il les appellerait d'une manière accommodée à leur nature, en sorte qu'ils seraient touchés, qu'ils comprendraient et obéiraient. Donc il est vrai de dire: « Beaucoup d'appelés, peu d'élus. » Car les élus sont ceux qui sont appelés d'une manière convenable à leur caractère; quant à ceux qui ne sont point de nature à s'accommoder de la vocation et à y répondre, ils sont appelés, mais non élus, puisqu'ils n'ont pas répondu à l'appel. Il est donc vrai de dire: « Cela ne dépend pas de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde », puisque, bien que Dieu en appelle un grand nombre, il fait cependant miséricorde à ceux qu'il appelle comme il faut qu'ils soient appelés pour répondre à sa voix. Mais il est faux de dire: « Donc cela ne dépend pas de Dieu qui fait miséricorde, mais de l'homme qui veut et qui court, puisque Dieu ne fait miséricorde à personne inutilement; et qu'il appelle celui à qui il fait miséricorde de la façon qu'il sait lui convenir, pour qu'il ne résiste pas à l'appel. »¹

¹ « Sed si vocatio ista ita est effectrix bonae voluntatis, ut omnis eam vocatus sequatur, quomodo verum erit, Multi vocati, pauci electi? Quod si verum est, et non consequenter vocationi vocatus obtemperat, atque ut non obtemperet in ejus est positum voluntate, recte etiam dici potest, Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis; quia misericordia vocantis non sufficit, nisi vocati obedientia consequatur. An

Plusieurs expressions, plusieurs mots de la famille *congruere* semblaient autoriser l'école congruiste à se couvrir de l'autorité de saint Augustin. Ainsi Suarez¹, Vasquez², Bellarmin³, Schneeman⁴, et plus

forte illi qui hoc modo vocati non consentiunt, possent alio modo vocati accomodare fidei voluntatem, ut et illud verum sit, Multi vocati, pauci electi; ut quamvis multi uno modo vocati sint, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationem, qui ei capiendae reperiuntur idonei; et illud non minus verum sit, Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, qui hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis qui secuti sunt vocationem ? Ad alios autem vocatio quidem pervenit; sed quia talis fuit qua moveri non possent, nec eam capere apti essent, vocati quidem dici potuerunt sed non electi: et non jam similiter verum est, Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis: quoniam non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille miseretur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur. Verum est ergo, Multi vocati, pauci electi. Illi enim electi, qui congruenter vocati: illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati. Item verum est, Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei; quia etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur. Falsum est autem si quis dicit, Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis: quia nullius Deus frustra miseretur; cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat. » *Ad Simplic.*, l. I, q. 2, n. 13 (PL 40, col. 118 et 119).

¹ SUAREZ, *De Auxiliis gratiae*, l. V, c. XLII, n. 2, Édit. Vivès, Paris, 1857, Opera omnia, t. 8, p. 600.

² Cité par SALMANT., *De gratia*, disp. VII, dub. II, Paris, 1878, t. 10, p. 20.

³ BELLARMIN, *De gratia et libero arbitrio*, l. I, c. XII. Editio Disputationum R. Bellarmini Politiani, S.J. de Controversiis Christianae fidei adversus hujus temporis Haereticos, Neapoli, 1858, t. 4, p. 293.

⁴ SCHNEEMAN, *op. cit.*, p. 45.

récemment, Frins¹ s'en sont-ils prévalus. Enfin les lignes suivantes extraites de notre dernière citation: « Celui à qui il fait miséricorde, il l'appelle de la façon qu'il sait lui convenir pour qu'il ne résiste pas à l'appel, » sont la définition du congruisme pour H. Quilliet².

L'interprétation congruiste de ce passage remonte assez loin. Un précurseur de Molina, « Ruard Tapper (de Louvain), dans sa correspondance avec Pierre Soto, affirme de même avec saint Augustin, (*ad Simplic.*, 1.2), qu'entre les enfants de Dieu et les autres, il y a cette différence que Dieu appelle les premiers seuls, d'une manière qu'il sait, d'après leurs dispositions, devoir être suivie d'effet. (...) cette différence provient plutôt de la valeur et des sentiments de ceux qui sont appelés, que de l'appel lui-même. »³

Tilet, un des premiers à recourir à la science moyenne, « précise que Dieu sait d'avance si l'homme coopérera oui ou non à la grâce, parce qu'il « scrute les coeurs ».⁴

Le patronage des différents supérieurs qui se succéderont à la tête de la Compagnie de Jésus favorisera la conservation et l'expansion du congruisme. Mais aujourd'hui, le congruisme suarézien, délaissé

¹ FRINS, art. *Concours divin* dans D.T.C., t. III, col. 790 (Paris, 1908).

² H. QUILLIET, art. *Congruisme* dans D.T.C., t. III, col. 1120.

³ Cité par E. VANSTEENBERGHE, art. *Molinisme* dans D.T.C., t. X, col. 2096.

⁴ Cité par E. VANSTEENBERGHE, art. *Molinisme*, *ibid.*

même de la Compagnie, voit son interprétation remplacée par une foule d'autres très plausibles et très conformes à la théorie de l'efficacité intrinsèque de la grâce et à celle de la prédétermination physique.

Déjà au XVII^e siècle, les Carmes de Salamanque avaient tourné la difficulté¹. Avant eux, quelques théologiens avaient réfuté cet argument congruiste en disant: dans ses premiers ouvrages, saint Augustin explique souvent l'efficacité de la grâce par la vocation, la persuasion, mais dans ses ouvrages postérieurs, il recourt plus rarement à ces expressions qu'il remplace par des termes qu'on ne peut interpréter dans le sens de la causalité morale.

Qu'il y ait du vrai dans la réfutation apportée, admettons-le; ce qu'on ne peut cependant admettre, c'est que l'évêque d'Hippone ait jamais recouru à la causalité morale pour expliquer l'efficacité de la grâce, même dans la réponse à Simplicianus. En effet, aux prises avec le semi-pélagianisme, saint Hilaire et saint Prosper lui ont demandé un exposé de l'efficacité de la grâce. Le vieil évêque répondit en substance: vous trouverez ce que vous me demandez traité selon les Écritures dans la réponse que j'adressai jadis à Simplicianus; j'ai écrit en faveur du libre arbitre, mais la grâce de Dieu l'a emporté sur le libre arbitre.²

D'ailleurs, ce que le saint docteur affirme peu après le passage supposé congruiste, exclut toute disposition volontaire du côté du libre arbitre, ou

¹ Voir SALMANT., tract. XIV, *De gratia*, disp. VII, dub. II, par. IV, Paris, 1878, t. X, p. 33.

² Voir *De praed. sanct.*, c. IV, n. 8 (PL 44, col. 966).

pour obtenir la grâce, ou pour distinguer un homme d'un autre dans la question du salut; le motif de l'élection m'échappe, avoue-t-il: est-ce le talent ? la vertu ? mais, il se moque de moi celui qui choisit les plus faibles selon le monde pour réduire les plus forts. Sans doute, la volonté est mue par un bien délectable, mais ce n'est pas l'homme qui lui présentera ce bien délectable. Et Saul, quelle prédisposition apportait-il à la vocation divine sur le chemin de Damas ?¹

Enfin ce passage que Vasquez a mal interprété, exprime bien la pensée du saint docteur: il affirme en effet que la vocation est efficace en ce sens qu'elle s'adresse à un sujet qui y est préparé, ou qu'elle l'y prépare: en un mot la disposition à répondre à l'appel n'est pas une disposition naturelle mais un effet de la grâce. Quant à la vocation non efficace, non congrue, non suivie d'élection, elle est grâce suffisante. La cause prochaine est sans doute la volonté, mais la racine du consentement vertueux, la cause première c'est la grâce qui prépare la volonté.

Les mêmes commentateurs réfuteront de nouveau l'interprétation de ce passage que Suarez avait proposée lorsqu'il sera question de la grâce intrinsèquement efficace.²

On pourrait aussi répondre pour la grâce congrue comme pour la délectation: Augustin parle en psychologue. En effet, Dieu évite ordinairement le merveilleux et veut que l'exécution de ses plans providentiels se réalisent, autant que possible, selon le

¹ Voir *Ad Simplic.*, l. I, q. 2, n. 22 (PL 40, col. 127 et 128).

² Voir SALMANT., disp. VII, dub. IV, par. 12, Paris, 1878, t. X, p. 169.

cours ordinaire des choses. Aussi se fait-il une règle de modifier peu à peu les volontés, de placer les hommes dans un milieu approprié, etc. . . . , de sorte que la volonté se complaise, se délecte et agisse conformément à la volonté de Dieu. Comme le note Billuart,¹ chez saint Augustin, la délectation n'est pas la grâce, mais l'effet de la grâce: « Quand donc ce par quoi nous nous approchons de Dieu nous plaît, c'est la grâce de Dieu qui l'inspire et le donne. »² La délectation est amour de la volonté, note Gilson. « Quel est donc, poursuit-il, l'effet de la grâce sur la liberté ? Elle y substitue la délectation du bien à celle du mal. La loi, irréalisable par la volonté de l'homme déchu, devient au contraire objet d'amour et de délectation pour l'homme en état de grâce, (. . .). »³

Pour Jansénius au contraire, la délectation est dans la volonté un poids distinct de cette faculté. Délectation et volonté diffèrent entre elles comme volonté et connaissance. « Par là, note Gilson, il introduisait dans la volonté augustinienne un motif déterminant, de nature hétérogène, qui, malgré tous ses efforts ultérieurs, donne à l'action de la grâce divine l'aspect d'un déterminisme du dehors sous lequel la liberté de la volonté disparaît. (. . .). La différence fondamentale entre les deux doctrines, sur ce point, nous semble être que, pour Jansénius, la

¹ Voir BILLUART, *De gratia*, diss. V, art. VII, par. 2, Paris, 1872, t. III, p. 153.

² « Cum ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et praebetur gratia Dei. » *Ad Simplic.*, l. I, q. 2, n. 21 (PL 40, col. 127).

³ E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1931, p. 204.

délectation est cause de la volition (...), au lieu que pour saint Augustin, la délectation n'est que l'amour, qui n'est lui-même que le poids intérieur de la volonté, laquelle n'est à son tour que le libre arbitre même.»¹ Les Carmes de Salamanque ont cependant compris la délectation un peu différemment: délectation, selon eux, serait la grâce suffisante, la délectation invincible et invaincue serait la grâce efficace.²

Donc, Augustin conçoit la grâce comme une motion divine, modificatrice de la volonté au point de lui faire éprouver de la délectation, non pas nécessairement un amour sensible. Il s'agit d'un secours parfaitement adapté aux dispositions de ceux à qui il est conféré, d'une grâce qui entraîne la volonté des élus et les différencie de ceux qui sont simplement appelés. Ce secours congru diffère réellement de celui qui fournit aux simples appelés le pouvoir, *posse*, de répondre à l'invitation divine, sans leur procurer le consentement. Thomas d'Aquin aurait encore une fois reproduit l'enseignement d'Augustin, en écrivant: « La Providence meut tous les êtres selon leur condition. »³

D'une façon plus scolastique, certains thomistes contemporains règlent la difficulté en deux mots. Dans la pensée d'Augustin, note Garrigou-Lagrange, o.p., il s'agit d'une congruité non extrinsèque à la

¹ *Op. cit.*, p. 205, note.

² Voir SALMANT., *De gratia*, disp. VII, dub. II, par. IV, Paris, 1878, t. X, p. 35.

³ « Unde (Providentia) omnia movet secundum eorum conditionem. » S. THOMAE, *Summa theologiae*, 1a, 2ae, q. 10, a. 4.

Suarez, « mais intrinsèque, qui est celle de la grâce infailliblement efficace par elle-même. »¹ Ainsi Cayré². Et ces deux auteurs de renvoyer au Père Guillermin³. Ce qu'appuient très bien les paroles suivantes d'Augustin: « Si Dieu voulait faire miséricorde à ceux-là, ils les appelleraient d'une manière accommodée à leur nature. »⁴

Les oeuvres postérieures de saint Augustin, remarque le Père Garrigou-Lagrange, o.p., montrent que dans sa pensée, il s'agit d'une congruité intrinsèque. Allons donc à ces oeuvres.

¹ GARRIGOU-LAGRANGE, o.p., art. *Prédestination* dans D.T.C., t. XII, col. 2890.

² Voir CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, Paris, 1931, t. I, p. 667, note 9.

³ P. GUILLERMIN dans *Revue Thomiste*, 1902, p. 658. Garrigou-Lagrange y renvoie dans son ouvrage *La prédestination des saints* (dans lequel il a ramassé l'essentiel de ses deux articles du D.T.C.: *Prédestination* et *Prémotion physique*), Paris, 1936, p. 57.

⁴ « Si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset. » *Ad Simplic.*, l. I, q. 2, n. 13 (PL 40, col. 119).

CHAPITRE SIXIÈME

Pendant la controverse pélagienne,

d'après la Littérature adrumétaine.

Le converti de Milan a défendu le libre arbitre contre les manichéens et la grâce contre les pélagiens. Appuyé sur l'expérience, il a donné le meilleur de notre agir surnaturel à la grâce. Pour harmoniser la grâce et le libre arbitre, il enseigne: la grâce en perfectionnant notre vouloir, en l'orientant vers notre fin, l'affranchit, lui confère la liberté. Mais comment a-t-il expliqué le mode de cet accord puisque, pour lui comme pour nous, le problème se posait.

Dans le *De Trinitate*, il écrit: « Toutes les créatures et spirituelles et corporelles, il les connaît non parce qu'elles existent, mais elles existent parce qu'il les connaît. Car, il n'a pas ignoré ce qu'il devait créer. Il a donc créé parce qu'il a su; il n'a pas su parce qu'il a créé. »¹ Le thomisme dira plus tard que la science de Dieu est cause des choses.² Pour n'être pas aristotélien, saint Augustin a quand même une formule qui défend de rien soustraire à l'universel empire de Dieu. Dans la littérature adru-

¹ « *Universas autem creaturas suas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit, sed ideo sunt, quia novit. Non enim nescivit, quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit scivit.* » XV *De Trinitate*, c. 13 (PL 42, col. 1076).

² « *Utrum scientia Dei sit causa rerum.* » S. THOMAE *Summa theologica*, 1a, q. 14, a. 8.

métaine, saint Augustin recourt à cette transcendance divine pour concilier le libre arbitre avec la grâce efficace.

1. Épître à Sixte.

Augustin avertit son correspondant: « Que l'homme ne se vante donc pas du mérite de sa prière, lors même qu'il obtient de Dieu de vaincre tout désir des choses temporelles, d'aimer les biens éternels et Dieu lui-même, source de tous les biens: c'est la foi qui prie, mais la foi a été donnée quand on ne priait pas et sans elle, on ne pourrait pas prier. »¹ Notons tout d'abord qu'il n'y a rien de plus volontaire, de plus libre que de renoncer au désir des choses temporelles, d'aimer les biens éternels, car, c'est bien la volonté qui choisit de mépriser la terre, d'aimer le ciel quand, portée par la nature et les suites du péché originel à l'amour du visible terrestre, elle pourrait choisir le mépris de Dieu et lui préférer la créature. Quant à la foi, elle est un don de Dieu mais, de l'aveu même de saint Augustin, l'homme ne croit pas malgré lui. Or cet acte bien libre d'amour de Dieu et de mépris de la créature, cet acte de foi du croyant bien libre lui aussi, il a Dieu pour auteur tant et si bien que le docteur de la grâce invite l'homme à ne pas se vanter de sa prière, de son mépris des biens terrestres, de sa foi. Dieu donne donc à l'homme son acte tout

¹ « Quapropter, ne se vel ipsius orationis meritum extollat, etiamsi ad vincendas temporalium rerum cupiditates, et diligenda bona aeterna atque ipsum fontem omnium bonorum Deum, adjutorium datur oranti; fides orat quae data est non oranti, quae utique nisi data esset, orare non posset. » *Epist.* 194, c. III, n. 10 (PL 33, col. 877 et 878).

entier, même le mode libre: « C'est la foi qui prie, mais la foi a été donnée. »¹

A cause de leur objet différent, on distingue la prescience des prédestinés et la prescience des non-prédestinés. « Et de peur qu'on ne s'imaginât, écrit-il, que ceux qui croient appartiennent à sa prescience de la même manière que ceux qui ne croient pas; c'est-à-dire de peur qu'on ne pensât que Dieu connaît seulement à l'avance la bonne volonté des croyants sans leur donner la foi elle-même, l'Évangéliste ajoute aussitôt: « Et il disait: c'est pour cela que je vous ai dit: personne ne peut venir à moi s'il ne lui est donné par mon Père. » De là vient que, parmi ses disciples (...), il y en eût qui se retirèrent scandalisés; d'autres crurent et demeurèrent avec lui. »² La différence, du côté de Dieu, entre croyants et mécréants, entre prédestinés et non-prédestinés, est celle-ci: pour les derniers, il n'y a que prescience, connaissance; pour les premiers s'ajoute un rapport de causalité entre Dieu et l'homme: Dieu donne la foi elle-même, et ici saint Augustin ne fait aucune restriction; par conséquent, la causalité de Dieu s'étend à l'acte total de foi, jusqu'à son mode libre.

¹ « Fides orat quae data est non oranti. » *Ibid.*

² « Et ne quisquam existimaret credentes sic ad ejus praescientiam pertinere, quomodo non credentes, id est, ut non eis fides ipsa desuper daretur, sed tantummodo voluntas eorum praenosceretur; mox adjecit atque ait: *Et dicebat, Propterea dixi vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo. Hinc erat quod eorum qui audierant loquentem de carne sua et sanguine suo, quidam scandalizati abscesserunt, quidam credendo manserunt (Joan. VI, 44-76).* » *Ibid.*

Plus loin, il rappelle que l'Esprit nous fait demander, prier¹; que Dieu se fit de Jacob un serviteur.² Prière, sujétion, autant d'actes libres que Dieu cause totalement. Et que devient la science moyenne devant le texte suivant: « Nous avons déjà montré par quel aveuglement on veut que Dieu ait aimé Jacob et haï Esau parce qu'il savait d'avance les oeuvres futures des deux enfants. »³

2. Première épître à Valentin.

Sa première lettre à Valentin, hâtivement écrite, se borne à dire l'existence du libre arbitre, l'efficacité de la grâce et la coexistence de ces deux principes en tout acte surnaturel. Sur leur conciliation, on peut signaler la phrase suivante: « Beaucoup d'entre vous (...) reconnaissent que la grâce de Dieu vient en aide au libre arbitre, pour que nous goûtions et pratiquions le bien: et que, quand le Seigneur viendra rendre à chacun selon ses oeuvres, il trouve bonnes nos propres oeuvres. »⁴

¹ Voir *op. cit.*, c. IV, n. 16 (PL 33, col. 879).

² Voir *op. cit.*, c. VIII, n. 35 et 36 (PL 33, col. 886 et 887).

³ « Jam ostendimus quanta caecitate dicatur, futura praevidit Deus opera, qui vixerunt atque senuerunt, et propterea Jacob dilexit, Esau autem odio habuit. » *Op. cit.*, c. IX, n. 41 (PL 33, col. 888).

⁴ « Etiam hoc tamen indicaverunt, quod plures vestrum non ita sentiant, sed liberum arbitrium adjuvari fateantur per Dei gratiam, ut recta sapiamus atque faciamus; ut cum venerit Dominus reddere unicuique secundum opera ejus, inveniat opera nostra bona. » *Epist.* 214, n. 1 (PL 33, col. 969).

3. Deuxième épître à Valentin.

Très sobre encore d'explication dans la seconde lettre au même abbé, il y rappelle cependant que la grâce n'est pas nécessitante: « S'il n'y avait pas de libre arbitre, on ne dirait pas: « Redresse ta course par tes pas, (...). » (Prov., 4). Et cependant si cela pouvait se faire sans la grâce de Dieu, on ne dirait pas ensuite: « Dieu lui-même redressera ta course (...). »¹ A la grâce de faire que l'homme redresse librement sa course.

4. De gratia et libero arbitrio.

Le *De gratia et libero arbitrio* s'exprime de la même façon lorsqu'il expose la transcendance de l'action divine et la subordination de l'activité humaine.

S'adressant à des moines, il parle de la grâce et de la continence. C'est bien librement, enseigne-t-il conformément à l'Écriture, que l'homme veut la continence, et pourtant selon les mêmes Écritures, il ne peut rester continent sans la grâce: à la grâce donc de faire vouloir librement la continence, à cette grâce dont l'action s'étend jusqu'au mode libre de l'acte.²

¹ « Si non esset liberum arbitrium, non diceretur, *Rectos cursus fac pedibus tuis, et vias tuas dirige;* (...). Et tamen sine Dei gratia, si posset hoc fieri, non postea diceretur, *Ipsa autem rectos faciet cursus tuos,* (...). » *Epist.* 215, n. 5 (PL 33, col. 973).

² Voir *De grat. et lib. arbitrio*, c. IV, n. 7 (PL 44, col. 886).

Même doctrine au sujet des préceptes touchant la vie conjugale.¹ D'où le *veillez et priez* du Maître².

Des textes pauliniens en faveur du libre arbitre, de la grâce opérante (conversion de saint Paul) et de la grâce coopérante (*gratia Dei mecum*) appuient cette thèse de l'universelle et divine causalité de l'acte humain tout entier par la grâce.³

La grâce pour la grâce, le salaire de la grâce donnée en ce monde, c'est la grâce de la vie éternelle: tel est le sujet du chapitre IX.⁴

Cette thèse prouvée par l'Écriture soulève l'objection: « Est-ce que cette couronne ne nous est pas donnée pour nos bonnes oeuvres ? Oui, sans doute, mais c'est Dieu lui-même qui opère ces bonnes oeuvres dans les justes, selon cette parole: « C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. »⁵ Donc, Dieu opère ce qu'il y a de nôtre dans nos bonnes oeuvres; or ce qu'il y a de nôtre dans les bonnes oeuvres, c'est ce pouvoir de les accomplir; donc. Au texte de saint Paul qu'il vient de citer, il ajoute une considération sur le verset précédent: « Opérez votre salut avec crainte et tremblement. » (Phil., 2, 12.) « Si vous craignez et si vous tremblez, note-t-il, vous n'êtes point tentés

¹ Voir *op. cit.*, c. IV, n. 8 (PL 44, col. 886).

² Voir *op. cit.*, c. IV, n. 9 (PL 44, col. 887).

³ Voir *op. cit.*, c. V, n. 12 (PL 44, col. 888 et 889).

⁴ Voir *op. cit.*, c. IX (PL 44, col. 893 et 894).

⁵ « Numquid non corona bonis operibus redditur ? Sed quia ipsa bona opera ille in nobis operatur, de quo dictum est, *Deus est qui operatur in nobis et velle et operari, pro bona voluntate.* » *De grat. et lib. arbitrio*, c. IX, n. 21 (PL 44, col. 893).

de vous glorifier de vos oeuvres, parce que vous savez que c'est Dieu qui les opère en vous. »¹

Dans son traité sur la nature de la grâce², il rappelle que l'oraison dominicale serait parfaitement inutile, « si la volonté humaine, sans aucun secours surnaturel, pouvait accomplir les préceptes de la loi. »³

Même doctrine au chapitre XV et surtout au chapitre XVI.⁴ Les pélagiens objectaient: « Dieu ne commanderait pas ce qu'il saurait ne pouvoir être accompli par l'homme. » Et lui de répondre: « Dieu nous commande parfois ce que nous ne pouvons pas, afin que nous sachions ce que nous avons à lui demander. »⁵ Suivent des citations des livres inspirés, alignées deux à deux: l'une rappelle la volonté du Seigneur et l'autre prouve la nécessité de la grâce. Puis il conclut: « Il est certain que nous observons les commandements si nous le voulons; mais comme il n'appartient qu'à Dieu de disposer

¹ « Si enim timetis et tremetis, non extollimini tanquam de vestris operibus bonis, quia Deus est qui operatur in vobis. » *Op. cit.*, c. IX, n. 21 (PL 44, col. 894). Voir aussi *op. cit.*, c. XI, n. 23 (PL 44, col. 895).

² Voir *op. cit.*, c. XI–XIV, (PL 44, col. 895–899).

³ « Quod a Patre qui in coelis est, nulla ratione peteremus, si virtute voluntatis humanae hoc possemus efficere. » *Op. cit.*, c. XIII, n. 26 (PL 44, col. 897).

⁴ Voir *op. cit.*, c. XV et XVI (PL 44, col. 899–901).

⁵ « Magnum aliquid Pelagiani se scire putant, quando dicunt, Non juberet Deus, quod sciret non posse ab homine fieri. Quis hoc nesciat? Sed ideo jubet aliqua quae non possumus, ut noverimus quid ab illo petere debeamus. » *Op. cit.*, c. XVI, n. 32 (PL 44, col. 900).

notre volonté¹, nous devons lui demander qu'il nous donne autant de volonté qu'il nous en faut pour vouloir faire ce qu'il nous commande. Quand nous voulons, il est certain que nous voulons. Mais, c'est à Dieu que nous devons de vouloir le bien. »² Et il appuie de textes scripturaires cette dernière affirmation. « Lorsque nous agissons, il est certain que nous agissons; mais c'est Dieu qui fait que nous agissons, en donnant à notre volonté des forces très efficaces, lui qui a dit: (...). »³ L'action de Dieu s'étend donc à l'acte volontaire tout entier, même à son mode contingent.

Plus loin, il résume la même doctrine⁴ dont il voit une application dans le cas de Roboam.⁵ Il y reviendra enfin au moment de conclure⁶.

Les moines d'Adrumète avaient bien saisi toute la portée du *De gratia et libero arbitrio*, et leur objection — la correction est inutile puisque le délinquant n'a mal agi que pour avoir manqué de la grâce effi-

¹ Voir S. THOMAS, *Summa theol.*, 1a, 2ae, q. 10, a. 4 et ad lum et ad 3um. C'est bien Dieu qui fait vouloir telle chose tout en respectant la nature de la volonté. Saint Thomas aura une formule plus exacte, mais l'idée sera la même.

² « Certum est enim nos mandata servare, si volumus: sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est ut tantum velimus, quantum sufficit ut volendo faciamus. Certum est nos velle, cum volumus: sed ille facit ut velimus bonum. » *Op. cit.*, c. XVI, n. 32 (PL 44, col. 900).

³ « Certum est nos facere, cum facimus: sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit: *Faciam ut in justificationibus meis ambuletis.* » *Op. cit.*, c. XVI, n. 32 (PL 44, col. 900 et 901).

⁴ Voir *op. cit.*, c. XX, n. 41 (PL 44, col. 905 et 906).

⁵ Voir *op. cit.*, c. XXI, n. 42 (PL 44, col. 907-909).

⁶ Voir *op. cit.*, c. XXIII, n. 45 (PL 44, col. 910 et 911).

cace — suppose qu'ils ont compris l'action divine comme s'étendant jusqu'au mode libre de l'acte; aussi ont-ils conclu: inutile de réprimander, il n'y a qu'à instruire et à prier. Saint Augustin répond par le *De correptione et gratia*. Dans cet ouvrage, il revient ici et là sur le principe de conciliation entre le libre arbitre et la grâce efficace.

5. De correptione et gratia.

Le texte le plus intéressant du *De correptione et gratia* est celui qui a trait à la prière du Christ pour saint Pierre. A ceux qui ne voient pas dans la persévérance un don de Dieu, mais un simple effet de la volonté humaine, saint Augustin demande: « Qu'opposerez-vous donc à ces paroles du Sauveur: « Pierre, j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille point ? » Direz-vous que, malgré la prière de Jésus-Christ, la foi de Pierre aurait défailli si cet apôtre l'avait voulu, c'est-à-dire s'il avait refusé d'y persévérer jusqu'à sa mort ? (... Augustin enseigne ici la grâce intrinsèquement efficace; et pourtant le libre arbitre de Pierre aurait suffi pour choisir le mal, ce qu'il écrit aussitôt). Qui ne sait que la foi de Pierre aurait péri et que lui-même aurait cessé d'être fidèle, si sa volonté avait défailli, et que sa foi devait rester intacte si sa volonté continuait à rester ce qu'elle était ? Mais, nous savons aussi que la volonté est préparée par le Seigneur; voilà pourquoi la prière de Jésus-Christ en faveur de Pierre ne pouvait rester stérile. (La causalité divine s'étend jusqu'au mode contingent de l'acte humain surnaturel). Quand donc il demande que sa foi ne défaille point, que demande-t-il autre chose, si ce n'est, pour Pierre, l'insigne faveur

d'avoir dans la foi une volonté très libre, très forte, invincible et d'une persévérance à toute épreuve ? »¹ Augustin pouvait-il exprimer de façon plus complète le principe de conciliation entre le libre arbitre et la grâce: l'action de Dieu s'étend jusqu'au mode libre de nos actes.

Dieu seul peut rendre la correction efficace et salutaire: telle est la nature du ch. 14. « Que les hommes se laissent donc corriger »,² invite-t-il. Puis, il rappelle que la correction a quelquefois un caractère médicinal et toujours un caractère pénal. Ici, il ajoute: « Lorsque la correction a pour effet d'amener ou de ramener les hommes dans la voie de la justice, quel autre opère réellement le salut dans le coeur, si ce n'est Celui qui seul peut donner l'accroissement, (...). Quand donc Dieu (...) a voulu le salut d'un homme, rien ne saurait empêcher sa volonté. (Or l'homme reste libre, il l'a maintes fois démontré. Donc, Dieu cause l'acte libre comme tel.) Libre à

¹ « Quid moliturus es contra verba dicentis, *Rogavi pro te, Petre, ne deficiat fides tua, (Luc. XXII, 32) ? An audebis dicere etiam rogante Christo ne deficeret fides Petri, defecturam fuisset si Petrus eam deficere voluisset, hoc est, si eam usque in finem perseverare noluisse ? quasi aliud Petrus ullo modo vellet, quam pro illo Christus rogasset ut vellet. Nam quis ignorat, tunc fuisset perituram fidem Petri, si ea qua fidelis erat, voluntas ipsa deficeret; et permansuram, si eadem voluntas maneret ? Sed quia voluntas praeparatur a Domino (Prov. VIII, sec. LXX); ideo pro illo Christi non posset esse inanis oratio. Quando rogavit ergo ne fides ejus deficeret, quid aliud rogavit, nisi ut haberet in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem ? » *De corrept. et grat.*, c. VIII, n. 17 (PL 44, col. 926).*

² « Patiantur ergo homines se corripi quando peccant. » *Op. cit.*, c. XIV, n. 43 (PL 44, col. 942).

Dieu de vouloir ou de ne pas vouloir, mais dans l'un ou l'autre cas la volonté divine ne saurait être entravée ni vaincue. (Puis, il achève ce paragraphe sur une phrase paradoxale qui trahit l'ancien rhéteur et aussi le polémiste, mais l'où l'on voit jusqu'où il étend la causalité divine.) Le Seigneur ne fait-il pas ce qu'il veut de ceux-là même qui ne font pas ce qu'il veut ? »¹

Notre maître affirme que Dieu fait toujours ce qu'il veut des volontés humaines.² Et, aussitôt de donner quelques exemples.

C'est d'abord Saül que Dieu fait accepter des Israélites. Des écrits inspirés consacrés à David, il cite l'exclamation enthousiaste d'Amasa en faveur de David, puis il ajoute: « Est-ce que cet Amasa pouvait s'opposer à la volonté de Dieu, et ne pas obéir à celui qui avait agi sur son coeur par l'action directe de l'Esprit-Saint (...) qui lui inspirait de vouloir, de parler et d'agir en ce sens ? »³ L'Esprit-Saint a causé le vouloir d'Amasa; mais, qui dit vouloir dit

¹ « Cum autem homines per correptionem in viam justitiae seu veniunt seu revertuntur, quis operatur in cordibus eorum salutem, nisi ille qui quolibet plantante atque rigante, et quolibet in agris vel arbustulis operante dat incrementum Deus; cui volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium? Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediatur, nec superet potestatem. Etiam de his enim qui faciunt quae non vult, facit ipse quae vult. » *Op. cit.*, c. XIV, n. 43 (PL 44, col. 942).

² Voir *op. cit.*, c. XIV, n. 45 (PL 44, col. 943 et 944).

³ « Numquid iste (Amasai) posset adversari voluntati Dei, et non potius ejus facere voluntatem, qui in ejus corde operatus est per Spiritum suum quo indutus est, ut hoc vellet, diceret, et faceret ? » *Op. cit.*, c. XIV, n. 45 (PL 44, col. 943).

acte libre sans exclusion de sa modalité contingente. La causalité de l'Esprit-Saint s'est donc étendue jusqu'à la modalité contingente de ce vouloir. Il commente ensuite le geste des guerriers élisant David pour leur roi: « C'est donc bien par leur propre volonté qu'ils choisirent David pour leur roi. Qui ne le voit pas ? Qui pourrait le nier ? Ce qu'ils firent (...), l'ont-ils fait malgré eux et par force ? Et pourtant cette détermination leur fut réellement inspirée par celui qui agit à sa volonté sur le coeur des hommes. »¹ Lisons ces lignes qu'il ajoute: « Et comment donc leur inspira-t-il cette volonté (de choisir David pour leur roi) ? (...). Il agit intérieurement, il s'empara de leur coeur et les entraîna par la force même des résolutions qu'il avait fait naître dans leur volonté. Si donc, lorsqu'il veut établir des rois sur la terre, Dieu est plus maître des volontés des hommes qu'ils ne le sont eux-mêmes, quel autre que lui peut rendre la correction efficace et salutaire; (...) ? »² Peut-on demander à un auteur du Ve siècle une affirmation plus nette de l'action suave de Dieu sur les volontés, mais action pénétrant jusqu'au mode libre de l'acte humain.

¹ « Sua voluntate utique isti constituerunt regem David. Quis non videat ? quis hoc neget ? Non enim hoc non ex animo, aut non ex bona voluntate fecerunt, quod fecerunt corde pacifico: et tamen hoc in eis egit, qui in cordibus hominum quod voluerit operatur. » *Op. cit.*, c. XIV, n. 45 (PL 44, col. 944).

² « Et quomodo adduxit ? (...) Intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit. Si ergo cum voluerit reges in terra Deus constitutere, magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas; quis alius facit ut salubris sit correptio, (...) ? » *Op. cit.*, c. XIV, n. 45 (PL 44, col. 944).

Telle est la théologie de la grâce actuelle chez saint Augustin. Les écrivains postérieurs s'en inspireront; les scolastiques surtout projetteront la lumière de la vérité sur cette doctrine. Les formules se préciseront. Ainsi, du problème de la conciliation que nous venons d'étudier, saint Anselme enseignera que Dieu prévoit le nécessaire comme nécessaire et le contingent comme contingent.¹ N'y a-t-il pas jusqu'à la fameuse distinction du sens composé et du sens divisé qui n'ait un fondement chez saint Augustin enseignant que nous pouvons résister sans toutefois jamais résister à la causalité divine étendue jusqu'au mode libre de notre agir surnaturel.

¹ Voir *De concordia praescientiae (...) Dei cum libero arbitrio*, I, 3 (PL 158, col. 511-512) — d'après E. Gilson, *op. cit.*, p. 195, note 1.

CONCLUSION

SAINT AUGUSTIN ET SAINT THOMAS.

Au moment de quitter Augustin, nous nous demandons peut-être comment l'Église a pu le rapprocher de saint Thomas, comment l'Église a pu rapprocher un évêque prédicateur, nécessairement vague et imprécis, d'un savant philosophe, méthodique et exact.

Si l'Église les a rapprochés, sur la question de la grâce surtout, c'est que l'un et l'autre étaient arrivés à une solution identique: le primat de Dieu. Le premier avait trouvé dans l'Écriture l'explication de sa conversion. Les conclusions du second étaient le fruit de longues années de méditation sur les Écritures et les philosophes.

Aven Gilson¹ et Maritain² nous avons signalé la difficulté de réduire en système la doctrine d'Augustin.

Chacun des articles de saint Thomas traite une question sous son aspect formel: il est philosophe systématisateur, *fides quaerens intellectum*. Saint Augustin est pasteur, apôtre et prédicateur avant tout. Il s'agit de sauver et de préserver les âmes qui lui sont confiées. Inutile par conséquent d'y chercher une terminologie savante; il faut renoncer à l'entendre parler de prémotion physique et même des *idées* de

¹ *Op. cit.*, voir le chapitre sur l'Augustinisme.

² JACQUES MARITAIN, *Les degrés du savoir*, ch. VII, Paris, 1935, p. 577, sq.

la philosophie platonicienne: il a parlé le langage adapté à son auditoire. Ce qui explique les digressions abondantes, le manque d'ordre, le point de vue psychologique, historique et non pas métaphysique sous lequel il envisage l'homme.

En un mot, il est concret quand saint Thomas sera abstrait, il confond philosophie et théologie, là où saint Thomas distingue, enfin son vocabulaire, loin d'avoir une rigueur métaphysique, fait épouser au même mot des significations diverses: nous l'avons vu pour l'adjectif *liber* apparenté tantôt au libre arbitre tantôt à la liberté. Notons enfin qu'en vertu du caractère apostolique et pratique de ses écrits et discours, il n'abstrait pas la spéculation de l'action.

Les arguments scripturaires l'emportent toujours sur les arguments de raison pour l'Aigle d'Hippone: une thèse est-elle énoncée, v.g., l'existence du libre arbitre, aussitôt une avalanche de citations de la Bible prouvent son avancé¹. Quelquefois, mais rarement, il se laisse aller à des développements rationnels, ainsi, sur la grâce conférée au premier homme.²

L'essentiel des idées d'Augustin sur la grâce a subsisté. Le plus grand des scolastiques, saint Thomas, ne fera que projeter sur ces idées la lumière de la raison fortifiée, disciplinée par l'aristotélisme.

¹ Voir *De grat. et lib. arbitrio*, n. 2 et sq. (PL 44, col. 882 et sq.).

² Voir *De corrept. et grat.*, c. X-XII, (PL 44, col. 931-940).

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 29 JUILLET 1938,
AUX ATELIERS DES FRÈRES DES ÉCOLES CHRÉTIENNES,
959, RUE CÔTÉ, MONTRÉAL.