

Gérard PHILIPS

Maître en Théologie

La Raison d'être du Mal

d'après saint Augustin

DISSERTATION PRÉSENTÉE POUR LE GRADE
DE MAÎTRE AGRÉGÉ EN THÉOLOGIE
DE L'UNIVERSITÉ GRÉGORIENNE DE ROME

ÉDITIONS DU MUSEUM LESSIANUM

Association sans but lucratif

11, Rue des Récollets, LOUVAIN (Belgique)

E. DESBARAX, 24, rue de Namur, LOUVAIN

PARIS : A. GIRAUDON, 56, rue N. D. des Champs — CASTERMAN, 66, rue Bonaparte

BRUXELLES : A DEWIT, 53, rue Royale

— 1927 —



Bibliothèque Saint Libère

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2009.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

LA RAISON D'ÊTRE DU MAL

d'après saint Augustin.

MUSEUM LESSIANUM

ÉDITIONS ET PUBLICATIONS

DIRIGÉES PAR

des Pères de la Compagnie de Jésus

LOUVAIN

SECTION ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

SECTION THÉOLOGIQUE

SECTION PHILOSOPHIQUE

SECTION MISSIOLOGIQUE

Direction : MUSEUM LESSIANUM, 11, rue des Récollets, Louvain.

Dépositaire : É. DESBARAX, Libraire, 24, rue de Namur, Louvain.

Voir à la fin du volume, le catalogue des Publications.

IMPRIMATUR
Leodii, die 18 jan. 1927
† L. J. KERKHOFS
Vic. Gen.

Nous adressons nos plus sincères remerciements à tous ceux qui nous ont aidé dans l'élaboration de ce travail sur la doctrine de saint Augustin.

Les vénérés professeurs de l'Université Grégorienne, qui nous ont dirigé dans cette étude avec autant de science que de dévouement, les Révérends Pères de la Taille et De Groot, ont mérité de notre part une reconnaissance très vive.

Enfin, un cordial merci à Monsieur l'Abbé Jacques Munaut, notre collègue au Petit Séminaire de Saint-Trond, qui nous fut d'un précieux secours pour le travail de rédaction.

A eux tous revient pour une large part le mérite de ce livre, que nous dédions en humble hommage à la mémoire du grand saint Augustin, docteur de la grâce et de la charité divines.

Saint-Trond, le 19 janvier 1927.

La Raison d'être du Mal

d'après saint Augustin

« Nihil sibi consulens nec de operibus bonorum,
Et bonis consulens etiam de poenis malorum. »

Gen. litt. XI, 11, 15.

INTRODUCTION.

La question de l'origine du mal dans le monde et de ses raisons d'être préoccupa de tout temps l'esprit des hommes.

D'où vient le mal? Pourquoi le Créateur infiniment bon l'a-t-il admis dans son œuvre? L'angoissant problème a troublé les intelligences les plus pénétrantes. Dans l'ordre corporel comme dans l'ordre moral, dans celui-ci surtout, on voit le genre humain en proie à des misères de toute sorte et de toute importance. Nombreux aussi sont ceux que leur vie déréglée expose au danger prochain de l'éternelle damnation. On ne peut penser que Dieu se désintéresse de toute cette misère.

Par ailleurs, donner du problème une solution complète, poussée à sa dernière perfection, n'est pas chose aisée. Il est providentiel qu'un Docteur de l'Eglise de la valeur de saint Augustin ait, du début à la fin de son activité philosophique et théologique, essayé de résoudre, entre tant d'autres, cette importante question.

On ne le soupçonnera pas d'avoir insuffisamment saisi la vraie difficulté. Il avoue lui-même avec une naïve franchise ses angoisses, ses doutes sur l'origine du mal. Les extravagances manichéennes, auxquelles il recourt neuf ans durant, ne calment pas son inquiétude.

Le mal est une substance, née d'un génie malin, coéternel de Dieu, affirmaient les Manichéens. Cette opinion est un contre-sens. Augustin finit par le reconnaître : « Ce désordre, loin d'être une substance, est l'ennemi même de toute substance » (1). En d'autres termes, le mal est une corruption du bien; c'est la privation d'un bien qui était dû à la nature.

Ainsi, à la lumière de la philosophie platonicienne, illuminé surtout par la foi catholique, il reconnaît enfin que tout ce qui existe est bon et don excellent de Dieu. Le mal que nous faisons vient de notre volonté dépravée; les maux que nous souffrons, Dieu nous les inflige comme de très justes peines.

« Ce que j'ai de bon [Seigneur], est votre ouvrage et le résultat de vos dons; ce que j'ai de mal, c'est mon propre péché et l'effet de votre justice » (2).

Cette vérité constamment exposée lui vaut son éclatante victoire sur les Manichéens.

La difficulté pourtant n'est pas complètement résolue. Tout nuage n'est pas dissipé. L'erreur récente de Pélagé va lui permettre de traiter à fond la question.

Le mal provient, non de l'action en vérité toujours parfaite de Dieu, mais de l'activité faussée de l'homme, ou mieux, de sa défaillance. On en convient volontiers.

Mais pourquoi Dieu, tout-puissant et infiniment bon, permet-il un si grand mal, quand il pourrait l'empêcher sans peine? Bien plus, connaissant d'avance la future damnation de tel homme, il le crée et permet ainsi sa chute dans le feu éternel.

Puisque la grâce de Dieu est requise pour tout acte bon, une grâce plus abondante aurait pu conjurer le désastre final. Pourquoi Dieu la refuse-t-il? Cette réprobation irrévocable est-elle de la bonté, de la miséricorde?

(1) *Quae sine dubio non est substantia; imo est inimica substantiae Mor. Man. 8, 11. P. L. 32, 1350.*

(2) *Bona mea instituta tua sunt et dona tua; mala mea delicta mea sunt et judicia tua. Conf. X, 4, 5; P. L. 32, 781.*

Les Pélagiens avaient cru trouver une solution très simple. Ils attribuaient à la volonté libre de l'homme, non seulement les maux, mais encore tous les biens, — alors que de ces biens nous sommes redevables à la seule grâce de Dieu. — Quelqu'un était destiné à la gloire ou à l'éternelle damnation, selon que les œuvres de son propre fonds se trouveraient bonnes ou mauvaises.

Dieu accorde le « pouvoir » à la volonté humaine; émancipée, celle-ci se confère le « vouloir » et « l'agir » (1), en pleine possession de son acte, sans le secours de Dieu. En outre ces hérétiques, niant le péché originel, tenaient comme biens naturels et disposition innocente des maux en réalité déplorables, tels la concupiscence et la propension au vice (2).

Mais Augustin le note finement, toute la difficulté restait debout. La négation du péché originel et de la grâce de Dieu la rendait même plus embarrassante. Cela ressortira de toute cette étude.

Augustin veut laisser au mal toute son extension; il défend contre les propositions hérétiques l'affirmation catholique de la faute originelle, de la nécessité de la grâce et de l'utilité des réprouvés.

Ajoutons que bien souvent, écrivant contre des païens et des chrétiens à la foi médiocre, il est amené à exposer les raisons dernières pour lesquelles Dieu, pourtant si bon, permet les grandes calamités d'ici-bas.

Les destructeurs des dieux antiques ont causé l'immense ruine de l'empire romain et du monde civilisé, objectait-on communément à cette époque. C'est contre cette accusation, que notre docteur dut exposer le vrai sens de la douleur et de l'épreuve, en démontrer la justice, en découvrir l'utilité et même en faire reconnaître le bienfait. Plusieurs de ses plus beaux discours et son grand ouvrage *De Civitate Dei* ne sont-ils pas les fruits de ce labeur sacré?

(1) Cfr. *De Gratia Christi*. 4; P. L. 44, 362.

(2) Cfr. *Op. impf. c. Jul.* I, 71; P. L. 45, 1094.

Nous rechercherons avec Augustin pourquoi Dieu permet le tourment de ses enfants, leurs tribulations au milieu des vicissitudes d'ici-bas, leurs tentations multiples et le plus grand péril de l'éternelle damnation. La solution de ces questions ne peut nous laisser indifférents; leur étude, sous la direction d'un tel maître, peut nous faire espérer un grand profit.

NOTRE BUT.

Si l'on considère la durée de sa lutte contre les Manichéens, ses sueurs de dix-neuf années passées à défendre contre les Pélagiens la bonté et la justice de Dieu, sa diligence à repousser les accusations des gentils contre la religion chrétienne, l'on se rendra compte de la richesse de ces sources pour la solution du problème proposé.

Dans presque tous ses livres, hormis ses écrits historiques contre les Donatistes, Augustin touche à notre question, mais ne présente toutefois nulle part une synthèse de sa doctrine. Réunir en un tout les éléments épars, montrer comment l'idée du Docteur évolue selon une seule et même ligne droite et quelle clarté cette géniale intelligence a répandue sur tous les aspects du problème, à la plus grande gloire de la bonté divine : tel est notre but.

Plusieurs choses sont connues et admises par tous; nous n'en surchargerons pas notre ouvrage, nous bornant à développer ce qu'on expose plus rarement. Ainsi, nous omettrons de développer les idées d'Augustin sur l'existence du libre arbitre, sur l'essence métaphysique du mal qui est une privation d'être, sur l'universalité de la tache originelle. Ce sont là choses manifestes et peu controversées chez les exégètes du saint Docteur.

Mais pourquoi un Dieu bon a-t-il permis les maux que l'on rencontre dans la nature, pourquoi n'a-t-il pas empêché que le péché sortit du libre arbitre, pourquoi surtout a-t-il toléré que la malice du péché primitif et sa misère portassent préjudice aux hommes : voilà l'objet de nos recherches.

Il n'est, nous le verrons, aucun genre de malice que le grand Docteur n'ait considéré, nul qu'il n'ait concilié avec la bonté, la puissance et la justice divines.

La grande, l'unique raison de la création est l'amour de Dieu. Notre étude achevée, nous devons conclure, avec saint Augustin, qu'aucun des maux dont nous sommes les témoins n'a été permis par le Créateur, si ce n'est pour aider et relever les bons; car, dès le principe, son infinie bonté a considéré et aimé ses enfants dans chacun de ses actes.

La question est ardue. D'autant plus que l'homme, dont le champ intellectuel est restreint à d'assez étroites limites, ne parvient que laborieusement à la considération des causes universelles. Ce qui tombe sous les sens, il le comprend aisément; mais son esprit, la plus infime des substances spirituelles, n'embrasse que difficilement tout ce qui dépasse les connaissances particulières.

Si les hommes critiquent Dieu artiste, nous dit S. Augustin, c'est qu'ils ne comprennent pas son œuvre : « Quand un homme sans instruction entre dans l'atelier d'un artiste, il y voit beaucoup d'instruments dont il ignore l'usage, et s'il est tout à fait insensé, il les regarde comme superflus. Si, par mégarde, il tombe dans une fournaise ou s'il se blesse en touchant maladroitement un fer acéré, il pensera sans doute qu'il y a des choses pernicieuses et nuisibles. Mais l'artiste instruit de leur usage se rira de la sottise de son visiteur et, sans s'inquiéter de ses propos impertinents, il continuera l'exercice de ses travaux. Et cependant, il y a des hommes qui, n'osant blâmer chez un ouvrier mortel les instruments qu'ils ne connaissent pas, se résolvent à les juger nécessaires et préparés pour un usage déterminé, mais qui, dans ce monde où tout nous dit que c'est Dieu qui en est le créateur et l'administrateur, sont assez insensés pour oser reprendre bien des choses dont ils ne connaissent pas l'usage, et pour vouloir paraître savoir ce qui leur échappe dans les œuvres et les instruments de l'Artiste tout-puissant» (1).

(1) Cf. *Gen. Man.* I, 16, 25; P. L. 34, 185.

Au demeurant, ne l'oublions pas non plus, nous faisons nous-mêmes partie de cet admirable édifice que constitue l'univers. Comment ferons-nous, dès lors, pour nous en former un aperçu d'ensemble?

Selon la belle comparaison de saint Augustin : « nous ressemblons à un homme qui serait placé, comme une statue, dans un coin d'un très vaste et magnifique palais : il ne peut comprendre la beauté de l'édifice dont il fait lui-même partie. Un soldat, en ligne de bataille, peut-il apercevoir la disposition régulière de l'armée tout entière? Et dans un poème quelconque, si les syllabes, à mesure qu'elles résonnent, recevaient le sentiment et la vie, elles ne sauraient goûter l'harmonie et la beauté du travail; elles ne pourraient ni le saisir ni le juger dans son ensemble, puisque ce sont elles-mêmes qui, par leur passage, composent et perfectionnent l'ouvrage tout entier » (1).

Visons à la modération. C'est avec grande humilité qu'on doit entreprendre l'étude de ces raisons cachées en Dieu, intimement persuadés que de notre coin nous ne pouvons d'un seul coup d'œil embrasser l'œuvre admirable du Créateur ni épuiser par nos seules forces la profonde sagesse de son organisation. Nous devons le croire : Dieu a fait parfaitement ce qu'il s'était proposé.

Nous le savons, l'intelligence humaine ne peut juger du mal que conformément aux idées de bien, de juste et de beau, que Dieu même lui fournit dans la considération de ses créatures.

Dès l'abord, nous pouvons donc être assurés qu'en Dieu la permission du mal trouve sa pleine justification. Saint Augustin ne prétend pas que l'ordre de la création requière le mal; mais,

(1) Quoniam si quis, verbi gratia, in amplissimarum pulcherrimarumque aedium uno aliquo angulo tanquam statua collocetur, pulchritudinem illius fabricae sentire non poterit, cuius et ipse pars erit. Nec universi exercitus ordinem miles in acie valet intueri. Et in quolibet poëmate, si quanto spatio syllabae sonant, tanto viverent atque sentirent, nullo modo illa numerositas et contexti operis pulchritudo eis placeret, quam totam perspicere atque approbare non possent, cum de ipsis singulis praetereuntibus fabricata esset atque perfecta. (*Mus.* VI, 11, 30; P. L. 32, 1180).

puisqu'il existe, il s'agit d'en chercher une explication forcément fragmentaire. Il faut prouver, non que Dieu a dû permettre le mal, mais constatant qu'Il l'a permis, Augustin en présente une justification qu'il sait d'ailleurs imparfaite. Nous ne connaissons parfaitement que plus tard, nous dit-il (1). Quant à lui, dès après sa conversion, le problème du mal ne le trouble plus.

A qui voudrait approfondir davantage, voici ce qu'il fait remarquer : « Vous ne pouvez imaginer parmi les créatures une amélioration qui ait échappé au Créateur. L'âme humaine est unie naturellement aux idées éternelles dont elle dépend, et quand elle dit : « ceci vaudrait mieux que cela », si elle dit vrai et voit ce qu'elle dit, elle le voit seulement dans les idées divines auxquelles elle est liée. Qu'elle croie donc que Dieu a fait ce que la vraie raison lui démontre qu'il aurait dû faire, quand même elle ne le verrait point réalisé parmi les êtres » (2).

Entreprenons nos recherches, dans cette disposition d'humble confiance.

(1) p. ex. : *Sermo* 27, V, 6; P. L. 38, 181.

(2) Neque enim tu potes aliquid melius in creatura cogitare quod creaturae artificem fugerit. Humana quippe anima, naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus, cum dicit : Melius hoc fieret quam illud, si verum dicit et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt. Credat ergo Deum fecisse quod vera ratione ab eo faciendum fuisse cognovit, etiamsi hoc in rebus factis non videt. (*Lib. Arb.* III, 5, 13; P. L. 32, 1277).

CHAPITRE PREMIER.

LE BUT DE LA CRÉATION

Une indiscutable vérité se trouve à la base de toute la conception augustinienne : dans son œuvre, Dieu n'a pas en vue de s'accroître mais de se donner; il ne s'enrichit pas chez ses créatures.

Déjà pour expliquer l'origine du monde, Platon se sert de ce principe, que le bien suprême, loin d'être jaloux, tend au contraire à se donner (1).

Même affirmation chez saint Thomas : « Seul, l'agent premier, qui est totalement agent [et nullement patient] sera tel qu'il ne pourra lui convenir d'agir pour l'acquisition de quelque fin que ce soit; Il ne pourra se proposer que de communiquer sa perfection qui est sa bonté » (2).

« Le fait d'agir pour subvenir à son indigence ne peut convenir qu'aux agents imparfaits, dont le propre est d'agir et de pâtir tout ensemble; mais il n'en est pas ainsi pour Dieu. Et voilà pourquoi Lui seul mérite, au souverain degré, le titre de libéral. Il n'agit pas, en effet, pour son utilité, Il n'agit que pour sa bonté » (3).

(1) Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ'ἐκτὸς ὧν πάντα ὃ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. *Tim.* 29. (Ed. Didot, Vol. 2, p. 205, l. 12 ss.) Cette idée est reprise par Plotin. v. FULLER. *The probleme of Evil in Plotinus*; Cambridge 1912, p. 66 ss.

(2) Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem quae est eius bonitas. (I. q. 44, a. 4). Traduction du P. PÈGUES, T. 3, p. 29.

(3) Agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati : sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. (ib. ad I). Traduction du P. PÈGUES, T. 3, p. 30.

Cf. SUAREZ, *Metaph.* : Disp. 23, Sectio 9.

Examinons de plus près ce PRINCIPE FONDAMENTAL. Quelle raison aurait d'aller quêter au dehors, celui qui possède en lui-même la perfection dans son intégrité et jouit de la plus haute félicité? Mais, dès lors, quel but se propose-t-il, en créant? Dans son immense bonté, il daigne appeler les autres à partager ses richesses. Ce que Dieu a voulu en produisant ses créatures, c'est uniquement, selon la formule lapidaire, « qu'elles existent » (1); ce qui revient à dire qu'il faut admettre chez lui la finalité de l'œuvre, non point celle de l'ouvrier. En vérité, l'amour de Dieu trouve en lui seul sa raison d'être. Dieu est seul à aimer tout à fait gratuitement, sans en retirer de fruit; « il ne jouit pas de nous, il en use » (2).

Subsister sans Dieu, nous ne le pouvons pas; lui-même, au contraire, nous dépasse infiniment. Et vraiment, qui lui est comparable? « Dieu, pour être bon, n'a pas besoin de nous... ni des choses célestes ni de celles qui sont au-dessus des cieux ni de ce qu'on appelle le ciel du ciel; il n'en a pas besoin pour être meilleur, ou plus puissant, ou plus heureux » (3). Augustin l'a parfaitement reconnu, au début de sa narration de la genèse du monde : « Dieu possède une bonté souveraine, sainte et juste, et il a pour ses œuvres un amour qui prend sa source, non dans l'indigence, mais dans l'excès de sa bonté » (4).

Ce n'est pas à la façon des créatures que Dieu travaille. Dans son aséité, complètement indépendant, dégagé de toute finalité extérieure, il dépasse totalement dans son mode d'agir toute notre activité et toute notre conception. C'est de lui que toute

(1) Cur ea fecit? Ut essent. (*Vera Rel.* 18, 35; P. L. 34, 137).

(2) Non ergo fruitur nobis [hominibus] sed utitur. (*Doctr. chr.* I, 31; P. L. 34, 32).

(3) Ut bonus sit, Deus nobis non indiget, nec nobis tantum, sed... nec ipsis caelestibus, nec supercaelestibus, nec caelo caeli quod dicitur, indiget Deus ut aut melior sit, aut potentior, aut beatior. (*Enarr. Ps.* 70, II, 6; P. L. 36, 896).

(4) Inest enim Deo benignitas summa et sancta et justa; et quidem non ex indigentia, sed ex beneficentia veniens amor in opera sua. (*Gen. litt.* I, 5, 11; P. L. 34, 250).

créature reçoit l'être et l'agir; c'est à lui qu'elle est ordonnée, comme à sa fin dernière; et partant, si elle agit, ce n'est que mue par un autre, tant au point de vue de l'efficience qu'à celui de la finalité.

De ce principe découlent des CONSÉQUENCES importantes. Rendre à Dieu quoi que ce soit en échange de son action sur elles, c'est de quoi les créatures sont incapables. Si excellentes que soient nos œuvres entreprises pour Dieu, elle ne peuvent ni enrichir celui qui est le tout-puissant, ni perfectionner le bien suprême. Dès lors, pour l'avoir mieux connu, « ne nous figurons pas, très chers frères, avoir rendu service à Dieu... Nous ne lui donnons rien dont il puisse s'enrichir » (1). Pour avoir été étudié par nous, Dieu n'est pas plus grand; à le connaître, c'est nous qui gagnons. Ne vous figurez pas avoir obligé Dieu, pour avoir fidèlement rempli ses divins préceptes ou lui avoir présenté d'opulentes offrandes. Car « Dieu n'ordonne rien pour son profit, mais pour l'utilité de ceux à qui il donne des ordres » (2). Les sacrifices des hommes, disent les Psaumes, il n'en a pas besoin, pas plus que des louanges de leurs lèvres (3).

Au contraire, voulons-nous lui rendre de dignes actions de grâces, nous ne pouvons guère que reconnaître, l'âme débordante de gratitude, ses bienfaits. Que rendrai-je au Seigneur? se demande le Psalmiste et il répond : Je recevrai le calice du salut. « Vraiment, ajoute S. Augustin, tu voulais payer? Tu reçois, tu reçois toujours » (4).

Du reste, nos péchés ne nuisent pas plus à Dieu que nos bonnes œuvres ne le servent. Il n'a pas besoin de nos bonnes œuvres; nos fautes ne troublent pas sa béatitude, ne diminuent

(1) Ne putemus, fratres charissimi, quia beneficium praestamus Deo... Non enim unde augeatur illi damus. (*Sermo* 117, 4; P. L. 38, 664).

(2) Nihil Deus jubet quod sibi prosit, sed illi cui jubet. (*Ep.* 138, I, 6-7; P. L. 33, 527-8).

(3) Voir aussi *Ep.* 102, III, 17; P. L. 38, 377. — *Civ. Dei* X, 5; P. L. 41, 282.

(4) Certe retribuemas? Accipis, adhuc accipis! (*Sermo* 333, 4; P. L. 38, 1466).

en rien son excellence. « Nul péché ne saurait vous nuire, ou troubler l'ordre de votre règne, soit dans les plus parfaites, soit dans les moindres de vos créatures. » C'est en ces termes que saint Augustin s'adresse à Dieu, dans ses Confessions (1). La même vérité, il l'expose à merveille, dans tout le cours du chapitre 18 de son livre « *De Catechisandis Rudibus* » (2), embrassant d'un seul coup d'œil tout l'ordre providentiel: « L'ange, en se soustrayant avec ses compagnons à l'obéissance due à son créateur et devenant démon, n'a porté préjudice qu'à lui-même, et non à Dieu. Car Dieu sait faire rentrer dans l'ordre les âmes qui l'abandonnent (3) et, par une admirable distribution de lois parfaitement appropriées, faire servir leur juste misère à la beauté des rangs inférieurs de la création. Aussi, en tombant, puis en soumettant par ses séductions l'homme à la mort, le démon n'a fait à Dieu nul tort, pas plus que l'homme lui-même n'a porté atteinte à la vérité, à la puissance, à la félicité de son créateur... car tous furent condamnés par les équitables lois de Dieu. Sa gloire a éclaté dans la justice de sa vengeance, alors qu'eux restaient sous la honte et l'opprobre du châtement » (4).

Jamais l'orgueil, qu'il parte de l'ange ou bien de l'homme, ne parviendra jusqu'à Dieu.

(1) Nullius peccatum aut tibi nocet, aut perturbat ordinem imperii tui vel in primo vel in imo. (*Conf.* XII, 11; P. L. 32, 830).

(2) Tout ce chapitre est à lire.

(3) « Il eût mieux valu ici employer le mot « esprits » puisqu'il était question des anges ». (*Retract.* II, 14; P. L. 32, 635).

(4) Et ideo nec angelus, qui cum spiritibus aliis satellitibus suis superbiendo deseruit obœdientiam Dei et diabolus factus est, aliquid nocuit Deo, sed sibi; novit enim Deus ordinare deserentes se animas et ex earum justa miseria inferiores partes creaturae suae convenientissimis et congruentissimis legibus admirandae dispensationis ornare. Itaque nec diabolus aliquid Deo nocuit quia vel ipse lapsus est, vel hominem seduxit ad mortem; nec ipse homo in aliquo minuit veritatem aut potentiam aut beatitudinem Creatoris sui... Justissimis enim Dei legibus omnes damnati sunt. Deo glorioso per aequitatem vindictae, ipsi ignominiosi per turpitudinem poenae. (*De Cat. Rud.* 18; P. L. 40, 333).

CHAPITRE DEUXIÈME

LA RAISON D'ÊTRE DU MAL DANS LA NATURE.

Que faut-il entendre sous ce nom de mal?

En tout premier lieu, il est établi que tout être est bon ; d'une façon générale, le mal est donc une privation ; c'est une privation, non quelconque, mais précisément de cette perfection naturelle et requise à l'essence de chaque être. Cette notion primordiale est parfaitement connue d'Augustin. Il l'expose souvent dans ses écrits contre les Manichéens, notamment dans son livre de « *La nature du Bien* », publié contre eux, vers 405 (1). Dans ses *Confessions*, il nous décrit très clairement par quel chemin il en vint à la vérité.

Qu'il nous suffise donc de citer quelques témoignages : « Peut-on douter que tout ce qu'on appelle mal soit autre chose qu'une corruption?... En somme, il est facile de le voir : la corruption nuit uniquement, en tant qu'elle va contre un état naturel, et par conséquent, bien loin d'être une nature, elle est contre la nature » (2).

« Toute nature est donc en elle-même un bien, grand si elle ne peut être corrompue, petit si elle peut l'être. Ainsi, l'on ne peut nier sans folie ou sans ignorance qu'une nature quelconque

(1) Voyez aussi *De ordine* et les premiers chapitres de l'*Enchiridion*.

(2) *Quis enim dubitet totum illud quod dicitur malum nihil aliud esse quam corruptionem?... Veruntamen videre jam facile est nihil nocere corruptionem nisi quod labefacit naturalem statum, et ideo eam non esse naturam sed contra naturam. (Epist. Man. 35, 39; P. L. 42, 201).*

soit un bien » (1). — « C'est pourquoi toute nature, même vicieuse, est un bien en tant qu'elle est nature, mais elle est un mal en tant qu'elle est vicieuse » (2). — « Qu'est-ce, en effet, que la corruption, sinon la disparition et l'anéantissement du bien » (3)?

On divise parfois le mal en mal métaphysique, mal physique, mal moral (4).

Par mal métaphysique, on entend la limitation inhérente à toutes les choses créées, soit qu'on les compare à celui qui est infiniment, c'est-à-dire Dieu, soit qu'on les oppose à ceux qui occupent un degré plus élevé de l'échelle des êtres; mais cette imperfection ou privation d'une perfection plus haute est commune à tout qui n'est pas par soi-même et partant ne détient pas l'être dans sa plénitude. Ce n'est donc pas la privation d'une perfection naturelle, et ce n'est pas à proprement parler un mal. De la sorte, la créature serait dite mauvaise, non du fait qu'elle est, mais du fait qu'elle a été créée de rien (5).

De cette limitation obligée de la créature, Augustin ne fait mention que pour expliquer sa défectibilité. Nous en reparlerons plus loin.

Quant à la troisième espèce, le mal moral, qui se rencontre dans les mœurs ou les actes humains, il en sera question plus tard. Présentement, nous avons à parler du mal physique, c'est-à-dire celui qu'on rencontre dans la nature ou les œuvres de Dieu.

Lorsqu'il agit, Dieu se propose uniquement de répandre parmi les créatures la bonté dont il déborde; tous les êtres, cependant, ne participent pas également à cette excellence divine, mais les uns sont plus parfaits que les autres : d'aucuns ont reçu plus d'être et de perfection, d'autres moins.

(1) Omnis ergo natura bonum est, magnum si corrumpi non potest, parvum si potest; negari tamen bonum esse, nisi stulte atque imperite prorsus non potest. (*Enchir.* 12; P. L. 40, 237).

(2) Omnis itaque natura, etiamsi vitiosa est, in quantum natura est, bona est; in quantum vitiosa est, mala est. (*Ib.* 13. col. 238).

(3) Nihil est aliud corruptio, quam boni exterminatio. (*Ib.* 14).

(4) Cf. E. MASSON. *Art. Mal (Le)* D. T. C. IX, col. 1679.

(5) SUAREZ, *Metaph. Disp.* XI, sect. 4. n°3.

Bien plus, parmi les créatures, quelques-unes se trouvent être nuisibles à d'autres et travaillent à leur ruine. Pour parler en termes scolastiques, elles introduisent une forme nouvelle, qui rend le séjour impossible à la précédente et la force à se retirer dans la puissance de la matière; ainsi, le feu, en introduisant dans l'eau la forme de chaleur, détruit en elle la forme du froid. Ces créatures, nous les disons mauvaises, comme le loup est dit mauvais pour l'agneau et le lion pour l'homme.

En outre, si nul être n'est absolument mauvais — car cela comporterait sa propre destruction — certains êtres cependant sont privés de leur intégrité naturelle, non seulement par l'influence des causes extrinsèques citées tantôt, mais aussi pour des raisons intrinsèques. Que de fois, par exemple, n'arrive-t-il pas que des vivants soient débiles, affaiblis par la maladie ou même privés de l'un ou l'autre de leurs membres! En fin de compte, une fois ses énergies vitales consumées, tout vivant doit se décomposer et mourir. Quoi d'étonnant? L'imperfection de l'agent créé se traduira dans ses effets, dont la valeur ne peut surpasser celle de leur principe. Mais l'action émanant d'un principe en tous points parfait et l'effet qui en découle ne trahiront pas leur cause.

Notons-le, ces maux surviennent dans l'univers, indépendamment de l'activité ou de la malice humaine. En toute hypothèse, les composés naturels sont corruptibles et, après une certaine évolution, se résolvent nécessairement dans leurs éléments primitifs.

Ce sont donc là les maux de la nature, qu'il faut ramener à la cause première.

Pourquoi ce mal est-il permis par Dieu?

Le mal dans la créature ne provient pas d'un défaut de puissance dans le premier agent. Rien ne manque dans l'essence de Dieu; comment pourrait-il lui manquer quelque chose, dans son opération? Son action est parfaite sous tous les rapports. La source du mal est ailleurs. Augustin nous l'indique: « Pour vous, [ô Dieu,] le mal n'est pas, et non seulement pour Vous, mais encore pour l'ensemble de votre œuvre, parce qu'en dehors

de cet univers, il n'est rien qui puisse envahir et bouleverser l'ordre que Vous avez établi » (1).

Si quelque cause particulière peut être nuisible à une créature particulière, comme le loup l'est à l'agneau, par contre, rien n'est mauvais pour l'ensemble de la création; car les maux qui surviennent concourent à l'ordre et à la beauté de l'univers. Aussi, à chaque œuvre qu'il amenait à l'existence, Dieu, est-il dit, vit qu'elle était bonne; mais, considérant l'ensemble de ses œuvres, voici qu'Il le trouva excellent (2)!

L'ordre et la beauté de l'ensemble, tel est l'unique dessein de Dieu, lorsqu'il permet que certaines créatures, une fois leur tâche achevée, disparaissent, pour faire place à d'autres. C'est accidentellement, qu'une forme particulière en détruit une autre, l'intention du Créateur portant toujours sur l'excellence de l'ensemble.

En l'an 386, alors qu'il rédigeait, dans la solitude de Cassiciacum, ses deux livres : « *De Ordine* », Augustin a saisi très nettement cette notion d'ordre universel qui nous révèle une beauté suprême (3). Une grave objection cependant se présente à son esprit, à la pensée des maux fréquents qui dérogent, semble-t-il, à cet ordre souverain; mais il reconnaît que toute la difficulté vient de notre impuissance à embrasser d'un seul regard l'ensemble des choses créées. Si nous pouvions prendre une vue d'ensemble de toutes les créatures et de leurs rapports avec la très sage Providence de Dieu, notre regard ne serait offusqué par aucun désordre. « Ce qui blesse sur un point — un homme averti s'en rend compte — blesse uniquement parce que

(1) Et tibi [Deus] omnino non est malum, non solum tibi, sed nec universae creaturae tuae; quia extra non est aliquid quod virumpat et corrumpat ordinem quem posuisti ei. (*Conf VII*. 13; P. L. 32, 743).

(2) Voyez p. e. : *Conf. XIII*, 28; P. L. 32. 864).

(3) Cf. G. LEGRAND. « *Saint Augustin au lendemain de sa conversion* »; Rev. néo-scol. 1911. p. 366-387. Et W. THIMME, *Augustins Geistliche Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner « Bekehrung »*. Berlin, 1908, p. 97-107.

l'on n'aperçoit pas le tout, avec lequel il s'harmonise de si admirable manière » (1).

Voici la comparaison dont le saint Docteur illustre son dire : « Un homme, dont la vue serait assez courte pour n'embrasser du regard sur un pavage en mosaïque que le module d'un seul carreau, accuserait l'ouvrier d'avoir ignoré la symétrie et les proportions ; incapable d'embrasser dans l'ensemble ces emblèmes qui concourent à l'unité d'un beau tableau, il prendrait pour un désordre la variété des pierres précieuses. Il n'en est pas autrement de certains hommes peu instruits. Dans l'impuissance où est leur faible esprit d'embrasser et d'envisager la liaison et l'harmonie universelles, quand ils sont blessés d'une chose, ils s'imaginent, parce qu'elle a pour eux de l'importance, que c'est un grand désordre dans l'univers » (2).

Assurément, les êtres qui se corrompent pour être remplacés par d'autres, ne sont pas parmi les plus parfaits qui, eux, ne peuvent périr, mais il est hors de doute que les meilleur et les plus grands n'enlèvent pas aux plus petits le droit d'exister. Aussi Dieu a-t-il résolu d'édifier un univers composé d'êtres de valeur supérieure, mais aussi d'êtres de qualité inférieure, qui pourtant seraient bons dans leur ordre. Et qu'on ne dise pas : Dieu n'aurait dû amener à l'existence que des êtres excellents ; ou bien : Pourquoi n'a-t-il pas augmenté le nombre des meilleures

(1) Quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto, non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum cui pars illa mirabiliter congruit. (*Ord. II*, 19, 51 ; P. L. 32. 1019).

(2) Si quis tam minute cerneret ut in vermiculato pavimento nihil ultra unius tessellae modulum acies ejus valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum, eo quod varietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni collustrarique non possent. Nihil enim aliud minus eruditis hominibus accidit, qui universam rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non valentes, si quid eos offenderit, quia sua cogitatione magnum est, magnam putant rebus inhaerere foeditatem. (*Ord. I*, 1, 2 ; P. L. 32. 979).

créatures? Dans la création des êtres les plus parfaits, répond Augustin, on ne peut procéder à l'infini; il faut toujours s'arrêter quelque part (1). En outre, Dieu a voulu qu'avec les êtres incorruptibles il y en eût aussi de corruptibles, parce qu'il lui semblait préférable de mêler des êtres de qualité inférieure à d'autres de qualité supérieure, plutôt que de se borner à créer uniquement ces derniers. « Les créatures supérieures, il est vrai, sont meilleures que les autres, mais toutes ensemble l'emportent sur les premières considérées isolément » (2).

Il a soumis la nature inférieure à la nature supérieure, comme il a assujéti le monde irrationnel à l'homme, pour qu'il servît à son utilité. Ainsi, par le flux et le reflux des choses temporelles, par les échecs et les succès des êtres corruptibles, il s'est proposé de réaliser la beauté universelle.

Les maux, en survenant, n'engendrent aucune laideur; bien mieux, ils rehaussent à merveille l'éclat de l'ensemble. Dans le cantique solennel que le monde entier adresse à son créateur, « il n'est pas la moindre dissonance; ce qu'il y a d'imparfait s'harmonise parfaitement à ce qu'il y a de meilleur » (3). Dans cet hymne, le mal est comme le silence et la pause qui accentuent la suavité d'une belle mélodie.

La terre est une magnifique peinture; le mal est comme l'ombre, qui permet de distinguer plus aisément le relief des objets touchés par l'irradiation de la lumière (4).

Une république bien gouvernée, voilà l'univers : les petits s'y effacent devant les puissants; « comme des sujets soumis vis-à-vis de leurs chefs, ainsi les éléments terrestres devant les éléments célestes » (5). Les maux, selon la position qu'ils y

(1) *Epist.* 186. VII. 22. P. L. 33, 824.

(2) *Meliora quidem superiora quam inferiora, sed meliora omnia quam sola superiora.* (*Conf.* VII. 13. 19; P. L. 32. 744).

(3) *Dissonantia usque in extremum nulla est cum deteriora melioribus concinunt.* (*Sol.* I. 1. 2. — P. L. 32. 869).

(4) *Gen. Litt. impf.* V, 25; P. L. 34, 229.

(5) *Atque ita coelestibus terrena concordent, tamquam praeclentibus subdita.* (*Nat. boni* : VIII; P. L. 42, 554).

occupent, contribuent beaucoup à son bel aspect, et aux bons citoyens qui savent habilement en tirer parti, ils assurent de précieux avantages. Nous nous étendrons plus bas sur ce point (1).

A coup sûr, si Dieu n'aime pas le mal, par contre, il aime l'ordre; aussi, Augustin affirme-t-il audacieusement : «Cet ordre et cette disposition, parce qu'ils conservent par contraste l'harmonie des choses, rendent même en quelque sorte nécessaire l'existence du mal » (2).

Le bien même n'est-il pas plus apprécié, quand on l'oppose au mal? C'est un fait établi : l'excellence d'une chose ne nous frappe guère, si nous n'en sentons profondément la valeur par l'expérience de son contraire. Seul, le malade apprécie la santé à sa juste valeur; ce n'est qu'après la guerre et les séditions, qu'on fait de la paix un éloge mérité.

Le saint Docteur applique ces considérations à l'existence de petits animaux nuisibles ou inutiles; même ceux-ci ont leur place marquée dans l'univers; puis aussi aux souffrances des animaux sans raison; encore une fois, celles-ci ont leur raison d'être.

Pour moi, dit-il, j'avoue que j'ignore pourquoi ont été créés les rats et les grenouilles, ou les mouches, ou les vermisseaux. Mais puisque tous ces êtres sont beaux à leur manière, puisqu'en eux tous on découvre de la mesure, du nombre et de l'ordre, ne faut-il en louer l'artisan qui est Dieu (3)?

(1) Entretiens cf. *Civ. Dei*. XI, 22; P. L. 41. 335.

(2) Qui ordo atque dispositio, quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam esse necesse sit (*Ord.* I. 7. 18; P. L. 32. 986). Cette expression n'est pas à prendre à la lettre; la beauté de l'univers serait complète, même sans le mal; mais si la créature libre commet le péché, il faut bien qu'un juste châtement vienne la punir. Cf. par exemple : *Lib. Arb.* III. 12. 35 : « Unde colligitur non defuturum fuisse ornatum congruentissimum infimae corporeae creaturae, etiamsi ista peccare nolisset ». Voir aussi, p. 53.

(3) *Gen Man.* I, 16. 26; P. L. 34, 185.

Tous connaissent l'admiration que ressentit Augustin, au spectacle d'un combat de coqs, frappé qu'il était par cet ensemble « en harmonie, je ne sais comment, avec les lois de la nature et, en un mot, empreint de beauté » (1). De plus, dans son livre de la *Genèse au sens littéral*, pour expliquer la raison d'être de la création d'animaux hostiles les uns aux autres, il montre qu'on loue à bon droit en eux la proportion, la symétrie, la hiérarchie; et il ajoute : « Il y a une distribution mystérieuse de beauté temporelle, dans ce changement qui les transforme les uns dans les autres » (2).

En outre, comme il l'expose au même endroit, l'homme trouve dans ces faits de salutaires avertissements : il apprend à s'appliquer autant qu'il peut au salut de son âme, comme ces animaux se dépensent pour leur bien-être matériel. Bien plus, il reçoit parfois des animaux sans raison comme un exemple de vertu; ainsi la poule, s'apitoyant sur le sort de ses poussins — ce qui lui valut d'être comparée au Sauveur lui-même — ne fait-elle pas songer à l'amour maternel?

Enfin, ces souffrances endurées par les bêtes « montrent une puissance magnifique et admirable en son genre ». Elles démontrent combien ces animaux sont avides d'unité. « La douleur est-elle autre chose que le sentiment qui résiste à la séparation ou à la corruption? » En cela aussi, il apparaît donc aux yeux des hommes que tout est fait « par cette souveraine, sublime et ineffable unité du Créateur » (3).

(1) *Naturae legibus nescio quomodo concinnum et pulchrum. (Ord. I. 8. 25; P. L. 32. 989).*

(2) *Nec sine occulta pro suo genere moderatione pulchritudinis temporalis, etiam ex alio in aliud, transeundo, mutantur. (Gen. Litt. III. 16. 25; P. L. 34, 289 sq.).*

(3) *Vim quamdam in suo genere mirabilem, laudabilemque commendat... Quid enim dolor, nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens?... ab illa summa et sublimes et ineffabili unitate creatoris. Lib. Arb. III, 23, 69; P. L. 32. 1305. Comp. Ver. Rel. 41, 77; P. L. 34. 157).*

De cette façon, le mal contribue à la beauté de l'ensemble, non à sa beauté essentielle — qui s'obtient sans lui — mais à sa beauté accidentelle; il sert à l'ordre, non par lui-même, mais en raison de son contraire, devant lequel il s'efface et dont l'éclat augmente par contraste (1).

Voilà quelle est la beauté de l'univers, « où le mal lui-même, tel qu'on le définit, trouve sa place bien marquée. Par comparaison avec lui, ce bien paraît meilleur et plus digne de nos éloges »(2).

PLOTIN fut profondément imbu de cette idée : l'univers se compose d'êtres de différents degrés. Ceux qui occupent un rang inférieur relèvent la supériorité des autres et parfont la beauté de l'ensemble. Il use de comparaisons analogues à celles d'Augustin qui, pour son système philosophique, lui a certainement emprunté plusieurs éléments. « Et nous, nous sommes comme ces critiques ignorants qui accusent un peintre de n'avoir pas mis de belles couleurs partout; tandis qu'il a mis en chaque endroit les couleurs qui convenaient. Les cités bien gouvernées ne sont pas celles qui sont composées d'égaux. C'est comme si l'on blâmait un drame, parce que tous ses personnages ne sont pas des héros et que l'un d'eux est un serviteur ou un homme grossier et mal embouché; si l'on supprime ces rôles inférieurs, il perd sa beauté, puisqu'il n'est complet qu'avec eux » (3).

(2) Comp. BONAV. I. *Sent.* D. 46. Q. 6, concl.

(2) In qua etiam id quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis. (*Enchir.* XI; P. L. 40. 236).

(3) Ἡμεῖς δέ, ὡσπερ οἱ ἄπειροι γραφικῆς τέχνης αἰτιῶνται, ὡς οὐ καλὰ τὰ χρώματα πανταχοῦ, ὁ δὲ ἄρα τὰ προσήκοντα ἀπέδωκεν ἐκάστῳ τόπῳ · καὶ αἱ πόλεις δὲ οὐκ ἐξ ἴσων ταῖς εὐνομίαις χρῶνται · ἢ εἴ τις δρᾶμα μέμφοιτο, ὅτι μὴ πάντες ἦρωες ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ οἰκέτης, καὶ τις ἄγροικος καὶ φαύλως φθειγμένος · τὸ δὲ οὐ καλόν ἐστιν, εἴ τις τοὺς χεῖρους ἐξέλοι, καὶ ἐκ τούτων συμπληρούμενον. (Trad. BRÉHIER p. 389. Paris. « Les belles lettres » 1925). *Enn.* III, L. 2, n. 11. (Ed. Didot p. 126). Il faut surtout lire, chez Plotin, dans la 3ème Ennéade, les livres 2 et 3 « *De la Providen-*

SAINT-THOMAS expose la raison profonde de ce fait : « Dieu a tout fait pour sa bonté; et cela veut dire que s'il a créé le monde, ç'a été pour que la bonté divine fût représentée dans les créatures. Or, cette divine bonté, qui en elle-même est une et simple, ne pouvait être représentée dans les choses que de manières multiples; c'est qu'en effet, les choses créées ne peuvent atteindre à la simplicité divine. Et de là vient qu'à la perfection ou au complément de l'univers sont requis divers degrés d'êtres, dont les uns occupent dans cet univers une place plus élevée, et les autres un lieu infime. C'est pour conserver dans le monde cette diversité et cette multiplicité d'êtres, que Dieu permet qu'il se produise certains maux sans lesquels de nombreux biens seraient empêchés » (1).

ce », et dans la 2ème Ennéade, le 9° livre « *Contre les Gnostiques* ». Il y expose très clairement son optimisme.

Comp. ZELLER, *Geschichte der griech. Philos.* Vol. III B. p. 598 ss. (Leipzig 1903).

FULLER, *The probleme of Evil in Plotinus.*

GRANGEORGE, *S. Augustin et le Néo-platonisme.* (Paris 1896) p. 118-9 et p. 157.

(1) Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus, propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum, et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur. (I q. 23, a. 5. ad 3, — Traduct. PÈGUES I 2. p. 376). Comp. q. 22, a. 2, ad 2, où est invoquée l'autorité d'Augustin; et q. 48, a. 2, ad 3.

CHAPITRE TROISIÈME

POURQUOI DIEU NOUS A DOUÉS DU LIBRE ARBITRE.

De la considération du mal physique, venons-en à parler du mal moral qui, lui, vient non de la nature mais de la volonté de l'homme.

En vérité, la notion du péché impliquant le libre arbitre, sans celui-ci, le péché ne se comprend pas. Augustin défend maintes fois ce principe contre les Manichéens.

Quant à nous, notre dessein, nous l'avons signalé au début, n'est pas tant de prouver le libre arbitre que de le supposer admis par le saint Docteur, non seulement dans la première période de son activité, mais aussi en pleine controverse avec les Pélagiens.

I.

Que dit-il, en effet, de L'EXISTENCE du libre arbitre?

Son livre « *De duabus animabus* » développe longuement l'argument de sens commun : omettre d'accomplir l'impossible n'entraîne ni blâme ni châtement. Nul n'a besoin d'avoir pâli sur les grimoires, pour le savoir. Cette constatation « n'est-elle pas le refrain des pâtres dans les montagnes, des poètes au théâtre, des ignorants dans leurs cercles, des savants dans les bibliothèques, des maîtres dans leurs écoles, des évêques dans

les lieux saints et du genre humain tout entier dans l'univers » (1)?

Sans volonté libre, la faute est impossible; c'est, sans conteste, le thème capital du «*De libero Arbitrio*», commencé par Augustin, en 388, lors de son séjour à Rome, et terminé en Afrique, avant 395. On y trouve des propositions telles que les suivantes : « Retenez au moins cette courte réflexion : quelle que puisse être la cause agissant sur la volonté, si l'on ne peut lui résister, il n'y a pas de péché à y céder; si on le peut, qu'on lui résiste. et l'on sera de même irréprochable. Mais peut-être vous surprend-elle à l'improviste? Alors, prenez garde de n'être pas surpris. Et si la surprise est si grande que vous ne puissiez absolument y échapper? S'il en est ainsi, il n'y a point de péché. Car enfin, qui pèche, en un acte dont il ne peut absolument se garder » (2)?

Cette doctrine, en 426, dans le livre premier des *Rétractations* (3), il la cite pour l'approuver, sans vouloir, pour la cause, nier la nécessité de la grâce pour poser un acte bon, comme il le note (4) contre les Pélagiens. Ces hérétiques ne peuvent donc invoquer le «*De Libero Arbitrio* » en leur faveur.

Son enseignement n'a pas le moins du monde changé, quand, en 420, il écrit cette proposition bien connue : « Mais le libre arbitre est si peu détruit dans l'homme pécheur, que c'est par

(1) Nonne ista cantant et in montibus pastores, et in theatris poetae, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis, et magistri in scholis, et antistes in sacratis locis, et in orbe terrarum genus humanum? (*De 2 Anim.* X et XI, .15; P. L. 42, 103-105. — Ce livre est écrit en 391). Cf. *Ver. Rel.* 14, 27; P. L. 34, 133.

(2) Hoc brevissimum tene : quaecumque ista causa est voluntatis, si non potest ei resisi, sine peccato ei ceditur : si autem potest, non ei cedatur et non peccabitur. An forte fallit incautum? Ergo caveat ne fallatur. An tanta fallacia est ut cavere omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest? (*De lib. Arb.* III, c. 18, n. 50; P. L. 32, 1295).

(3) *Retr.* I, 9, 5; P. L. 32, 597.

(4) *ib.* I, 9. 2; P. L. 32, 595.

lui qui pèchent tous ceux surtout qui pèchent avec délectation et par amour pour le péché » (1).

De même en l'an 427, écrivant aux moines d'Adrumet, il débute, en tirant des Ecritures une lumineuse démonstration du libre arbitre, dont l'absence rendrait inutiles les préceptes que Dieu nous a donnés (2).

Ces indications suffisent ici. Pour plus de renseignements, on peut recourir à PETAU, dans « *De Opere sex Dierum* », livre troisième, où il fait une critique abondante et magistrale du texte de saint Augustin (3). Le libre arbitre existe donc; il nous reste à prouver, toujours d'après saint Augustin, qu'il est bon, bien que l'homme en puisse abuser pour pécher.

(1) *Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non perit, ut per illud peccent, maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati.* (C. 2 *Epist. Pelag.* I, 2, 5; P. L. 44, 552).

(2) *Grat. Lib. Arb.* 1 et 2; P. L. 44, 881-884.

(3) Voir aussi les autres livres du même ouvrage et *De Tridentini Concilii interpretatione et S. Augustini doctrina*, surtout les premiers chapitres.

PORTALIÉ dans D. T. C. art. *Augustin*, I. col. 2404 ss.

BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris 1921, p. 139 ss.

MAUSBACH, *Die Ethik des Hl. Augustinus*, (Freiburg i. B. 1909) Vol. 2, p. 25 ss., p. 257 ss.

K. KOLB, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin*, Freiburg i. B. 1908, p. 39 et 46.

R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. — II. *Die Dogmenbildung in der alten Kirche*. 3^e ed. Erlangen - Leipzig, 1923, p. 513 et 536-540.

LOOFS dans *Realenc. f. Prot. Theol.* II. p. 279. art. *Augustinus*.

MANCINI, *La Psicologia di S. Agostino e i suoi elementi neo-platonici*, Napoli, 1919, p. 261-283, prétend que la nécessité de la grâce détruit le libre arbitre, et que S. Augustin ne s'est jamais défait de la conception dualiste des Manichéens. Comme lui, plusieurs auteurs protestants, d'ailleurs assez superficiels, de même que NOURRISSON, (*La Philosophie de S. Augustin*, Paris 1865, vol. II, p. 370 suiv. et p. 396) découvrent une contradiction flagrante et continuelle dans les affirmations de S. Augustin à propos du libre arbitre et de la nécessité de la grâce. Mais ne faudrait-il pas du moins chercher une solution dans

II.

A ce libre arbitre, dont le saint Docteur admet l'existence, quelle NATURE attribue-t-il?

Dès l'abord, il faut bien remarquer que la *peccabilité n'est pas essentiellement requise à la notion de liberté*. Sans quoi, il faudrait refuser à Dieu toute liberté, il faudrait la refuser aux saints qui jouissent de la vision de Dieu et à nous-mêmes, dès qu'il s'agit de notre propre béatitude. Pas plus qu'il ne peut se nier lui-même, Dieu ne peut manquer à la justice et à la bonté, qui se confondent avec son propre être divin. Au ciel, les bienheureux, contemplant face à face le bien suprême, ne peuvent lui préférer aucun de ces biens particuliers qui entrent parfois en conflit avec lui. Et nous-mêmes, nous sommes poussés à rechercher inlassablement, jusque dans le moindre des actes de notre volonté, ce bonheur qui est notre fin; et cependant, nous avons conscience que dans cette recherche nous ne sommes pas violentés, que nul ne contraint notre volonté à agir contre son gré.

Une chose reste vraie, et saint Augustin se plaît à le prouver: pour impuissants que nous sommes à nous écarter, soit de l'amour du bien suprême, soit de la recherche du bonheur, nos actes n'en sont pas moins parfaitement volontaires. Nous dirons plus : loin d'avoir une liberté affaiblie, dans le choix des moyens de parvenir au bien suprême et au véritable bonheur,

ce que dit notre docteur et ne pas affirmer, dès l'abord, tout accord impossible? Lui-même, en effet, a cru résoudre l'antinomie, si pas complètement, du moins d'une manière qu'il croyait raisonnable. La première chose à faire, c'est d'établir le plus fidèlement possible le fond de cette pensée pénétrante. — D'autres auteurs suppriment tout simplement le libre arbitre dans la pensée augustiniennne.

Cf. JANSENIUS, *Augustinus, De statu naturae lapsae*. lib. 3 et 4; *De gratia Christi*, lib. 6 et 7. (Lovanii 1640).

nous jouissons d'une liberté d'autant plus grande qu'elle se trouve plus dégagée des entraves dont l'embarrasse la défectivité.

Il ne s'ensuit pas pourtant que, seule, la coaction s'oppose à la liberté; on doit citer encore ce que les scolastiques dénomment une nécessité intérieure précédant l'acte et prenant son point de départ dans l'agent lui-même. Celle-ci aussi détruit la libre détermination de la volonté (1).

Voici comment saint Augustin s'adresse à Julien le Pélagien, qui soutenait que le mal, autant que le bien, provient de la liberté : « Tu attribues à la nature du libre arbitre ce double pouvoir de l'homme, de pécher ou de ne pas pécher, et c'est en cela que tu crois l'homme fait à l'image de Dieu, lorsque Dieu lui-même n'a pas ce double pouvoir!... Mais ce libre arbitre est au suprême degré en Dieu, qui est inaccessible en tout point au péché » (2).

S'il est vrai de penser, avec Julien, que la liberté consiste uniquement dans le pouvoir de faire le mal ou le bien avec une facilité égale, alors il faudra dire : « Dieu n'a pas la liberté, puisqu'il ne peut pécher. Si nous cherchons dans l'homme ce libre arbitre originel et inamissible, c'est ce désir du bonheur

(1) Les Réformateurs, au XVI^e siècle, les Jansénistes, au XVII^e, ont soutenu que saint Augustin entend par liberté la seule absence de coaction. Voir, contre les Protestants : BELLARMINUS, dans *Controv. de Gratia et Lib. Arb.*, livre 3 (surtout ch. 6) et livre 4 (surtout chap. 12). Voir contre Jansénius : PÉTAU, aux endroits cités p. 31. — DESCHAMPS, *De Haeresi janseniana*; les Disp. 4 et 5 de chaque livre démontrent que la nécessité et l'ignorance invincible excusent du péché. — THOMASSIN, *De Deo*, livre 10, ch. 76.

Cf. S. THOMAS, I. q. 82, a. 1.

(2) Hoc putas ad naturam liberi arbitrii pertinere ut possit utrumque, et peccare sc. et non peccare, et in hoc existimas hominem factum ad imaginem Dei, cum Deus ipse non possit utrumque... sed in ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest. (*Op. impf. c. Jul. V, 38; P. L. 45, 1474*).

qui est chez tous, même chez les hommes qui ne veulent pas des moyens qui conduisent au bonheur » (1).

Mais Augustin ne s'explique pas bien clairement sur *la notion essentielle de la liberté*. Même, il faut l'avouer, son exposé sur la volonté prête quelque peu à confusion. Le docteur ne semble pas y avoir atteint ce degré de perfection que nous dénote sa doctrine sur l'intelligence.

Il n'est pas rare de rencontrer dans ses écrits une double acception du mot « liberté » et il n'est pas toujours aisé de distinguer à première vue s'il s'agit d'un sens ou de l'autre.

La première sorte de liberté est la *liberté d'indifférence*, qui nous permet de choisir à notre guise un acte quelconque aussi bien que son opposé. Elle exclut évidemment toute détermination préalable à préférer l'un des deux contraires. C'est la signification courante que nous attachons au terme « liberté ».

Par la seconde, il entend plutôt cette sorte d'*aisance dans l'action*, cette liberté d'agir dont on jouit quand on est affranchi de ces attaches, fruits du péché, qui mettent en quelque sorte une entrave à notre volonté de faire le bien. Par elle, nous agissons avec facilité dans l'observation des préceptes divins. On ne peut mieux l'opposer qu'à l'esclavage du pécheur, qui voudrait vivre selon la justice, mais qui s'en trouve empêché, presque malgré lui, par une propension enracinée au vice (2).

Ces deux sortes de liberté ne peuvent s'identifier : quoi de plus opposé en effet à l'esclavage que nous venons de décrire, que cette détermination étroite au seul amour de Dieu et à sa recherche en toutes choses ?

(1) Non habet libertatem Deus, in quo peccandi possibilitas non est. 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. impf. c. Jul. VI, 11; P. L. 45, 1521*).

(2) On peut se demander si ces idées de liberté, liberté de naissance, esclavage, affranchissement, ne relèvent pas des conceptions juridiques et des conditions sociales de l'époque.

S'agit-il de *la première liberté*, celle de *contrariété*, il est certain que nous sommes libres : notre conscience nous l'atteste hautement. Il est assurément en notre pouvoir d'enrayer le mouvement de notre volonté vers le bien terrestre et trompeur, tandis qu'une pierre descend d'un mouvement naturel et irrésistible vers la terre. Nous sommes libres, la pierre ne l'est pas. Qui accuserait la pierre de péché serait, sans aucun doute, taxé de démente (1). Aussi est-ce librement, de plein gré, que nous posons nos actes, et il nous est loisible de choisir entre plusieurs le moyen qui nous conduira à nos fins.

Voici comment la liberté se trouve décrite dans le livre *Des deux âmes* : « La volonté est un mouvement de l'âme exempt de toute contrainte, ayant pour but soit de ne point perdre, soit d'acquérir quelque chose » (2).

Notez, en passant, que le saint Docteur, par le terme de volonté (consciente de son action), désigne ici la liberté (3).

De nombreux moyens opposés entre eux se présentent à l'homme désireux d'arriver à sa destinée. Il a le choix, il peut opter pour un quelconque d'entre eux. Mais l'intuition complète de sa vraie fin dernière manque à l'homme, il reste encore si aveugle à son sujet, il saisit si mal la valeur des moyens dont il fait usage, qu'on le verra souvent faire fausse route et s'écarter du but qu'il devait atteindre.

Cette latitude de défaillir ne constitue aucunement l'essence

(1) *Libr. Arb.* III, 1, 2 ; P. L. 32, 1271.

(2) *Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum.* (*De 2 Anim.* 10, 14 ; P. L. 42, 104 — Cf. *Retract.* I, 15, 3 ; P. L. 32, 609).

(3) Cf. J. MARTIN. *S. Augustin* (dans le collect. *Les grands Philosophes*) Paris 1923. p. 175 ss. Voir par ex. *Enchir.* 32 (P. L. 40, 247 ss.).

S. THOMAS admet que le libre arbitre est la volonté même ; mais il préfère cependant appeler *volonté* la puissance appétitive de la fin, et réserver le terme « *libre arbitre* » pour la faculté de choisir entre différents moyens. (I, q. 83, a. 4. — *Ila Ilae*, q. 24, a. 1, ad 3.)

de la liberté, mais on la rencontre accidentellement unie à cette liberté imparfaite qui est celle de l'homme sur la terre (1).

C'est dans ce sens que le saint Docteur entend la liberté de contrariété, et il ne cesse de maintenir jusqu'à la fin son sentiment à ce sujet, comme nous l'avons vu au début du chapitre. Mais de cette considération, il passe peu à peu et sans qu'il y paraisse à la considération d'un *autre genre de liberté* qui est plutôt un *affranchissement*, l'affranchissement de ces entraves qui embarrassent le libre et facile exercice de la liberté fondamentale.

Car notre liberté d'option est présentement imparfaite et souvent défaillante. On peut toutefois, jusqu'à un certain point, la perfectionner même ici-bas et la rapprocher de cette autre liberté qui exclut tout esclavage. Celle-ci sera le fruit d'un fidèle accomplissement des commandements divins. Notre fidélité nous rapprochera de notre fin dernière et nous acquerra cette sainte liberté des enfants de Dieu, qui consiste à ne pas se laisser asservir au péché, mais à trouver ses délices dans l'accomplissement du devoir.

Dans le *Traité exégétique sur S. Jean*, (2) on peut trouver de cette liberté une belle description, là où il s'agit de commenter le verset : « Si le Fils vous affranchit, vous serez vraiment libres » (3). Cette liberté surnaturelle naît, en effet, à l'heure où, nos péchés remis, nous cessons de nous complaire aux fautes graves, malgré la passion qui regimbe en nous, luttant pour nous soumettre à nouveau à la domination du péché. Aussi la liberté qui est propre aux justifiés n'est-elle point encore parfaite; et l'on peut dire d'elle avec vérité : « Le commencement de la liberté, c'est d'être dépouillé de tout crime » (4).

(1) Cf. S. THOMAS, q. I. 62, a. 8, ad 3. — IIa IIae, q. 88, a. 4, ad 1.

BONAVENTURA, II *Sent.* D. 7, a. 2, q. 1, ad 1.

(2) *Tractatus* 41 in *Joh.* 7-13; P. L. 35, 1700.

(3) *Joh.* 8, 36.

(4) *Prima libertas est carere criminibus* (*Tractatus* 41 in *Joh.* 9; P. L. 35, 1700).

Pourtant, grâce aux victoires successives qu'avec l'aide de Dieu on remporte sur les tentations, cette liberté croît peu à peu et se purifie : « Tous ont le plus grand intérêt à servir Dieu qui nous délivre de toutes les embûches, et dans le plaisir qu'on éprouve à son service consiste la seule et parfaite liberté » (1).

Mais, *par le péché*, cette précieuse aisance à bien agir *essuie un singulier dommage* et l'homme devient l'esclave de la corruption. Car, d'après le mot de S. Pierre, « on est esclave de ceux par qui on s'est laissé vaincre » (2).

C'est qu'en effet la volonté incline à répéter les péchés dont elle s'est une fois délectée. Puis les immunités que lui attribuait son affranchissement et qui refrénaient sa propension au mal, se relâchent peu à peu, et cette volonté, on pourra la dire en quelque sorte honteusement libérée, ayant désormais perdu ses entraves contre le mal. « Quelle peut être la liberté d'un homme esclave du péché, sinon une liberté dans laquelle il se plaît à faire le mal?... C'est ainsi qu'on acquiert la triste liberté de pécher, quand on s'est fait l'esclave du péché » (3).

Or, tous les hommes se trouvaient dans cette condition malheureuse par suite de la faute originelle. Alors, le Christ vint, qui nous délivra de cet esclavage du mal et nous rendit ainsi de pouvoir encore nous mettre au service de la Justice et du Bien. « Voilà la véritable liberté : trouver sa joie à faire le bien.

(1) Nam ille ab omnibus liberat, cui servire omnibus utilissimum est, et in cuius servitio placere perfecta et sola libertas est. (*Quant. An.* 34, 78; P. L. 32, 1078).

Cf. *Mus.* VI, 5, 14; P. L. 32, 1170 : « Sic cognoscit solum Deum esse Dominum suum, cui uni summa libertate servitur. » — *Civ. Dei* XIV, 11; P. L. 41, 418 : « Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. » — *Perf. Just. Hom.* 4, 9; P. L. 44, 297 : « Ipsa enim sanitas est vera libertas. » — *Op. impf. c. Jul.* III, 120; P. L. 45, 1298. etc...

(2) 2 *Petr.* 2, 19.

(3) Qualis, quaeso, potest servi addicti esse libertas, nisi quando eum peccare delectat?... Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. (*Enchir.* 30; P. L. 40, 247).

Voilà la vraie servitude : se soumettre aux préceptes du Seigneur » (1).

C'est pourquoi nous trouverons, sous la plume d'Augustin, cette libre volonté dénommée par notre Docteur « *délivrée* » affranchie, affranchie du péché. Ceux donc, dit-il, qui ne sont pas prédestinés, sont damnés, soit qu'ils ne se dépouillèrent pas du péché originel, soit que, « par leur libre arbitre, ils ont ajouté péchés sur péchés à celui de leur origine; par leur libre arbitre, dis-je, qui est libre, mais non délivré, libre du côté de la justice, mais esclave du péché » (2).

Cet affranchissement ne sera total qu'au ciel.

S'il fait bon usage de sa liberté, celle de contrariété, qui sur terre reste défectible et peut dévier vers le mal, *l'homme méritera d'obtenir cette liberté suprême*, cet affranchissement total dont on jouit pleinement au ciel et dont on ne sera plus dépossédé.

A son tour, cette liberté d'affranchissement raffermira la liberté de contrariété, malgré l'impossibilité de mal faire, ou disons mieux, précisément parce que toute possibilité de pécher sera alors écartée : « Dans la suite, il ne pourra plus vouloir le mal, sans être cependant pour cela privé de son libre arbitre. Au contraire, sa volonté sera d'autant plus libre, qu'elle ne pourra plus être esclave du péché » (3).

L'homme sera fixé dans le bien, sa volonté adhérera à Dieu d'inamovible façon; le péché lui sera impossible, comme il

(1) Ipsa est vera libertas propter recti facti laetitiam, simul et pia servitus, propter praecepti obcedientiam. (*Enchir.* 30; P. L. 40, 247) — Cf. *Rom.* 6, 18 et 22.

(2) ... aut per liberum arbitrium alia insuper addiderunt, arbitrium inquam liberum, sed non liberatum, liberum justitiae, peccati autem servum. (*Corr. Grat.* 13, 42; P. L. 44, 942).

Cf. RICKABY, *Remarks on Augustinianism*, dans *The Month*, 1921, p. 227.

(3) Postea vero sic erit ut male velle non possit, nec ideo carebit libero arbitrio : multo enim liberius erit arbitrium quod omnino non poterit servire peccato. (*Enchir.* 105; P. L. 40, 281).

l'est à Dieu même. Aussi, cette indéfectibilité qui, loin d'affaiblir la liberté, la raffermir au contraire, saint Augustin l'appelle « bienheureuse et béatifique ». « Crois-tu louer Dieu, dit-il en s'adressant à Julien d'Eclane, crois-tu louer Dieu en lui déniaut la liberté? ou plutôt, ne dois-tu pas comprendre qu'il y a une heureuse nécessité qui empêche Dieu d'être injuste? » (1).

Et plus loin, il conclut, en disant : « Elle est vraiment bienheureuse cette nécessité, en vertu de laquelle il est nécessaire de vivre heureusement, nécessaire de ne pas mourir dans cet état de bonheur, nécessaire de ne pas changer à son détriment. Cette nécessité, si toutefois il faut l'appeler nécessité, n'est pas pour les saints anges un poids qui les accable, mais un bonheur dont ils jouissent. Pour nous, c'est un bien qui viendra; nous ne le possédons pas encore » (2).

III.

Mais tant qu'il vit sur terre, l'homme peut pécher. COMMENT EXPLIQUER CETTE DÉFECTIBILITÉ? Quelle raison métaphysique justifiera cette peccabilité funeste?

En tout premier lieu, il est manifeste que *le péché est une défaillance*, un manque d'être. L'Être suprême est incapable de défailir; voilà pourquoi Dieu, cependant tout-puissant, ne peut pécher, parce que le pouvoir de pécher n'est pas un pouvoir, mais une défaillance qui n'a aucun trait à la puissance (3).

Par contre, celui qui détient son être d'un autre, qui seul

(1) *Siccine Deum laudas ut ei auferas libertatem; an potius intelligere debes esse quandam beatam necessitatem, qua Deus injustus non potest esse? (Op. impf. c. Jul. I, 100; P. L. 45, 1116).*

(2) *Beatissima est ista omnino necessitas, qua necesse est feliciter vivere, et in eadem vita necesse est non mori, necesse est in deterius non mutari. Hac necessitate, si necessitas ipsa dicenda est, non premuntur sancti angeli sed fruuntur; nobis autem est futura, non praesens. (Op. impf. c. Jul. I, 103; P. L. 45, 1118)*

(3) Cf. BONAV. I *Sent.* D. 45. a. 1. q. 2.

peut pleinement le justifier, celui-là de son propre fond peut défaillir. C'est du néant qu'il a été amené à l'être, et s'il n'a pas en lui-même de quoi légitimer son existence, sa nature suffit cependant pleinement à expliquer la possibilité d'une défaillance. D'elle-même, en effet, cette nature ne peut ni réclamer l'existence première ni exiger le complément d'un acte ultérieur. Il peut donc se faire — on le comprend aisément — que, dans cet acte fécond, elle n'arrive pas au degré de perfection voulu. Non pas que cette déficience soit nécessaire, mais elle reste toujours possible; cela ressort de la condition essentielle de l'être créé. S'il lui est impossible d'aller au delà de ses forces, par contre, il lui est loisible de rester en deçà.

C'est pourquoi, au dire même du saint Docteur, le mal n'a pas de cause efficiente, il naît au contraire d'une défaillance : « Il est donc inutile de chercher la cause efficiente de la mauvaise volonté; car cette cause n'est pas efficiente, mais déficiente; cette volonté n'est pas une production, mais une défaillance » (1).

On comprend par là pourquoi le péché de la créature ne doit ni ne peut être ramené au Créateur. En péchant, l'homme se détourne de Dieu, l'être suprême, pour se tourner vers le néant. « Ce mouvement d'aversion, que nous disons être un péché, étant un mouvement défectueux, et toute défectuosité venant du néant, voyez à quoi il se rattache et reconnaissez sans hésiter que ce n'est pas à Dieu. Cependant, comme cette défectuosité est volontaire, elle est par là même en notre puissance » (2).

(1) Nemo igitur quaerat causam efficientem malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio. (*Civ. Dei* XII, 7)

Cette façon de voir est très clairement exposée : *ibid.* du ch. 6 au ch. 9; P. L. 41, 353 ss.

(2) Motus ergo ille aversionis quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat et ad Deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus, quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate. (*Lib. Arb.* II, 20; P. L. 32, 1270)

De la sorte, on ne doit pas prendre en considération la seule défaillance, mais aussi *la volontariété de l'acte peccamineux*. Cette origine volontaire est un de ses éléments constitutifs. En d'autres termes, pour qu'un péché soit imputable, il est requis qu'un agent doué de raison ait par le moyen de sa volonté fait choix d'un acte défectueux.

Maintes et maintes fois, Augustin reprend contre Julien son explication, non de la nécessité, mais de la possibilité du mal (1). Quand Julien lui objecte que bien d'autres choses encore sont faites de rien et ne peuvent cependant commettre aucune faute, il oublie que seul l'être doué de raison est capable de pécher. « Je le répète, répond Augustin, tout ce qui peut pécher a été fait de rien, mais je ne dis pas que tout ce qui a été fait de rien peut pécher... Voici ce que je dis : si la nature, créée raisonnable, a pu pécher, c'est qu'elle a été faite de rien » (2).

Qu'une créature raisonnable pose volontairement un acte en désaccord avec une règle imposée de l'extérieur, voilà ce que requiert la notion du péché.

Cela fait de nouveau entendre pourquoi Dieu ne peut pécher ; de personne il ne reçoit de loi à ses actes, il est à lui-même sa seule loi et partant, si comme d'aucuns le veulent, notre âme appartenait à la substance même de l'Être suprême, elle ne pourrait pécher, pas plus que Dieu. Mais loin d'être une part de la substance divine, l'âme humaine est l'œuvre de cette substance, et il y a un abîme entre la bonté de cette créature et l'excellence de son créateur.

Concluons, en disant avec Augustin : « Le mal vient de la libre volonté de la nature raisonnable, œuvre excellente du souverain bien, mais inférieure en bonté à la bonté de son créateur ; cette œuvre est non pas de sa nature, mais son ouvrage ; et ainsi

(1) Voir entre autres : *Opus impf. c. Jul.* V, 38 ss ; P. L. 45, 1473 ss.

(2) *Iterum ego dico, omne quod peccare potest ex nihilo factum est ; omne ergo quod ex nihilo factum est potest peccare, non dico... Hoc ego dico : naturam quae rationalis creata est propterea peccare potuisse, quia ex nihilo facta est. (ibid. 39, col. 1475)*

elle a le pouvoir de pécher, sans y être contrainte. Elle n'aurait pas ce pouvoir, si elle était de la nature de Dieu, qui ne peut ni ne veut commettre le péché » (1).

IV.

C'EST POUR NOTRE BIEN QUE LE LIBRE ARBITRE NOUS A ÉTÉ CONCÉDÉ.

Evidemment, tant qu'il est ici-bas, l'homme, du fait de sa liberté, peut se détourner de Dieu vers les créatures et se constituer ainsi pécheur. Il jouit donc, non seulement de la liberté de déterminer son choix, mais aussi de celle de défaillir. De là se lève une importante question : Dieu a-t-il eu raison de nous concéder cette liberté de nature imparfaite? Augustin s'occupe à la résoudre, à travers tout son deuxième livre *du Libre Arbitre*.

Au reste, dans le chapitre I, n° 3, il avait déjà été suggéré une solution : L'homme, dit-il, est constitué de telle façon « qu'il ne peut agir avec droiture, sans le vouloir ». Voilà pourquoi « il a dû avoir une volonté libre, sans laquelle il ne pourrait agir ainsi ». Si Dieu a voulu établir la nature humaine de telle sorte, c'est *pour que l'homme, par un bon usage de son libre arbitre, méritât sa récompense*. Où siège le mérite d'une bonne action, si ce n'est pas librement que l'homme l'a posée? Aussi, le Docteur conclut-il : « Si l'homme ne jouit pas d'une volonté libre, ce n'est pas seulement la peine qui est injuste,

(1) Respondemus... malum ortum esse ex libera voluntate naturae rationalis quae bene a bono condita est; sed bonitas ejus non est aequalis bonitati conditoris ejus, quoniam non natura sed opus ejus est; ideoque habuit peccandi possibilitatem, non tamen necessitatem. Nec possibilitatem autem haberet si Dei natura esset, qui peccare non vult posse nec potest velle. (*ib.* VI, 5; col. 1509).

Cf. S. THOMAS, I. q. 63. a. 1. c.

mais la récompense elle-même » (1). Joignons à cette maxime cette autre proposition similaire : « Ni le bien ni le mal ne peut être imputé justement à celui qui n'a pas agi par sa propre volonté. Donc le bien et le mal dépendent du libre arbitre de la volonté » (2).

L'homme se trouve placé en présence d'un libre choix, et cela précisément dans ce but, qu'ayant opté pour l'accomplissement du devoir, il puisse en toute équité recevoir sa récompense. Si ce mouvement qui emporte notre volonté « n'était pas volontaire et placé sous notre dépendance, devrait-on louer ou blâmer un homme, selon qu'il tournerait vers le bien ou vers le mal, ce que je pourrais appeler « le pivot » de sa volonté? » (3).

Néanmoins, Evodius, l'interlocuteur d'Augustin, objecte aussitôt, au chapitre II du deuxième livre : Si c'est pour bien faire, dit-il en substance, que nous sommes doués de volonté libre, celle-ci ne devrait pas pouvoir dévier vers le mal... Considérez la loi, notre règle, notre ligne de conduite : non seulement, elle est bonne, mais elle l'est si excellemment, qu'à personne il n'est possible d'en abuser pour mal vivre. Ainsi en est-il de la liberté; personne n'en devrait pouvoir abuser pour pécher.

(1) Si enim homo aliquod bonum est, et non posset nisi cum vellet recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset..... Ac per hoc et poena iniusta esset et praemium, si homo voluntatem non haberet liberam. (*Lib. Arb.* II, 1, 3; P. L. 32, 1241.).

(2) Nec peccatum autem nec recte factum imputari cuiquam juste potest, qui nihil fecerit propria voluntate. Est igitur et peccatum et recte factum in libero voluntatis arbitrio. (*Div. Quaest.* XXIV; P. L. 40, 17).

(3) Motus autem quo huc aut illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius atque in nostra positus potestate, neque laudandus cum ad superiora, neque culpandus homo esset cum ad inferiora detorquet quasi quemdam cardinem voluntatis. (*Lib. Arb.* III, 1, 3; P. L. 32, 1272) — Cf. ces paroles de saint AMBROISE : Non consistente autem peccato, non solum malitia sed etiam virtus fortasse non esset, quae nisi aliqua malitiae fuissent semina, vel subsistere vel eminere non posset. (*Parad.* VIII, 39; P. L. 14, 292).

Afin de donner une réponse bien complète, Augustin démontre, au cours de plusieurs chapitres, que tous les biens, du moindre au plus grand, doivent être rapportés à Dieu. En fin de compte, il établit qu'on ne doit ranger la liberté ni parmi les plus élevés des dons de Dieu ni parmi les moindres, mais bien lui assigner *une place intermédiaire* entre les uns et les autres (1). Et, en effet, les biens du corps, par exemple, sont certes de moindre importance que la justice ou l'innocence qui occupent à juste titre la meilleure place, personne n'en pouvant user pour pécher. Mais n'allons pas, pour la cause, dédaigner le libre arbitre; si l'on en peut parfois abuser, sans lui, souvenons-nous-en, il ne serait pas possible de vivre honnêtement.

Notons-le, de certains biens corporels accordés par la générosité divine, des hommes dépravés se servent pour les pires crimes. On ne dit pourtant pas : Dieu n'aurait pas dû nous accorder ces biens; on loue Dieu, au contraire, de son insigne bonté. « Voyez-le, en effet, quel bien notable manquerait à un corps s'il n'avait pas de mains, et cependant, on abuse des mains quand on s'en sert pour commettre des actions cruelles ou honteuses... Avec les yeux, nous voyons cette belle lumière et nous distinguons les formes des êtres matériels... ...cependant, la plupart des hommes n'abusent-ils pas souvent des yeux pour des actions honteuses et ne les forcent-ils pas à servir leurs passions?... Vous approuvez ces biens dans le corps et, sans faire attention à ceux qui en abusent, vous louez celui qui nous les a donnés » (2).

On ne doit pas parler différemment de la volonté libre, même si plusieurs en abusent. Mieux que cela, l'argument proposé

(1) *Lib. Arb.* II, ch. 18; P. L. 32, 1266.

(2) *Vides enim quantum bonum desit corpori cui desunt manus, et tamen manibus male utitur, qui eis operatur vel saevia vel turpia... Oculis hanc lucem videmus, formasque internoscimus corporum..... oculis tamen plerique pleraque agunt turpiter et eos militare cogunt libidini..... Ista probas in corpore, et non intuens eos qui male his utuntur, laudas illum qui haec dedit bona. (O. c. ch. 18, n°48).*

vaut pour elle, à plus forte raison : cette volonté, sans laquelle l'homme dans son état présent ne pourrait vivre honnêtement, surpasse n'importe quel autre bien temporel, l'œil, par exemple, dont la perte ne détourne pas d'une vie honnête (1). C'est ce qui range notre liberté parmi les bienfaits d'ordre intermédiaire dont le Créateur nous a dotés.

Dieu aurait pu, c'est certain, nous créer d'autre manière ; le pouvoir de faire l'homme incapable de pécher ne lui faisait pas défaut ; « mais il préféra le créer tel, qu'il pût à sa volonté pécher ou ne pas pécher, lui défendant l'un, lui commandant l'autre, afin que s'abstenir du péché fût pour l'homme un premier bien qui lui méritât ensuite la juste récompense de ne plus pouvoir pécher » (2).

Si donc quelqu'un envie l'homme auquel le péché est impossible, qu'il lève les yeux au ciel, où les bienheureux sont fixés dans un bien éternel, et qu'il se dise avec confiance : Voilà ce qui est réservé à tous ceux qui auront usé avec droiture de leur libre arbitre.

Certes, notre degré d'excellence n'atteint pas celui des bienheureux ; mais, d'autre part, nous serions bien moins favorisés encore, si c'était par nécessité et non par volonté libre que nous servions Dieu. « Pour l'homme, il est préférable d'être bon par la volonté, plutôt que par la nécessité » (3) ; et encore : « L'homme ne serait pas parfait, s'il obéissait aux commandements de Dieu par force et par nécessité, et non par sa libre décision (4).

Insensés et bornés que nous sommes, oserons-nous si légèrement blâmer la bienveillance divine ?

(1) *ib.* col. 1267.

(2) Sed maluit eum talem facere cui adiaceret peccare si vellet, non peccare si nollet, hoc prohibens, illud praecipiens, ut prius esset illi bonum meritum non peccare, et postea justum praemium non posse peccare. (*Contin.* VI, 16 ; P. L. 40, 359)

(3) Melior autem homo est qui voluntate quam qui necessitate bonus est. (*Div. Quaest.* II ; P. L. 40, 11)

(4) Non enim esset optimus, si Dei praeceptis necessitate non voluntate serviret. (*De Agone Christ.* X ; P. L. 40, 296).

V.

Notre esprit pourtant n'est point encore entièrement satisfait ; il voit bien qu'il faut admettre l'utilité de la liberté vue en elle-même ; néanmoins il interroge encore : A QUOI POURRAIT SERVIR LA FAUTE QUI EN DÉCOULE SI SOUVENT ? Pourquoi le Dieu tout-puissant n'empêche-t-il pas cette triste défaillance de l'homme ? En d'autres termes : Ce n'est pas assez de justifier notre liberté de choisir nos actes, il faut encore expliquer les maux qui peuvent en dériver.

Avant d'ouvrir ses recherches, Augustin établit sous forme de *principe inébranlable* la maxime suivante : « Dieu..., souverainement puissant et souverainement bon, ne souffrirait rien de mauvais dans ses œuvres, s'il n'était assez bon et assez puissant pour tirer le bien du mal lui-même » (1).

A différentes reprises, il revient sur ce principe et le développe, affirmant sans cesse que s'il ne pouvait tirer le bien du mal, le Créateur serait, semble-t-il, et moins bon et moins puissant. D'autre part, c'est une marque de suprême puissance et de suprême bonté que de faire sortir le bien du mal, la sainteté de la dépravation, la beauté de la difformité (2).

Dieu, en créant les anges, puis l'homme, leur laissa la libre disposition d'eux-mêmes. Il savait parfaitement qu'ils ne persévéraient pas, qu'ils délaisseraient leur créateur pour se tourner vers les plus basses créatures. Qu'a-t-il fait ? Leur a-t-il peut-être retiré ce pouvoir dont ils pouvaient se servir pour s'abaisser ainsi ? Nullement. Il a permis leur faute et, après elle, leur ruine ;

(1) Neque enim Deus omnipotens... cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo. (*Enchir.* XI ; P. L. 40, 236)

(2) Voir : *Op. impf. C. Jul.* V, 60 ; P. L. 45, 1495. Voir aussi dans l'*Enchir.* le passage cité et : C. 27 (col. 245), C. 96 (col. 276) et C. 100 (col. 279).

mais il savait aussi « comment il les rendrait utiles aux justes et comment il ornerait par de semblables antithèses le poème admirable de l'ordre des siècles » (1). Car toujours la liberté de la créature reste sous l'entière dépendance du Créateur tout-puissant (2).

« Il le prévoyait, certains anges poussés par l'orgueil penseraient pouvoir se procurer par eux-mêmes une vie bienheureuse et s'enlèveraient de la sorte un si grand bien ; pourtant, il ne leur ôta point cette faculté, croyant plus digne de sa puissance et de sa bonté, de tirer le bien du mal même, plutôt que d'empêcher l'existence du mal » (3).

Terminons ici la considération de ce principe, qu'Augustin dénomme « une chose d'une importance considérable et particulièrement nécessaire » (4), et venons-en à examiner de plus près à quelle utilité générale on peut faire servir l'âme pécheresse.

Tout d'abord, il faut remarquer que, du moins *pour ce qui regarde sa nature, l'âme pécheresse reste bonne.*

Une œuvre bonne de Dieu, telle la nature humaine, ne peut pas complètement périr. Certes, elle peut n'atteindre sa fin, même s'en écarter tout à fait et de la sorte, à mesure qu'elle

(1) ... Quibus eos bonorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithesis honestaret. (*Civ. Dei* XI, 18 ; P. L. 41, 332).

(2) Selon saint Augustin, notre volonté libre est vraiment cause efficiente, tout en restant sous la dépendance de Dieu. Voir à ce sujet :

K. KOLB : *Menschliche Freiheit*, p. 39 ss.

K. SCIPIO : *Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Uebel*. Leipzig 1886, p. 71.

(3) Cum praesciret angelos quosdam per elationem, qua ipsi sibi ad beatam vitam sufficere vellent, tanti boni desertores futuros, non eis ademit hanc potestatem, potentius et melius esse judicans etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere (*Civ. Dei* XXII, 1 ; P. L. 41, 751).

(4) *Enarr. Ps.* 104, 12 ; P. L. 37, 1396 : res magna et pernecessaria.

s'éloigne de l'être suprême, se rapprocher de plus en plus du néant; mais en arriver au pur anéantissement, elle ne le pourra jamais. Jamais elle ne pourra perdre totalement sa divine origine. Qu'il pêche ou non, l'homme subsistera quand même; et cette nature bonne en soi, Dieu sait à qui il la rendra utile. « Les hommes, en effet, souillés par la contagion ou l'accomplissement d'un péché quelconque, sont toujours un bien en tant qu'hommes; et leur naissance est un bien » parce qu'ils sont l'œuvre de Dieu, qui est toujours bon (1).

Ainsi, comme il est expliqué au même endroit, les commerces illégitimes, les unions adultérines sont certes à réprover, mais Dieu peut de cet acte répréhensible créer une nature bonne et donner un fils aux pécheurs. Il ne faudra pas pour cela imputer au Créateur la honte qui couvre l'adultère, mais le bénir d'avoir tiré d'un acte coupable une œuvre digne de louange; la naissance d'une nature bonne est toujours un bien (2).

De cette manière, l'homme ne perdra jamais complètement cette ressemblance divine, dont il fut doté en même temps qu'il reçut l'existence. Dieu, en effet, a créé toutes choses précisément parce qu'il est la bonté même, et tout être porte sa ressemblance, soit intégralement conservée, soit altérée. Cette image, l'homme peut l'amoindrir, mais la détruire, jamais. Et même, lorsqu'il s'en prend, en péchant, à cette divine similitude, il ne fait que poursuivre un semblant de bonheur, de félicité et de puissance. Aussi, peut-on dire, avec Augustin : « Les âmes, jusque dans leurs péchés, par une liberté orgueilleuse, dévoyée, et si je puis parler ainsi, asservie, ne recherchent rien d'autre qu'une certaine ressemblance avec Dieu » (3). Et le saint Docteur conclut : « Jamais nos premiers parents n'auraient prêté l'oreille

(1) *Homines enim qualibet peccati contagione vel perpetracione polluti, in quantum homines sunt, bonum sunt, et ideo bonum est ut nascantur.* (C. *Jul. Pel.* IV, 7, 38; P. L. 44, 758)

(2) Comparez : *Pecc. orig.* 34; P. L. 44, 404.

(3) *Animæ in ipsis peccatis suis non nisi quamdam similitudinem Dei, superba et praeopostera et, ut ita dicam, servili libertate sectantur.* (*Trin.* XI, 5, 8; P. L. 42, 991)

au tentateur, s'il ne leur avait promis : Vous deviendrez comme des dieux » (1).

Mais le pécheur abîme en lui et défigure en son âme sa ressemblance avec Dieu, à tel point qu'il *déchoit de sa bonté première à une bonté moindre, altérée*, tout en restant dans sa manière d'être et son rang naturel.

Un esprit a beau pécher, jamais il ne deviendra corps; et, même déchu, il restera toujours supérieur à n'importe quel corps, fût-il intègre. Aucune dépravation ne peut détruire les notes spécifiques ni d'un être corporel ni d'un esprit. Cette idée est clairement développée dans le livre *De la Nature du Bien* : « Il est certain que de l'or, même souillé, vaut mieux que de l'argent exempt de souillure... Un esprit doué de raison, mais corrompu par une volonté mauvaise, vaut mieux qu'un esprit intègre dépourvu de la raison, et tout esprit même dépravé surpasse tout corps parfait » (2).

Auparavant déjà, visant les Manichéens, Augustin avait écrit, dans son livre *De duabus Animabus* (3), que les âmes, pour s'être éloignées du chemin de la justice et du devoir, ne déchoyaient cependant pas de leur état d'êtres intelligents, et conséquemment, conservaient leur supériorité sur la lumière sensible, que les Manichéens voulaient considérer comme la meilleure de toutes les créatures. En ce même passage, notre Docteur appuie la chose de nombreux exemples.

Mais encore une fois, il faut noter avec soin ce qu'au troisième Livre *du Libre Arbitre*, à partir du cinquième chapitre surtout,

(1) Ita nec primis parentibus nostris persuaderi peccatum posset, nisi diceretur : Eritis sicut dii. (*Gen.* III, 5) *Ib.*

(2) Melius est utique corruptum aurum, quam incorruptum argentum..., corruptus per malam voluntatem spiritus rationalis, quam irrationalis incorruptus et melior est quilibet spiritus etiam corruptus, quam corpus quodlibet incorruptum. (*De Nat. Boni*, C. 4-5; P. L. 42, 553).

(3) *De 2 Anim.* C. 5; P. L. 42, 97.

Augustin écrit ex professo du sujet qui nous occupe (1). La bonté, dit-il, de l'âme qui pèche, est amoindrie; il ne faudrait cependant pas croire cette âme privée de toute bonté et de toute utilité. Aussi Dieu, qui, tout en prévoyant sa défaillance future, l'a créée quand même, demeure digne de louange. Et même cette âme, entachée pourtant et souillée de nombreux crimes, n'en jouit pas moins d'une inamissible supériorité sur cette lumière tant vantée des Manichéens et d'ailleurs digne d'admiration (2).

Une créature supérieure ne dénie pas à ses inférieurs le droit d'exister. C'est le propre de l'envie de se mettre en travers d'un droit de cette espèce. C'est l'envie qui cherche à se débarrasser d'un bien, uniquement parce qu'il n'est pas parfait (3).

Par suite, l'âme sans péché passe avant celle qui pèche librement. D'autre part, une âme pécheresse, mais repentante, l'emporte sur celle qui persévère dans l'impénitence. Toutefois, même celle-ci est un fruit de la bonté divine. « Car, de même qu'un cheval qui s'égaré vaut mieux qu'une pierre qui ne bronche point, parce qu'elle n'a ni sentiment ni mouvement propre, de même la créature qui pèche librement est d'une nature plus élevée que celle qui ne pèche pas faute de libre volonté » (4).

« Pourquoi donc, dit-il pour conclure, pourquoi ne pas louer Dieu? Pourquoi ne pas le louer avec d'ineffables transports? Ayant créé des âmes qui devaient demeurer constamment dans

(1) P. L. 32, 1276 ss.

Comparez : W. THIMME : *Augustins geistliche Entwicklung*, p. 200-224.

A. D'ALÈS : art. *Liberté, Libre arbitre* dans le *Dict. Apol. de la foi cath.* II, 1852-5.

PR. ALFARIC : *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*. Paris 1918, p. 499-506.

(2) Au n° 12.

(3) Au n° 13.

(4) Sicut enim melior est vel aberrans equus, quam lapis propterea non aberrans, quia proprio motu et sensu caret, ita est excellentior creatura quae libera voluntate peccat, quam quae propterea non peccat quia non haberet liberam voluntatem. (n° 15).

les lois de la justice, il en a créé d'autres aussi, tout en sachant qu'elles pécheraient ou persévéraient même dans l'iniquité. Ce mal, en définitive, ne les empêcherait pas d'être encore meilleures que d'autres qui, faute de raison et de libre arbitre, ne peuvent pécher » (1).

C'est là le point central et en quelque sorte le pivot de toute la réponse. Le vrai titre de gloire de l'homme, ce qui lui confère une dignité vraiment royale, c'est son libre arbitre. Par lui, il peut et doit se gouverner. Et ils sont bien loin d'atteindre à la hauteur de l'âme intelligente, tous ces êtres sans raison qui marchent vers leur fin, dirigés et gouvernés non par eux-mêmes mais par un autre.

Le libre arbitre de l'homme, dans sa fonction de gouverneur subalterne peut, il est vrai, trahir son maître suprême, en ne remplissant pas son devoir. Mais cette infidélité ne le dépossède pas de sa dignité. Qui se permettrait de dire que l'âme en péchant déchoit de son espèce d'ordre si élevé? Sans aucun doute, un jour viendra, où l'atteindra le châtement proportionné à la place qu'elle occupait dans la hiérarchie des créatures. Elle restera au-dessus des natures privées de raison; mais, impie, on la placera en dessous des âmes saintes; sans quoi, l'ordre de la divine justice ne serait plus respecté.

Contre cette disposition, il ne faut pas s'élever et dire : Voilà donc qu'en châtement de son péché, le malheur accable cette âme, mais *comment pourrait-elle être bonne encore et malheureuse tout à la fois?*

Augustin répond : Même dans cet état, il reste toujours meilleur d'être que de n'être pas du tout. Les hommes préfèrent être accablés de fléaux et supportent toutes les douleurs, plutôt

(1) « Cur ergo non laudetur Deus, et ineffabili praedicatione laudetur qui cum fecerit eas quae in legibus essent justitiae permansurae, fecit etiam alias animas, quas vel peccaturas, vel in peccatis etiam perseveraturas esse praevidebat : cum et tales adhuc meliores sunt eis quae quoniam nullum habent rationale ac liberum voluntatis arbitrium peccare non possint? » (n° 16).

que de consommer leur perte par la mort ; réduits à la misère et durement éprouvés, ils ne souhaitent pas sincèrement la mort. Du reste, s'il a bien vécu, l'homme ne sera pas malheureux ; s'il est puni, c'est qu'il a librement péché et Dieu doit être loué encore d'avoir établi ces justes lois.

Mais on insiste : Si avant d'être conçu, j'avais pu choisir, dit-on, j'aurais sans doute préféré n'être pas, qu'être réduit à ce malheureux état.

Très nettement, Augustin nie cette affirmation : chacun tient plus à la vie qu'il ne redoute le malheur, précisément parce que vivre est un bien, et même malheureuse, la vie nous rapproche de l'être suprême auquel nous aspirons (1). Comment pourrait progresser celui qui n'est pas ? En réalité, l'homme qui se suicide cherche, en se donnant la mort, à n'être plus ; mais il se trompe du tout au tout. Sa poussée naturelle ne le mène pas à un anéantissement total ; ce qu'il veut, à tout prix, c'est le repos. Mais le repos, qu'est-ce, sinon un être plus grand, un être meilleur (2) ?

Ainsi, la beauté de l'univers éclate dans toutes les créatures qui, à l'un ou l'autre degré, participent à l'existence, tant dans l'ordre physique, comme il a été dit plus haut, que dans l'ordre moral. Toutes les âmes, même celles qui sont malheureuses, contribuent par leur présence dans la création à cet éclat de la beauté universelle. Ne croyez pas cependant que Dieu, pour parfaire son œuvre, ait besoin des fautes de certaines âmes et de leur détresse ; les âmes comme telles, et non leurs péchés, lui sont nécessaires.

Cette remarque est importante. Saint Augustin admet que la beauté de la création serait complète sans le péché. Il est explicite à ce sujet : « Ce qui est nécessaire à la beauté du monde, ce ne sont ni les péchés ni les souffrances, mais bien les âmes en tant qu'elles sont âmes. Elles pèchent, si elles

(1) Au chapitre 7.

(2) Il faut lire, dans *la Cité de Dieu*, la merveilleuse description de cette tendance de tous les êtres à se conserver l'existence et la vie. (*Civ. Dei* XI, 27 ; P. L. 41, 340).

Chap. 8, col. 1282.

veulent, et deviennent malheureuses après avoir péché. Si la souffrance persévérerait chez elles après l'expiation de leurs péchés, ou si elle les frappait même avant la faute, on dirait avec raison qu'il y a désordre dans la direction du monde. De même, si les péchés restaient sans châtement, cette injustice n'en troublerait pas moins l'ordre. Qu'elles ne pèchent donc pas, et elles seront heureuses; l'ensemble de la création sera parfait. Qu'elles commettent la faute, elles seront malheureuses, mais l'univers n'en sera pas moins excellent » (1).

Par sa rébellion, l'homme a troublé l'ordre en s'exaltant. Sa faute lui interdit d'habiter désormais les lieux en vue, elle le détrône et, lui infligeant une juste punition, elle le réduit au rang le plus infime parmi ses semblables, les créatures raisonnables.

Telles sont les « beautés des péchés », car Augustin ose employer cette appellation, puisque tout ce qui est ordonné est beau (2).

Concluons avec le saint Docteur : « Dieu est le créateur de toutes les natures, de celles qui devaient demeurer dans la vertu et la justice, comme de celles qui devaient pécher; il a fait celles-ci, non pour qu'elles vécussent dans l'injustice, mais pour qu'elles servissent à la beauté de l'univers, qu'elles consentissent ou non au péché » (3).

(1) Hic respondetur, non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animae in quantum animae sunt; quae si velint, peccant; si peccaverint, miserae fiunt. Si enim peccatis earum detractis miseria perseverat, aut etiam peccata praecedit, recte deformari dicitur ordo atque administratio universitatis. Rursus si peccata fiant, et desit miseria, nihilominus dehonestat ordinem iniquitas. Cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est universitas. Cum vero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est universitas. (*Lib. Arb.* IV, 9, 26; P. L. 32, 1283-4). — Nous voilà donc fixés sur la signification de l'expression « malum necessarium », voir p. 25, note 2.

(2) Cf. p. ex. : *Lib. Arb.* I, 16, 35; P. L. 32, 1240. — *Vera Rel.* 41, 77; P. L. 34, 156. — *Ib.* 28, 51; col 145.

(3) *Naturas igitur omnes Deus fecit, non solum in virtute et iustitia permansuras, sed etiam peccaturas, non ut peccarent sed ut essent*

C'est ainsi qu'Augustin a *résolu le problème du mal*, en suivant les traces de Plotin. Il a regardé le monde moral à la façon dont il avait décrit le monde naturel. Dans la considération de tout l'univers, envisagé d'un seul regard dans son ensemble, les désordres de détail doivent trouver leur justification. Les mêmes comparaisons dont Augustin s'était servi en parlant du mal physique, il les apporte à propos du péché : celle par exemple du tableau dont les ombres font ressortir la beauté (1) du chant ou du discours mis en valeur par de savantes antithèses (2).

Si l'on admet cette façon de voir, il n'est aucun mal qui ne soit bon de quelque côté. Plotin souscrirait bien volontiers à cette proposition. La solution se déduit des principes métaphysiques de la valeur comparée d'un être quelconque relativement à la totalité des êtres. C'est dans les considérations esthétiques surtout, qu'elle prend racine.

Mais tous peuvent voir que, si elle a pu contenter l'intelligence d'Augustin au travail, elle n'a pas complètement satisfait son grand cœur. Celui-ci sera toujours quelque peu tourmenté par la redoutable peine du pécheur damné, et ses considérations sur le beau, l'ordre et autres choses semblables ne viendront pas aisément à bout de le pacifier.

Si ce principe est vrai dans l'ordre métaphysique : « Il reste meilleur d'être, même misérable, que de n'être pas » — si, de plus, il est dû au bien de la justice et conséquemment de toute la création que le pécheur expie ses fautes ; — si enfin on doit louer Dieu de cette punition même, on ne peut nier pourtant que, pour le damné lui-même, il eût mieux valu qu'il ne vînt jamais à l'existence.

Certes, s'il n'avait pas péché, il ne serait pas malheureux éternellement ; mais hélas ! il est tombé, et par suite le voilà

ornaturae universi, sive peccare, sive non peccare voluissent ». (*Lih. Arb.* III, 11, 32 ; P. L. 32, 1287).

(1) *Civ. Dei* XI, 23 ; P. L. 41, 336.

(2) *Ib.* ch. 18 ; col. 332.

plongé pour l'éternité dans les tourments et l'affliction. Le Maître ne disait-il pas de Judas : « Mieux vaudrait pour lui que cet homme-là ne fût pas né » (1).

Par ailleurs, la doctrine chrétienne, bien plus que la philosophie néo-platonicienne, reconnaît la valeur et la responsabilité de chaque individu humain en particulier. D'après elle, c'est pour lui-même, pour tendre et arriver à son bonheur, que l'homme existe; pour le païen, l'âme raisonnable n'est autre chose qu'une manifestation de la puissance créatrice de Dieu, au même titre que toutes les autres créatures (2).

En avançant en âge, l'évêque d'Hippone se verra accablé de bien des labeurs et de bien des fléaux; le monde qui l'entoure sera bouleversé dans une immense et déplorable ruine; en disputant avec les Pélagiens, le défenseur de la grâce acquerra une vue plus nette de la réalité des peines de l'enfer; dès lors, on verra ses raisons philosophiques se compléter et se confirmer dans la vérité théologique. De plus en plus, il se rejettera sur l'amour de Dieu envers ses créatures, pour y trouver l'explication non seulement des bienfaits, mais aussi des tribulations et des châtiments de toutes sortes. La justification ontologique du mal exposée jusqu'ici se doublera d'une autre, puisée dans l'amour du créateur d'après les données de la révélation chrétienne.

Faisons un pas de plus et examinons comment le premier péché fit son apparition dans le monde et pourquoi le Dieu d'amour n'empêcha pas cette invasion.

(1) Mt. 26, 24. — Plus tard, saint Augustin a reconnu cette vérité, du moins pour ce qui concerne les damnés adultes, car il n'ose pas appliquer la parole de Jésus aux enfants morts sans baptême : Ego autem non dico parvulos sine Christi baptismate morientes tanta poena esse plectendos, ut eos non nasci potius expediret; cum hoc Dominus non de quibuslibet peccatoribus, sed de scelestissimis et impiissimis dixerit. (*C. Jul. Pel V. 11, 44; P. L. 44, 809*).

(2) Cp. MANCINI, *La Psicologia di S. Agostino*, p. 261.

MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, I p. 155 ss. — II p. 1 ss.

SCIPIO, *Des Aur. Augustinus Metaphysik*, p. 105-6.

CHAPITRE IV.

POURQUOI DIEU PERMET LE PÉCHÉ

I. — LE PÉCHÉ ORIGINEL.

Supposons démontré ce qu'Augustin fixe comme première règle de foi contre les Pélagiens (1), à savoir l'expérience du péché originel. Avec celui-ci, une immense série de misères de tous genres a envahi la terre. Dans l'ordre historique, les maux dans leur universalité prennent naissance à partir de cette déplorable prévarication initiale, en ce triste jour où Adam, abusant de son libre arbitre, consumma son infidélité en se détournant du bien immuable vers la créature.

Supposant donc l'existence de la faute originelle, donnons brièvement quelques indications touchant *sa nature et ses conséquences* pour le genre humain, selon la conception que s'en fait Augustin (2).

(1) *Epist.* 217. P. L. 33, 984.

(2) Sur la conception augustinienne du péché originel, voir J. N. ESPENBERGER : *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, Mainz. 1905, p. 1-57, dans : *Forsch. sur Christ. Litt. u. Dogmengesch.* B. 5, H. 1. L'auteur arrive à cette conclusion :

« Es besteht also die Erbsünde in der Begierlichkeit, soweit an und mit dieser die von der gemeinsamen Ursünde stammende *Schuld* gegeben ist ». (p. 53)

MAUSBACH : (*Die Ethik.* II p. 170 ss.) explique l'élément de culpabilité — *reatus* — dans le péché originel chez les descendants d'Adam

Adam a péché de sa libre volonté, malgré la facilité qu'il avait de ne pas le faire. Sa faute est devenue nôtre, « non que l'action nous en fût propre, mais parce que ses effets nous ont été communiqués par la contagion de la descendance » (1). Elle siège, non dans notre volonté libre, mais dans notre nature viciée.

En même temps que notre premier père, nous fûmes tous damnés, suivant « ces lois mystérieuses et si puissantes de la génération naturelle » (2), car nous étions destinés à naître un jour de ses flancs, moyennant la concupiscence de la chair. Ainsi nous avons été constitués cette « *massa peccati* » : ce bloc de péché, objet de colère et de damnation (3); nous appartenons à ce genre humain prédestiné à la ruine (4) et assujetti au démon (5).

Cette faute originelle, transmise à tous les fils d'Adam, est chez eux si réellement un péché, qu'il a fallu l'effusion du sang du Christ pour la laver. Et le Christ est même le « Jésus », c'est-à-dire le Sauveur des petits enfants. Par le moyen du baptême, il les arrache au feu éternel. C'est là qu'Augustin, pour la seule faute héréditaire, place les enfants morts sans le sacrement régénérateur (6).

comme : « la privation de la vie divine : der Mangel des göttlichen Lebens. »

BERTI. *Discipl. Theol.* L. XIII; C. 5, prop. 3.

TURMEL. *Le dogme du péché originel dans saint Augustin*, dans *Rev. Hist. Litt. rel.* 1901, p. 385 à 425. — 1902, pages 128 à 146 et 209 à 230. En réponse à ces articles, voir PORTALIÉ, *La critique de M. Turmel*, Paris 1908, p. 83-97, Extrait des *Études* 1908, vol. 116; p. 623-638.

(1) Non proprietate actionis, sed contagione propaginis (C. Jul. Pel. VI. 10. 28; P. L. 44. 839).

(2) Nimis occulta et multum valentia naturalia jura propaginis. (Op. impf. C. Jul. VI, 22; P. L. 45, 1554).

(3) Comp. ROTTMANNER. *Der Augustinismus* dans : *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle* (München 1908) p. 14 s.

(4) *Perf. inst. hom.* 13, 31; P. L. 44. 308.

(5) *Op. impf. c. Jul.* III. 46; P. L. 45, 1269.

(6) Sans connaître avec certitude ni de quelle qualité ni de quelle importance serait cette damnation des enfants morts sans baptême,

La miséricorde divine a décrété la Rédemption; quelques-uns cependant des tristes effets de la faute survivent à cette rédemption. Ainsi, la mort du corps est désormais le lot de tous les hommes, fussent-ils baptisés. En eux s'est logé comme un besoin de pécher, dont seule la grâce du Christ les libère. La nature de ces pénalités fera, plus bas, l'objet d'une étude spéciale.

Assurément, tout acte du non-baptisé ne sera pas nécessairement un péché; il pourra même être vertueux (1), mais alors il faudra, ainsi pense saint Augustin, l'attribuer à un secours divin, différent toutefois de la grâce des enfants de Dieu (2). D'autre part, personne ne peut, par ses propres forces, éviter absolument toute faute grave (3). Pour persévérer dans l'état

(C. Jul. Pel. V. 11, P. L. 44. 809) bien qu'il dénomme leur damnation très légère et très douce (*Pecc. Mer.* I M; P. L. 44. 120 etc.) et les excepte de la plus grande damnation (*Op. impf. c. Jul.* V, 64; P. L. 45. 1505), Augustin admet toutefois, sans le moindre doute, qu'il faut les classer parmi les réprouvés assujettis au démon dans le feu éternel (*ib.* III. 199; col. 1333). Souvent aussi, et ouvertement, il nie contre les Pélagiens qu'il y ait un lieu intermédiaire entre la droite et la gauche du juge (p. ex. *Pecc. Mer.* I. 28. 55; P. L. 44, 140-41 ou *Sermo* 294, 3; P. L. 38. 1337). Voir aussi : *De dono pers* XII. 30; P. L. 45. 1010, où il rétracte l'opinion qu'il avait d'abord défendue dans *Lib. Arb.* III 23. 65, P. L. 32. 1304, et qui admettait une sentence du juge intermédiaire entre la récompense et le supplice. Voir à ce sujet : NORIS, *Vind. Aug.* Cap 3. § 5. (P. L. 47, 630 à 670) et LAPORTE : *La doctrine de Port-Royal, Les vérités de la Grâce* (d'après Arnauld) p. 96 ss.

(1) *Sermo* 349. 2; P. L. 39. 1530; — *Spir. Litt.* 27, 48; P. L. 44, 229.

(2) *De Pat.* 27 et 28; P. L. 40. 624. — Pour la question de la vertu des infidèles, voir : NORIS. *Vindic. Aug.* III, 4; P. L. 47. 620 ss. — JANSENIUS, *August. De Statu naturae lapsae.* lib. 3. — DESCHAMPS, *De haeresi. Jans.* endr. cités p. 33. — LAPORTE, *O. c.* p. 132 à 153. — PORTALIÉ dans *D. T. C.* I col. 2387. — DENIFLE, *Luther und Luthertum* I. 2. p. 857 ss. (2^e Ed. Mainz 1906). — MARTIN, *St. Augustin*, p. 218 ss. et les endroits qu'il cite d'Augustin, surtout *C. Jul. Pel.* IV. 3 (P. L. 44. 743 ss.), où la question est traitée ex professo.

(3) Cette sentence est tellement certaine, que SUAREZ considère l'opinion contraire comme : « *errori proxima* ». Voir *De Gratia*, l. 1, C. 26, n^o 12.

de justice, il est requis d'avoir la grâce divine, et celle-ci ne peut être due sans cesser d'être une grâce ou faveur.

On le voit, pour l'évêque d'Hippone, les suites du péché originel sont redoutables. Nos premiers parents « se rendirent coupables d'un si grand crime, que la nature humaine en fut viciée et qu'ils transmirent à leurs descendants la fatale nécessité de pécher et de mourir » (1).

En vérité, on a reproché plus d'une fois à saint Augustin sa sévérité touchant les effets du premier péché. On a relevé comme un travers, qu'il plaçât ainsi tout le genre humain au vestibule de l'enfer, et dès l'époque scolastique, presque tout le monde a abandonné son opinion du châtement sensible des enfants.

Il ne nous appartient pas de juger ces façons de voir. Un point est à retenir. Augustin se propose d'expliquer pourquoi Dieu a permis un si grand mal. Or, loin d'avoir diminué la difficulté, il l'a au contraire assez compliquée, en exagérant plutôt les suites du péché d'Adam. Beaucoup d'auteurs n'estiment pas la ruine du genre humain aussi profonde que notre Docteur semble le croire. Pour eux, les réponses qu'il va présenter pour la justifier vaudront à plus forte raison.

Exposons, à présent, la manière dont Augustin *justifie Dieu d'avoir permis une si lamentable chute*.

Ses considérations peuvent se réduire à deux points essentiels : le premier s'occupe d'exalter la grâce reçue dans la personne du Sauveur, comme l'exprime si bien la célèbre exclamation : « Bienheureuse faute, dès lors, puisqu'elle nous a valu un tel et si grand Sauveur » (2); le deuxième nous montre comment la grâce des élus devient, dans l'ordre actuel, plus puissante et plus élevée, comme le rappelle la prière : « O Dieu qui, par une conduite admirable, avez créé l'homme dans la

(1) *Civ. Dei* XIV, 1; P. L. 41. 403 : Admissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana, etiam in posteris obligatione peccati et mortis necessitate transmissa.

(2) O. felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere salvatorem (*Exsultet du samedi-saint*).

grandeur et l'y avez rétabli d'une manière plus admirable encore... » (1). Ces deux aspects se complètent admirablement et nous ouvrent des vues très intéressantes sur la Christologie d'Augustin.

Examinons d'abord *la grâce du Sauveur*.

L'homme vicié par son orgueil, s'efforce de réduire, autant qu'il le peut, l'action de Dieu sur ses créatures. Il tâche de dénier à la grâce divine les effets de son intervention, pour les attribuer à la seule puissance humaine. Dieu, au contraire, a pour but de montrer comment il distribue n'importe lequel de ses excellents dons, non à cause de nos mérites humains, mais par pure bienveillance. L'Incarnation est le plus clair exemple de toute cette économie.

La nature humaine que le Verbe a unie à sa divinité n'existait pas avant d'être élevée à cette union. C'est pour celle-ci qu'elle a été créée, et conséquemment, aucun mérite n'a pu précéder cette élévation. Aucun bienfait pourtant n'atteignit une telle importance; nul ne fut plus gratuitement accordé que cette union hypostatique, où une nature terrestre semblable à la nôtre a été personnellement unie au Verbe de Dieu. Quant à la grâce d'union chez le Christ, elle nous fait mieux estimer la gratuité de notre grâce d'adoption.

Cette conception, saint Augustin la met en valeur, dans son commentaire un peu subtil des versets de saint Jean :

« Demeurez dans mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, comme moi-même j'ai gardé les commandements de mon Père et comme je demeure dans son amour » (2).

L'exemple parfait de toute dilection est l'amour dont le Père aime le Fils. Le Christ est le Verbe de Dieu, et comme tel, fils par nature et non par faveur, il ne peut recevoir la grâce d'adoption, mais doté d'une nature humaine, il a pu

(1) Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti (*Ordinaire de la Messe*).

(2) Joh. 15, 9-10.

obtenir la grâce de Médiateur. Tout à fait gratuitement, son humanité fut élevée jusqu'à s'unir à la personne du Christ, et là se dévoile tout l'amour dont le Père a entouré le Fils de l'homme.

L'amour que Jésus nous porte et par lequel il nous accorde la grâce de la filiation adoptive, est semblable à cette dilection, sans lui être identique. Si donc notre grâce d'adoption est un reflet de la grâce d'union du Christ, comprenons son entière gratuité. « Nous pouvons donc le dire en toute vérité, bien que la nature humaine n'appartienne pas à la nature divine; cependant la nature humaine a été unie à la personne du Fils de Dieu par un effet de la grâce, et d'une grâce si extraordinaire, qu'il n'en est ni de plus grande, ni même d'égale.

Car cette union de la nature divine avec la nature humaine n'est la récompense d'aucun mérite de la part de l'homme; c'est, au contraire, de cette union que tous ses mérites ont découlé comme de leur source » (1).

Or, il faut bien s'en rendre compte, dans l'ordre actuel de la Providence, cette grâce d'union absolument unique fut décrétée à cause du péché originel.

Non content de dire : « Adam est tombé, c'est pour ce motif que le Christ est descendu » (2); le saint Docteur va plus loin; il assure que : « Si l'homme ne s'était point perdu, le Fils de l'homme ne serait pas venu sur la terre » (3). Son opinion, il l'expose dans ces deux sermons où il traite devant le peuple les mots de l'Apôtre : « Le Christ Jésus est venu dans

(1) *Secundum hoc igitur recte possumus dicere, quod cum ad naturam Dei non pertineat humana natura, ad personam tamen unigeniti Filii Dei per gratiam pertinet humana natura, et tantam gratiam, ut nulla sit major, nulla prorsus aequalis. Neque enim illam susceptionem hominis ulla merita praecesserunt, sed ab illa susceptione merita ejus cuncta coeperut. (In Joh. 82, 4; P. L. 35, 1844).*

(2) *Quia cecidit Adam, ideo descendit Christus. (En. Ps. 119, 2; P. L. 37, 1598).*

(3) *Si homo non perisset, Filius hominis non venisset. (Serm. 174, 2; P. L. 38. 940).*

le monde pour sauver les pécheurs » (1) : « Qu'est-il venu faire? nous dit-il. Sauver les pécheurs. Il n'est point venu pour une autre cause. Ce ne sont point nos vertus, nos mérites, mais nos péchés qui l'ont fait descendre du ciel sur la terre » (2).

Qu'aurait fait la Providence, dans une autre hypothèse, au cas, par exemple, où Adam fût resté fidèle? Augustin, notons-le, ne peut rien déterminer à ce sujet, car les hommes n'en peuvent rien savoir. Mais il est hors de doute que l'ordre actuel fut prévu par Dieu dès le principe, et de même il fut alors décidé que la passion du Christ rachèterait le péché d'Adam. Plutôt que de s'opposer au péché, le Père éternel préféra que le Verbe en devînt le Rédempteur; à la réflexion divine, si l'on peut s'exprimer de la sorte, c'est l'Incarnation qui a prévalu et s'est vue préférée (3).

Dieu pouvait permettre qu'Adam défailût librement et par sa faute : il savait par quelle merveille de grâce il délivrerait les hommes de leur perdition. Le Christ, venant au monde, n'avait d'autre motif « que celui de distribuer sa grâce très miséricordieuse à tous les membres de son corps mystique dont il était le chef, pour conquérir le royaume des cieux; de vivifier, sauver, délivrer, racheter, éclairer ceux qui auparavant étaient malades, esclaves, captifs, placés dans les ténèbres et sous la puissance du démon, prince du péché » (4).

Le Tout-Puissant nous a aimés jusque-là; le cas qu'il a fait de nous ressort mieux encore de la grâce de cette rédemption

(1) *I Tim* 1. 15.

(2) *Quare venit in mundum? Peccatores salvos facere. Alia causa non fuit cur veniret in mundum. Non eum de coelo ad terram merita nostra bona sed peccata duxerunt. (Sermo. 174. n°7; P. L. 38. 944).*

(3) Cf. St. THOMAS, III^e q.1 a.3 et 4. — GONET, *ib.*, *Clyp.* THOM. Tom. 4 tract. 1. Disp. 5. a. 1.

(4) ... nisi ut hac dispensatione misericordissimae gratiae omnes, quibus tanquam membris in suo corpore constitutis caput est ad capesendum regnum coelorum, vivificaret, salvos faceret, liberaret, redimeret, illuminaret, qui prius fuissent in peccatorum morte, languoribus, servitute, captivitate, tenebris constituti sub potestate diaboli, principis peccatorum. (*Pecc. Mer.* I, 26; P. L. 44, 131).

que du bienfait de la création (1). Grâce à elle, il nous excite au plus haut degré à le remercier et à lui rendre amour pour amour (2). Car c'est d'une charité extrêmement bienveillante que vient cette insigne faveur de l'Incarnation, décrétée en vue du péché à racheter. L'œuvre du Christ, c'est une œuvre d'amour, comme du reste chaque opération de Dieu sur ses créatures; le principal motif de la venue du Rédempteur fut même de mettre en valeur l'amour divin.

Augustin exprime on ne peut mieux la chose, quand il dit : « Quel a été le but principal de Dieu en nous envoyant son Fils, sinon de nous montrer toute l'étendue de sa charité envers nous, de cette charité dont il nous a donné la preuve la plus ardente, puisque dans le temps où nous étions encore ses ennemis, Jésus-Christ est mort pour nous? Il a voulu nous montrer par là que la charité est le but du précepte et la perfection de la loi; à notre tour, nous devons nous aimer mutuellement, et à l'exemple de celui qui a donné sa vie pour nous, nous devons aussi donner la nôtre pour nos frères; si donc nous avons négligé d'aimer Dieu précédemment, lui qui nous a aimés le premier, lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais qui l'a livré à la mort pour nous, nous devons du moins nous efforcer de lui rendre désormais amour pour amour » (3). Raconter aux fidèles les sublimités de cette bienveillance divine, c'est le moyen à la fois le mieux approprié et le plus efficace d'exciter en eux un amour filial envers le Père céleste.

(1) *Civ. Dei* VII, 31; P. L. 41. 220.

(2) Voir aussi : *Trin.* 10. 10; P. L. 42. 1024.

(3) *Quae autem major causa est adventus Domini; nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis, commendans eam vehementer? Quia, cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. Hoc autem ideo, quia finis praecepti et plenitudo legis est dilectio; ut et nos invicem diligamus, et quemadmodum ille pro nobis animam suam posuit, sic et nos pro fratribus animam ponamus, et ipsum Deum quoniam prior dilexit nos et filio suo non pepercit sed pro nobis omnibus tradidit eum, si amare pigebat, saltem nunc redamare non pigeat!*

(*Cat. Rud.* IV. 7; P. L. 40. 314).

Jetons maintenant un regard sur *la Grâce des élus*.

D'une part donc, à la suite du péché originel, Dieu nous a généreusement accordé la grâce insigne d'un Rédempteur; mais, d'autre part aussi, la grâce de l'homme racheté de son péché s'est faite plus forte et plus gratuite encore. Après n'avoir été que « grâce élevant » (*gratia elevans tantum*), la voilà à présent chargée en plus de remédier à la déchéance coupable du pécheur (*gratia elevans et sanans*). En outre, la difficulté à vaincre se faisant plus grande, plus grande aussi sera la récompense à laquelle elle nous conduit.

L'âme humaine, sortant des mains du créateur, était saine. En elle, nulle blessure à guérir; partant, la grâce fut concédée à notre premier père avant son péché, pour qu'il demeurât dans le sentier de la justice et pût acquérir des mérites (1). Elle avait uniquement pour but de l'élever à l'ordre surnaturel et non de le guérir. A présent, au contraire, la grâce a pour mission, non plus seulement de hausser les forces de l'homme à un état qui dépasse sa nature, mais avant toute autre chose, de porter remède à son infirmité, suite de la première faute.

Or, l'énergie du secours nécessaire doit se mesurer non seulement au but à poursuivre ou terme final, mais encore à ce qui sert de point de départ ou terme initial. Le bras doit être d'autant plus fort que le poids qu'il soulève gît plus profondément. C'est pourquoi la grâce concédée présentement est plus puissante et plus forte et son effet est plus remarquable qu'auparavant, puisque c'est une créature mal disposée et détournée de Dieu qu'elle dirige vers la plus haute sainteté.

Saint Augustin l'exprime avec la brièveté et la clarté qui caractérisent son *Manuel à Laurent* : « Après cette chute, la miséricorde de Dieu est plus grande, puisqu'il faut maintenant délivrer le libre arbitre de l'esclavage, dans lequel la mort domine avec le péché. Ce n'est pas par lui-même que l'homme

(1) *Enchir.* 106; P. L. 40. 282.

peut s'en affranchir, mais uniquement par la grâce de Dieu, qui consiste dans la foi en Jésus-Christ » (1).

Différentes fois encore, il affirme la même chose dans son ouvrage *De Correctione et Gratia*. L'importance de ce livre, pour l'intelligence de la doctrine augustinienne de la grâce, est hors de doute. Il s'y propose de comparer l'état de nos premiers parents et les grâces dont ils jouissent, avec la condition des saints après la grande déchéance.

Au paradis terrestre Adam jouissait de la paix et du bonheur, il ne ressentait pas en lui la révolte de la chair. Mais aujourd'hui les justes sentent parler en leurs membres une autre loi, contredisant la loi de leur raison. Ils doivent attendre de la grâce du Christ la force de lutter et de vaincre. « Ils ont donc besoin présentement d'une grâce, sinon plus heureuse que celle donnée au premier homme, du moins plus forte et plus efficace » (2).

Les obstacles à la vertu sont autrement plus grands et autrement plus âpre la lutte pour en triompher qu'au temps de la droiture primitive : « Pour résister à tant et de si grandes tentations, qui n'existaient point dans le paradis, nous avons besoin ici-bas d'une plus grande somme de liberté fortifiée et affermie par le don de persévérance, afin de triompher du monde avec tous ses attrait, ses terreurs et ses égarements : le sang des martyrs, n'en est-il point une preuve évidente » (3)? Cette faiblesse plus grande est gardée par de plus forts soutiens, de sorte que le terme où elle parvient, c'est-à-dire la

(1) Sed post illam ruinam major est misericordia Dei, quando et ipsum arbitrium liberandum est a servitute, cui dominatur cum morte peccatum. Nec omnino per seipsum, sed per solam Dei gratiam, quae in fide Christi posita est liberatur. (*Enchir.* C. 106; P. L. 40, 282).

(2) Proinde etsi non interim laetiori nunc, verumtamen potentiori gratia indigent isti. (*De Corr. et Gr.* C. XI. 30; P. L. 44. 934).

(3) Major quippe libertas est necessaria adversus tot et tantas tentationes, — quae in paradiso non fuerunt — dono perseverantiae munita atque firmata, ut cum omnibus amoribus, terroribus, erroribus suis vincatur hic mundus; hoc sanctorum martyria docuerunt. (*De Corr. et Grat.* XII. 35; P. L. 44. 937). Cf. ib. 38. col. 939.

persévérance finale, se trouve surpasser en excellence le terme atteint dans l'état primitif.

Ici aussi prend place l'explication qu'Augustin donne souvent du texte de saint Paul aux Romains : « Où abonde le délit, surabonde la grâce » (1).

La seule prévarication d'Adam précipita le genre humain dans la damnation, mais la justice du Christ arracha les hommes au péché du premier père et à tous les délits personnels que leur mauvaise conduite y avait ajoutés (2). Ce qui plus est, la grâce du Christ a rendu plus que la faute d'Adam n'avait perdu. Car si les élus eux-mêmes encourent, par suite du péché d'Adam, la mort temporelle, par contre le Christ les soutient dans cette vie, et plus tard les fait admettre dans l'éternelle béatitude.

« La grâce donne encore à l'esprit le pouvoir de combattre les attraites de la chair; et si quelquefois l'homme fidèle succombe véniellement dans cette lutte, à sa prière sa dette est remise, et quand il est vaincu mortellement, la grâce lui inspire un repentir plus humble, qui lui obtiendra le pardon. Elle donne enfin, et à l'âme et au corps, la vie éternelle avec des bienfaits dont il est impossible de concevoir l'étendue et la grandeur. Comment donc la faute du premier homme a-t-elle été plus nuisible que n'a été utile la bonté du second, c'est-à-dire de Jésus-Christ, puisque Adam nous a nuï temporellement, tandis que le Christ non seulement nous soutient dans ce temps mais nous délivre et nous rend heureux pour l'éternité» (3)?

(1) *Ad Rom.* V. 20.

(2) Voir p. ex : *Pecc. Mer.* I. 13, 16; *P. L.* 44. 118.

(3) *Donat enim gratia, ut contra concupiscentiam carnis spiritus concupiscat, et si quando fidelis homo in hoc certamine venialiter vincitur, debita dimittit oranti, et quando damnabiliter vincitur, dat humiliorem poenitentiam, cui tribuat indulgentiam. Donat postremo vitam aeternam et animae et corpori, ubi qualia et quanta bona sint cogitare quis possit? Quomodo ergo plus nocuit primi hominis iniquitas, quam profuit secundi hominis i. e. Christi bonitas, cum ille temporaliter nocuerit, Christus autem et temporaliter adjuvet, et li-*

Certes dans notre vie à nous, il y a des difficultés et des misères plus grandes; le combat des élus, surtout celui qu'ils doivent soutenir contre la concupiscence, est bien pénible. Le chapitre suivant le montrera plus clairement encore. Mais la couronne de gloire des saints n'en est-elle pas d'autant plus belle et plus glorieuse?

Que faut-il conclure de tout cela?

Par suite du péché, Dieu désireux de nous soulager, eut l'occasion de manifester une plus grande miséricorde, et la grâce du Christ se livrant pour nous racheter, est devenue notre partage. A cause de la même faute, l'humilité des justes en s'abaissant plus profondément a relevé et grandi leur amour. Les saints s'humilient parce qu'ils savent que de droit, ils ne font qu'un avec cette masse maudite du péché, et parce qu'ils rougissent de sentir la révolte de leur chair corrompue.

Mais de toute damnation et de toute tentation et de toute calamité, la grâce de Dieu les arrache. Même la chute du premier homme peut leur servir d'expérience, puisqu'on a pu dire : « Il est tombé pour que nous nous relevions » (1).

De quel feu d'amour, de quelle ferveur de reconnaissance ne doit donc pas brûler le cœur des justes! Sans en être aucunement dignes, ils ont reçu de plus grands biens et une sublime faveur. Qui pourrait empêcher leur amour de s'exalter pour l'auteur d'un si grand bienfait?

N'est-ce point là pour Dieu une raison suffisante, non assurément de provoquer le péché, mais de le permettre? Le Tout-Puissant, comme fortement poussé par son amour pour ses élus, fait servir à leur utilité et le bien qu'il fait et le mal qu'il

beret ac beatificet in aeternum. (*Op. impf. C. Jul. II. 97; P. L. 45, 1180*) Voir de même : *ib. c. 100 (col. 1181) c. 204-5 (col. 1229-30) c. 217. (col. 1236).*

(1) *Ideo ille cecidit ut nos surgamus. (Enarr. Ps. 47, 9; P. L. 36, 539). Cf. C. Adv. Legis I, 14, 21; P. L. 42, 614.*

permet. « Nous savons d'ailleurs que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu » (1).

II. — LA TENTATION.

... Toutes choses, dit l'Écriture, et n'en est-il pas vraiment ainsi? Ne sait-on pas de quelle utilité peut être pour les prédestinés la première conséquence du péché, c'est-à-dire la tentation et la concupiscence?

Notons, pour éviter toute confusion, ce *qu'il faut entendre par tentation*. C'est une incitation au péché, dont l'auteur principal est la plupart du temps le démon, mais jamais Dieu.

S'il est écrit que Dieu tente l'homme, il s'agit uniquement d'une certaine épreuve. Dieu interroge en quelque sorte sa créature sur son énergie et sa constance, non pour apprendre à la connaître lui-même, mais pour que l'homme prenne conscience de ce qu'il vaut. Cette tentation ne cherche pas à induire en erreur, elle éprouve seulement (2), elle ne mène pas au péché, elle sert à mesurer l'intensité de la foi (3). « De la tentation qui induit l'homme en erreur, Dieu ne tente personne, mais il vous tente de la tentation d'épreuve, afin de connaître si vous l'aimez... « afin qu'il connaisse » signifie simplement : afin qu'il vous fasse connaître » (4).

De cette tentation il sera question plus tard. Maintenant traitons de celle qui entraîne l'homme, soit à commencer une vie coupable, soit à accumuler péchés sur péchés.

Lutter contre le mal, est propre aux saints, puisque les pécheurs obéissent aux séductions du démon; aussi cette tenta-

(1) *Rom.* 8, 28.

(2) *Epist.* 205, II, 16; P. L. 33. 948.

(3) *Sermo* 71, X, 15; P. L. 38. 452.

(4) *Secundum eam quae decipit Deus neminem tentat, secundum eam quae probat tentat vos Deus vester ut sciat, si diligitis eum,...* quod est ut scire vos faciat. (*In Joh.* 43. 6; P. L. 35, 1708).

tion est-elle particulière aux justes, comme il est dit au livre XXII de *la Cité de Dieu*. Après avoir énuméré la série indéfinie des misères d'ici-bas, notre Docteur poursuit : « Sans compter les maux de cette vie dont nous venons de parler et qui sont communs aux bons et aux méchants, les justes ont en outre ici-bas leurs épreuves particulières, dans leur guerre contre le vice et dans les tentations et les périls du combat où ils se trouvent engagés » (1).

Nous allons donc considérer ces incitations au péché; parfois elles proviennent de la concupiscence de notre chair déçue ou de l'orgueil du siècle; parfois elles nous sont inspirées par le prince des ténèbres que notre salut rend jaloux. C'est Dieu dans sa providence qui permet les unes et les autres. Il veut par là éprouver ses justes, les fortifier par la lutte, et donner à ceux qui s'ignoraient, l'occasion d'apprécier leur force de résistance dans le bon combat (2).

Tels sont *les biens que Dieu se propose* quand il concède le pouvoir au tentateur ou s'abstient de contenir l'ardeur de la cupidité. Mais il est, à la tentation subie par le Christ, une utilité tout à fait particulière. Sur lui nulle provocation à déchoir ne pouvait réussir; cependant il voulut nous donner en lui-même *un exemple parfait* de l'accomplissement des actes mornaux.

Comme il est dit dans *la Cité de Dieu*, ce n'est pas en l'illuminant surnaturellement, mais par les exemples temporels de ses vertus que le Christ se fit connaître au démon. Satan dès lors chercha à savoir si cet homme n'était pas le Christ. Quant

(1) Praeter haec autem mala hujus vitae bonis malisque communia, habent in ea justis etiam proprios quosdam labores suos, quibus adversus vitia militant, et in talium praeliorum tentationibus periculisque versantur. (*Civ. Dei* XXII, 23; P. L. 41, 787).

(2) Cf. ces paroles de ST AMBROISE : « Dieu tente d'une façon, le démon d'une autre, celui-ci pour faire déchoir, celui-là pour couronner ». (*De Abrah. patr.* I. 8. 66; P. L. 14. 445).

au Sauveur, « il accepta d'être tenté pour façonner la nature humaine qu'il portait, en exemple que nous puissions imiter » (1).

C'est ainsi que nous pouvons apprendre de lui quelle résistance il faut opposer au tentateur, quelles répliques donner à ses insinuations et comment triompher de lui dans le combat.

Saint Augustin aime à reprendre souvent ces enseignements dans ses sermons au peuple (2).

Après l'exemple du Christ, nous trouvons la même leçon dans la vie des saints. Job par exemple nous apprend à son tour à triompher du tentateur. « En effet, si le tentateur n'avait été admis, verrions-nous dans Job quelque chose que nous dussions et voulussions imiter » (3)? Si donc Dieu permet que l'esprit du mal tourmente ses saints, il apparaît clairement que c'est pour notre bien à tous.

Avant la tentation, la plupart du temps, l'homme s'ignore. Il ne connaît pas *l'exacte mesure de son énergie*, tant qu'il n'a pas expérimenté ce qu'il pouvait ou non soutenir. En conséquence, celui qui avant l'épreuve présumait de ses forces, apprend par cette espèce d'examen, à ne pas vouloir entreprendre de trop hauts labeurs. Le pusillanime, au contraire, sent s'affermir son espérance par sa victoire sur le tentateur, et de la sorte les dons de son Dieu, restés ignorés jusque là, se révèlent pour lui dans l'épreuve.

Abraham n'a-t-il pu reconnaître la force de sa foi, le jour où, tenu d'immoler son fils, le fils de la promesse divine, il ne s'alarma pas, ne doutant point de la puissance divine? Pierre encore inexpérimenté, assurait prétentieusement : « Je suis avec vous, Seigneur, jusqu'à la mort », mais à la simple question

(1) Se tentare permisit, ut hominem quem gerebat ad nostrae imitationis temperaret exemplum. (*Civ. Dei* IX, 21; P. L. 41. 274)

(2) Voir e. a. *le Sermon* 284, 5; (P. L. 38, 1291) — *ib.* 123, 2 (col. 685) — 210, 2 (col. 1049).

(3) Numquid enim si tentator non admitteretur, videremus nos ipsi in Job quod deberemus et vellemus imitari? (*Enarr. Ps.* 55, 20; P. L. 36, 660).

d'une servante, il fit l'expérience de sa lâcheté : « C'est pourquoi Pierre, qui avant la tentation avait trop présumé de lui, apprit à se connaître dans la tentation » (1).

Les attrait du vice se lèvent de toutes parts; aussi la créature sent-elle vivement que d'elle-même elle n'est que péché, et c'est là un remède souverain de l'orgueil. Elle sent aussi le besoin de reposer en Dieu toute sa confiance et d'attendre du Christ tout secours.

Il en ressort chez cette créature une plus grande estime de l'excellence divine, un sentiment plus vrai de sa propre pauvreté. « Les épreuves des tentations font connaître aux hommes ce qu'ils méritent, parce que leurs péchés les plongent dans les ténèbres et ils ont besoin de la gloire de Dieu; alors le désir d'être éclairés de sa lumière monte en eux; c'est à Lui qu'ils rendent toute la gloire et non pas à eux-mêmes; et déposant ainsi tout orgueil, ils sont purifiés de leur plus grand péché » (2). C'est là le fondement de l'humilité.

Tenté, l'homme ne se découvre pas seulement à lui-même, mais encore à ses frères. S'il triomphe et demeure fidèle, il leur est une imitation et une exhortation vivantes, et eux, encouragés dans leurs luttes contre les princes et les puissances des ténèbres, en vaincraient plus facilement les embûches du malin (3). Mais s'il tombe et offense Dieu, il se montre à découvert ce qu'il était auparavant en secret : l'ennemi de Dieu. « Car il était son ennemi quand il paraissait l'aimer et le louer; mais

(1) Proinde Petrus, qui ante tentationem praesumpsit de se, in tentatione didicit se. (*Enarr. Ps. 36, 1; P. L. 36, 335*) cf. *ib. 55. 4. col. 647.*

(2) Per correptiones enim tentationum ostenditur hominibus meritum eorum, quia ipsis peccatis suis tenebrae sunt et egent gloria Dei; ut illius lumine illustrari velint, illi dantes honorem, non sibi, atque ita deposita superbia, mudentur a delicto magno. (*In Job. 37, 21; P. L. 34, 870-1*)

(3) *C. Secund. Man. 10; P. L. 42, 586.*

il ignorait la chose aussi bien que les autres. La tentation survient, vous prenez le pouls, et la fièvre se manifeste » (1).

Ainsi les justes reçoivent en même temps *un avertissement contre une pernicieuse assurance*. Nul ne doit être ici-bas trop rassuré, de peur de s'engourdir dans une paix trompeuse. Que de fréquentes incursions de son ennemi tiennent un homme en éveil et entretiennent son zèle à se prémunir contre les attaques du malin, et il avancera rapidement sur le sentier de la charité, il brûlera d'atteindre enfin ce terme heureux, où l'on jouit pleinement de la paix véritable et souveraine (2).

En même temps qu'il tremblera pour lui, il craindra pour ses frères, et sa charité lui inspirera de s'appliquer à les faire triompher des périls de défection et de perdition. « Nous ne saurions pas jusqu'à quel point nous aimons nos frères, si personne n'était en danger. On ne saurait pas quel déploiement de charité exige la recherche du salut, si personne ne se perdait dans l'abîme » (3). Aussi devons-nous veiller de toutes nos forces à secourir et à sauver ceux qui sont tentés.

Se basant sur les mêmes motifs, le saint Pasteur écrit aux évêques des Gaules; il leur recommande de faire un accueil bienveillant au pécheur repentant Leporius, se souvenant de l'avertissement de l'Apôtre : « Prenez garde à vous-mêmes, de peur que vous ne tombiez aussi en tentation » (4). Une certaine préoccupation de soi-même reste toujours utile ici-bas, puisque « nul ne doit se réjouir d'être parvenu à un si haut point de perfection spirituelle, qu'il n'ait plus à craindre d'être tenté comme les autres hommes » (5).

(1) Nam quando diligebat et laudabat, inimicus erat; sed nec ipse sciebat nec alii. Accedit tentatio, tangitur vena et proditur febris. (*Sermo* 125. 11; P. L. 38, 698).

(2) *Civ. Dei* XIX, 10; P. L. 41, 636.

(3) Nos non inveniremus quantum fratres diligamus, si nemo periclitaretur, non appareret quanta esset dilectio inquisitionis, si nihil teneret abyssus perditionis (*Sermo util. ieiun.* 8, 10; P. L. 40, 714).

(4) Considerans teipsum ne et tu tenteris. (*Gal.* VI. 1).

(5) Ne ita se quidam ad provectum spiritualem pervenisse gaudeant, ut se jam non posse tentari tanquam homines putarent. (*Epist.* 219, 1; P. L. 33, 991-2).

D'ailleurs, plus le combat aura été violent, *plus glorieuse en sera la victoire*. Et vraiment, est-il digne de tant d'éloges le juste qui persévère, parce qu'il n'est pas tenté? Que tenté, il résiste courageusement et triomphe du démon, et la palme qu'on lui décernera sera vraiment honorable. Voilà pourquoi Dieu a permis la tentation, et dans le paradis terrestre et par après (1).

Oui, les embûches du démon contribuent aux progrès du juste : « Nul ne peut recevoir la couronne, s'il n'a remporté la victoire; nul ne peut vaincre s'il n'a combattu, et nul ne peut combattre s'il n'a un ennemi ou s'il n'est attaqué » (2). Que le juste ne se trouble point. Dans l'angoisse de son âme il a crié vers Dieu avec le Psalmiste; il ne sera pas abandonné, mais conduit sur le rocher inébranlable, le Christ (3).

III. — LA CONCUPISCENCE.

PREMIÈRE QUESTION : *Ce qu'elle est.*

La concupiscence est étroitement unie à la tentation, puisqu'elle est le foyer d'où se déchainent la plupart de nos excitations au mal. Certes l'aveuglement de l'intelligence contribue pour sa part à nous entraîner au péché; c'est pourquoi on traite souvent l'ignorance en même temps que la passion mauvaise. Mais saint Augustin place la source principale des vices dans la mollesse de la volonté plutôt que dans la faiblesse de l'esprit.

La concupiscence ou passion mauvaise, notre Docteur l'entend presque toujours dans le sens de concupiscence charnelle. Elle est prise ici pour cette tendance au péché enracinée dans

(1) *Gen. Litt. XI, 6; P. L. 34, 432.*

(2) *Nemo potest coronari nisi vicerit, nec potest vincere nisi certaverit, nec potest certare nisi inimicum et tentationes habuerit. (Enarr. Ps. 60, 3; P. L. 36, 724).*

(3) *Ib.*

notre corps du fait de l'inclination de ce corps à son propre bien-être charnel. Elle n'obéit pas parfaitement à la raison, mais va jusqu'à résister à ses ordres, même quand le bien de l'âme qui devrait prévaloir en souffre détriment. On doit la considérer comme un *habitus*, non comme un acte. Par elle l'homme se trouve divisé au dedans de lui-même et incliné au péché.

Le saint Docteur la dépeint comme une sorte de disposition mauvaise semblable à une maladie (1) et la regarde comme un élément fondamental du péché originel dans les descendants d'Adam (2). Si par la réception du baptême, cet élément disparaît pour ce qui regarde la faute, il subsiste par contre dans la faiblesse qu'il entraîne même chez les baptisés. Cette faiblesse s'atténue et se corrige peu à peu par une bonne conduite, jusqu'à disparaître tout à fait au ciel (3).

Si la grâce du Christ n'y porte remède, il naît de cette habituelle infirmité comme un besoin, comme une nécessité de pécher. Et en vérité n'est-il pas impossible que l'homme ainsi privé habituellement de la lumière divine, ne trébûche jamais et ne tombe parfois dans le péché? Cette inclination au vice Augustin la compare à cette tyrannie qu'engendrent en nous les actes d'un péché souvent répété, soit par exemple l'emploi abusif du serment (4).

(1) *Nupt. Conc.* I, 25, 28; P. L. 44, 430.

(2) Voir p. 59. Voir aussi : ESPENBERGER. O. c. p. 43 ss.; MAUSBACH. O. c. II, p. 174 ss.; S. THOM. 1a 2ae q. 82. a. 3, *de Malo* q. 4. a. 2. ad 10m; DE RUBRIS. *De pecc. orig.* ch. 59 et 60.

(3) Voir O. c. *Nupt. Conc.* I, 25, 28 : reatus concupiscentiae solvitur. — ib. 26, 29 : reatus remittitur, aufertur, praeterit, sed ipsa remanet actu. — *Pecc. Mer.* II, 4 (col. 152 ss.) in baptizatis a reatu solvitur, ad agonem relinquitur. — *C. Jul. Pel.* II, 4, 8 (col. 678) remittitur in baptizate, non finitur. — *Retr.* I, 15, 3 (P. L. 32, 609) reatus in baptizate solvitur, infirmitas manet.

MAUSBACH cite de nombreux textes, II p. 185, note 1.

(4) Voir : *C. Fortun. Man.* II, 22; P. L. 42, 124 ss.

DEUXIÈME QUESTION : *La concupiscence est-elle la peine du péché?*

La concupiscence n'est pas seulement mère du péché, mais celui-ci même l'engendre comme sa fille (1); c'est-à-dire que la passion n'est pas seulement la cause du péché, elle en est encore la suite. La faute d'Adam entraîna comme conséquence la passion mauvaise (2) et cette première chute ayant vicié toute l'humanité, la concupiscence vint aussi chez nous punir ce crime. Cette loi douloureuse « n'est pas un effet de la nature primitive de l'homme au moment de sa création, mais le châtiement qui a suivi sa condamnation » (3).

Aussi peut-on dire que dans ce sens elle n'est pas « naturelle » c'est-à-dire découlant de la constitution première de notre nature; seulement depuis le crime d'Adam la miséricorde de Dieu doit nous en guérir. Non que la bonté divine ait eu besoin de cette faute lamentable, « mais à ce péché... un châtiement fut appliqué dans la plus stricte justice : [Adam] reçut en lui-même le prix exact de son crime : son propre corps, soumis auparavant à son empire, lui refusa en quelque sorte la soumission, vertu que lui-même avait surtout méprisée à l'égard de son Maître suprême. Notre condition étant de naître avec cette loi du péché qui combat dans nos membres contre la loi de l'esprit, nous ne devons ni murmurer contre Dieu, ni disputer contre l'évidence de cette situation; il nous faut, pour remédier à notre châtiement, chercher et implorer la miséricorde divine » (4).

(1) *Nupt. Conc.* I, 24, 27; P. L. 44, 429.

(2) *C. Jul. Pel.* III, 9; P. L. 44, 711.

(3) Non est praecedens natura hominis instituti, sed consequens poena damnati. (*Op. impf. C. Jul.* IV, 67; P. L. 45, 1377).

(4) Sed iniquitatem peccati... poena iustissima subsecuta est : ut mercedem mutuam peccati sui in semetipso reciperet, amittens sub se positam sui corporis quodammodo obcedentiam, quam praecipuam sub domino suo ipse contempserat. Et quod nunc cum eadem lege peccati nascimur, quae in membris nostris repugnat legi mentis, neque

C'est pourquoi plus d'une fois Augustin donne le nom de « péché » à cette passion et même à l'ignorance, non que la concupiscence soit absolument et théologiquement parlant un péché, mais uniquement parce qu'elle est liée au péché originel comme sa conséquence et son fruit.

Cette façon de comprendre la doctrine augustinienne est parfois contestée; voici sur quoi nous appuyons notre assertion :

Premièrement, au début de son enseignement Augustin requiert pour l'acte peccamineux l'exercice du libre arbitre, dont il soutiendra l'existence jusqu'à la fin de sa carrière.

En outre du commencement à la fin de son enseignement, c'est dans le sens indiqué plus haut qu'il se sert du mot « péché » pour désigner la concupiscence.

Enfin il enseigne que cette appellation ne se justifie pas, si l'on ne suppose l'existence du péché originel.

Tâchons de démontrer l'une après l'autre ces trois assertions.

Du commencement à la fin Augustin soutient l'existence du libre arbitre. La preuve de cette proposition a été esquissée plus haut, pp. 29 et ss.

Il est un peu plus difficile de prouver que sans l'exercice de cette liberté, le péché ne peut pas se commettre.

De l'aveu unanime, tout doute est exclu pour ce qui regarde *la faute originelle*. Le premier homme, comme le mauvais ange, a pu ne pas défaillir; c'est tout à fait librement qu'il a choisi de pécher. « De même qu'il était au pouvoir de l'homme de consentir au démon pour en devenir l'esclave, de même il fut au pouvoir du diable lui-même de pécher alors qu'il était ange encore, pour être changé en quelque chose de pire. Ainsi, l'ange devenu pécheur par son libre arbitre, persuada de pécher à

adversus Deum murmurare, neque contra rem manifestissimam disputare, sed pro pœna nostra illius misericordiam quaerere et orare debemus. (*Nat. Gratia* : 25, 28; P. L. 44, 261).

l'homme en possession de son libre arbitre, et cela se fit de telle manière que le diable n'aurait pas péché et l'homme pas consenti, s'ils ne l'avaient voulu librement » (1). On ne saurait parler plus clairement.

Pour le *péché personnel*, Augustin dans la première période de son activité énonce très clairement la même idée. Ainsi quand l'ignorance ou la passion sont invincibles, l'homme ne pêche pas, du moins en cet acte, mais bien peut-être dans sa cause, Ce qui est répréhensible ce n'est pas d'ignorer, mais de ne vouloir pas sortir de son ignorance; ce qui est imputé à péché c'est non de ne pouvoir poser un acte, mais de ne le vouloir pas. « On ne vous fait pas un crime de votre ignorance involontaire mais de votre négligence à vous instruire; on ne vous reproche pas non plus de ne point panser vos membres blessés, mais de repousser celui qui s'offre à les guérir : Voilà vos péchés véritables » (2).

C'est encore la même idée qui se déroule à travers tout le chapitre XXII du même livre *du Libre Arbitre* (3). Et de même dans *l'Exposé de quelques propositions de l'Épître aux Romains*, daté de l'an 394 environ, Augustin encore prêtre dit en parlant de l'endurcissement du Pharaon : « Cette désobéissance de Pharaon aux ordres de Dieu était une conséquence de son châtement... On ne lui fait donc point un crime d'avoir résisté alors aux ordres de Dieu, puisque l'endurcissement de

(1) Sicut autem in hominis potestate fuit diabolo consentire ut captivaretur, sic in ipsius diaboli potestate fuit cum angelus esset peccare, ut in deterius mutaretur. Peccator ergo angelus per liberum arbitrium suavit peccatum homini habenti liberum arbitrium, ut diabolus si nolisset non peccasset, et homo si nolisset non consensisset. (*Act. Fel. Man.* II, 11; P. L. 42, 543).

(2) Non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere quod ignoras; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis : ista tua propria peccata sunt. (*L'ib. Arb.* III, 19, 53; P. L. 32, 1297).

(3) P. L. 32. col. 1302-3.

son cœur lui rendait l'obéissance impossible, mais d'avoir mérité cet endurcissement par son incrédulité précédente » (1).

On rencontre il est vrai, dans la suite de sa controverse avec les Pélagiens, des propositions qui semblent contredire cette façon de voir. Mais nous présenterons plus loin une conciliation possible.

Concernant la deuxième proposition, dès le début déjà on rencontre ces expressions un peu dures, qui dénomment les actes posés par ignorance ou passion invincibles des « péchés » sans plus (2).

Ainsi dans *De libero Arbitrio* : « Il est des actes commis même par ignorance qui ont été condamnés avec obligation de les réparer... On trouve encore des actes condamnables quoique commis par nécessité, comme quand l'homme veut faire le bien et ne le peut pas » (3).

De même : « La plus juste peine du péché est celle-ci :... Celui qui n'accomplit plus le bien qu'il connaît, perd la science du bien; et celui qui ne veut pas faire le bien qu'il peut, perd le pouvoir de le faire quand il le veut » (4). Voilà bien la « nécessité » du péché établie par l'ouvrage *du Libre Arbitre!*

Personne pourtant ne pourra dire que, dans cet ouvrage, Augustin n'a pas reconnu comme indispensable l'exercice de

(1) Quod ergo tunc Pharaon non obtemperabat praeceptis Dei, jam de supplicio veniebat... Non ergo hoc illi imputatur quod tunc non obtemperabat, quando quidem obdurato corde obtemperare non poterat, sed quia dignum se praebuit, cui cor obduraretur, priore infidelitate. (*Expos. quor. prop. LXII Rom. IX. 11, 15; P. L. 35, 2080*).

(2) Voir R. SEEBERG. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. II Die Dogmenbildung in der alten Kirche*. 3ième éd. Erlangen-Leipzig 1923, p. 496-7.

(3) Et tamen etiam per ignorantiam facta quaedam improbantur et corrigenda judicantur... Sunt etiam necessitate facta quaedam improbanda, ubi vult homo recte facere et non potest. (*Lib. Arb. III, 18, 51; P. L. 32, 1295-6*).

(4) Illa est enim peccati poena iustissima... ut qui sciens recte non facit, amittat scire quod rectum sit, et qui recte facere cum posset noluit, amittat posse cum velit. (*Lib. Arb. III, 18, 52; P. L. 32, 1296*).

la liberté pour avoir un acte peccamineux : il y a exprimé par trop clairement sa conviction à ce sujet. Les phrases citées tantôt, et prises dans le même contexte, le montrent abondamment.

Il apparaît donc bien qu'on ne peut entendre cette nécessité de pécher dans ce sens, que tout homme serait fatalement coupable dans chacun de ses actes pris séparément, et qu'il n'aurait plus la faculté de bien agir. « Car, enfin, qui pêche en un acte dont il ne peut absolument pas se garder » (1)? Mais il nous faut reconnaître avec saint Paul, que sur un ensemble d'actes, il est en quelque sorte infaillible que l'on tombe parfois, sans que pour cela la liberté périclite relativement à chaque acte en particulier.

En outre, il faut bien établir le sens que donne au mot « *peccatum* », le saint Docteur; il l'entend parfois de ce qui est seulement la suite ou le châtement du péché, suivant ce que nous trouvons dans le même texte : « Il reste donc que cette juste peine provient de la damnation de l'homme ». Ces expressions « péché », « impossibilité de bien agir » ne doivent pas être entendues aussi strictement qu'on a accoutumé de le faire à notre époque. Si, dans la controverse pélagienne, elles reviennent souvent, c'est qu'ainsi le voulait le sujet en question.

A cette période, en effet, Augustin distingue fréquemment deux genres de péchés actuels, un qui n'est que péché (*quod est peccatum tantum*), l'autre, qui est aussi le châtement du péché (*quod est etiam pœna peccati*).

Le premier se définit : la volonté d'admettre et de garder ce que défend la loi de la justice et dont on pourrait librement s'abstenir. Le dernier membre de la définition ne convient nullement à cet autre genre de transgression. C'est, en effet, de ce genre, que l'Apôtre dit : Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. Or, si je fais ce que je ne

(1) *Quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest?* (*Lib. Arb.* III, 18, 50; P. L. 32, 1295).

veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, c'est le péché qui habite en moi » (1). Il y a donc ici une nécessité intrinsèque qui commande l'acte, et cependant nous ne devons pas nous étonner qu'Augustin le dénomme « péché ». L'Apôtre lui-même n'a-t-il pas usé du même mot? Et la faute originelle en nous, ne l'appelons-nous pas péché, alors qu'elle n'a pas été commise par notre libre volonté?

On le voit, Augustin n'a pas rétracté l'opinion qu'il avait avancée au temps où il était simple prêtre. Il répète souvent cette distinction entre « le péché pur et simple » et le péché « qui est aussi un châtement du péché », comme le démontrent de nombreux passages de *l'Ouvrage imparfait* contre Julien d'Eclane (2).

En effet, la controverse avec Julien portait précisément sur cette appellation « péché », attribuée à la concupiscence. Les Pélagiens s'y refusaient absolument. Niant l'existence du péché originel, ils regardaient la passion de la chair comme une disposition naturelle et innocente (3). Au contraire, comme le soutient Augustin, conformément à la doctrine catholique, cette passion est mauvaise. Elle se relie à la faute originelle comme un fruit immédiat, surtout chez les non-baptisés. En ceux-ci, elle n'est pas séparée du « reatus culpae » héréditaire (4).

Certes, nous ne nions pas que l'on rencontre, de temps à autre, des sentences difficiles à justifier. Celle-ci, par exemple : « En vérité, il pèche celui qui, soit par ignorance, soit par injustice, fait du mal à quelqu'un » (5). Mais on pourrait reconnaître ici au mot « péché » la signification indiquée précédemment; d'ailleurs, il n'est pas absolument évident qu'il s'agisse de l'ignorance invincible.

(1) *Rom.* 7, 19-20.

(2) Voir *Op. impf. c. Jul.* I, 104-105; P. L. 45, 1119 ss. — *ib.* V, 47, col. 1484. — *ib.* c. 51, col. 1486. — *ib.* VI, 17, col. 1539. Lire aussi *Retr.* I, 13, 5; P. L. 32, 604, et 15, 3, col. 609.

(3) Cf. *Op. impf. C. Jul.* I, 71; P. L. 45, 1094.

(4) Voir à ce sujet MAUSBACH, o. c. II. p. 234 et s.

(5) *Peccat quidem homo qui vel ignorantia vel iniustitia cuiquam mali aliquid facit.* (*Civ. Dei* XXI, 13; P. L. 41, 728).

Dans un sens apparemment contraire, et tout à fait favorable à notre thèse, on rencontre dans la *Lettre* 194, écrite en l'an 418, en pleine controverse pélagienne, cette phrase très claire : « L'ignorance en ceux qui n'ont pas voulu s'instruire est sans aucun doute un péché; dans ceux qui ne l'ont pas pu, elle est la peine du péché ». Par là, notre Docteur s'efforce de démontrer qu'il ne reste absolument aucune excuse aux pécheurs (1).

La considération suivante rendra plus probable encore l'explication que nous avons avancée.

Ce vocable de « péché », selon Augustin, ne pourrait être convenablement appliqué à la concupiscence, si elle n'était un châtement donné au très grave délit d'Adam.

Dans le passage cité plus haut, où il avait traité des fautes commises par ignorance ou à la suite d'une passion invincible, Augustin poursuit ainsi : Si ces manquements ne sont point un châtement, mais viennent de la nature, aucun d'eux n'est péché »(2), c'est-à-dire ne doit être dénommé péché. Notre Docteur tient, en effet, que le péché, comme tel, loin d'être naturel, est contre la nature (3). Dans le chapitre dix-neuvième déjà cité, il ajoute : « Le mal que fait l'homme par ignorance, et ce qu'il ne peut faire malgré son bon vouloir, est appelé péché à cause de son origine du premier péché, commis par libre volonté : ces fautes ne sont que la conséquence méritée de la première » (4).

Il conserve et reprend cette explication même dans la con-

(1) Quia et ipsa ignorantia in eis qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est; in eis autem qui non potuerunt poena peccati. (*Ep.* 194, VI, 27; P. L. 33, 883).

(2) Si non est ista poena hominis sed natura, nulla ista peccata sunt. (*Lib. Arb.* III, 18, 51; P. L. 32, 1296).

(3) Vitium autem ita contra naturam est, ut non possit nisi nocere naturae. (*Civ. Dei* XI, 17; P. L. 41, 331).

(4) Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte volens facere non potest, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberae voluntatis originem ducunt : illud enim praecedens meruit ista sequentia. (*Lib. Arb.* III, 19, 54; P. L. 32, 1297).

troverse pélagienne. Les mots cités plus haut, « on ne vous fait pas un crime de votre ignorance involontaire », il les transcrit tels quels dans son livre *de la Nature et de la Grâce* (1). Il loue en même temps la grâce de Dieu qui ne commande pas l'impossible, mais nous avertit de ce qu'il faut faire quand les actes à poser sont faciles, et de ce qu'il faut demander quand ils sont difficiles (2). Ce livre fut composé en 415.

Il parle de même manière, dans son livre premier *du Mariage et de la Concupiscence* de l'an 419 : « La concupiscence en elle-même n'est pas un péché dans ceux qui ont été régénérés, pourvu qu'ils ne consentent pas aux actions illicites qu'elle peut leur inspirer... Mais on l'appelle péché, parce qu'elle est un produit du péché » (3).

Ce qu'il dénomme péché, il ne l'entend donc pas comme un acte moralement peccamineux mais comme une chose matériellement mal faite.

TROISIÈME QUESTION : *La concupiscence doit-elle être considérée comme un châtement, à tel point qu'elle ne pourrait, en aucune façon, exister sans le péché originel?*

Il est difficile d'établir clairement le sens de la réponse qu'Augustin faisait à cette question, car il semble plus d'une fois se contredire. D'ailleurs, les opinions des docteurs catholiques eux-mêmes, sur la solution complète à donner à ce problème, ne sont pas concordantes.

(1) *De natura et gratia*, 67, 81; P. L. 44, 288. — Voir p. 78.

(2) in facilioribus quid agamus et in difficilioribus quid petamus *ib.* 83. — Tout le monde, en effet, peut recourir à la prière : voir *ib.* 43, 50 col. 271; — *ib.* 66, 79, col. 280; — *Op impf. C. Jul.* I, 93; P. L. 45. 1109. — MAUSBACH, o. c. II. p. 251.

(3) Nam ipsa quidem concupiscentia iam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur... Sic autem vocatur peccatum quia peccato facta est. *Nupt. Conc.* I, 23, 25; P. L. 44, 428.

Voir de même *C. 2 Ep. Pel.* I. 13, 27 (P. L. 44, 563) de l'année

Cette controverse sort quelque peu du champ de la présente étude, mais nous n'estimons pas qu'il faille la passer entièrement sous silence; nous indiquerons, du mieux que nous pourrions, les endroits d'où l'on peut espérer quelque lumière sur l'opinion de saint Augustin, laissant à de plus savants le soin de se prononcer.

D'une première série de textes ressort clairement chez Augustin l'intention de tirer de la concupiscence, de l'ignorance et des autres misères de cette vie *une preuve de l'existence du péché originel*. D'où il suivrait que la concupiscence et les misères humaines dans leur ensemble actuel n'ont pu exister sans la faute héréditaire.

Nous savons très bien que le saint Docteur envisage presque toujours l'état de l'humanité dans l'ordre historique seulement; mais souvent il expose son opinion de façon à lui donner une valeur absolue, c'est-à-dire valable pour tout état possible. Un exemple typique se trouve dans l'ouvrage *Contre Julien*. Après y avoir énuméré les divers maux de l'homme, ses erreurs, ses labeurs, ses plaisirs mauvais, ses afflictions, son orgueil, il poursuit ainsi : « Que nous reste-t-il donc à penser, sinon que la cause de tous ces maux vient ou bien de l'iniquité ou de l'impuissance de Dieu, ou bien d'un châtement dû à l'ancien et premier péché? Mais comme il n'y a en Dieu ni injustice ni impuissance, que nous reste-t-il à conclure?... Qu'on n'aurait pas connu le joug pesant qui accable les enfants d'Adam... s'il n'y avait eu auparavant de crime originel pour le mériter » (1).

420 : Sed haec etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est, sic vocatur. — *Op. impf. C. Jul.* II, 71 (P. L. 45, 1172) : Quamvis et ipsa concupiscentia peccati vocetur peccatum, quia peccato facta est. Sicut scriptura quaelibet manus eius dicitur, cuius manu facta est. — Et de même *ib.* I, 71 (col. 1096).

(1) Quid igitur restat nisi ut causa istorum malorum sit aut iniquitas vel impotentia apud Deum, aut poena primi veterisque peccati? Sed quia nec iniustus nec impotens est Deus, restat... quod grave iugum super filios Adami... non fuisset, nisi delicti originalis meritum praecessisset. *C. Jul. Pel.* IV, 16, 83; P. L. 44, 782. — Cf. *ib.* VI, 1, 2, col. 821.

Cette démonstration, déjà plus ou moins proposée dans le *Libre Arbitre* (1), revient extrêmement souvent dans l'*Ouvrage imparfait*. Ici, l'argument est tiré surtout des peines des petits enfants (2).

Il semble découler de ces passages que Dieu n'aurait pu, sans léser sa justice, créer primitivement l'homme dans le degré actuel de misère, d'ignorance et de concupiscence, et surtout dans cette nécessité de pécher, née pour nous de la passion mauvaise (3).

Par contre, on cite le texte bien connu des *Rétractations*, où commentant les chapitres 20 et 21 du troisième livre du *Libre Arbitre*, notre Docteur dit ceci : « Cependant, quand même cette ignorance et cette impuissance constitueraient la nature primitive de l'homme, loin d'en accuser Dieu, nous devrions bien plutôt le louer » (4).

(1) *Lib. Arb.* III, 18, 51; P. L. 32, 1295 s.

(2) Voir I, 31; 35; 49; 54; 57. — II, 13; 16-18; 81; 87; 117. — III, 5-8; 77 ss. — V, 2. — VI, 14 (passage remarquable, P. L. 45, 1527 ss.); 17; 23; 36.

(3) On cite parfois contre cette sentence la condamnation de la 55^e proposition de BAÏUS : « Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur » (DENZINGER, *Enchir. Symb.* 1055). Mais il faut remarquer que cette phrase a été condamnée comme toutes les autres, dans le sens où l'entendait son auteur. Or, d'après Baïus, la grâce elle-même était due au premier homme, et Dieu n'aurait pas pu le créer sans lui donner non seulement une intégrité naturelle, mais encore la grâce divine. De plus, Baïus identifie notre faute originelle avec la concupiscence, et c'est à ce titre que Dieu n'aurait pu créer l'homme comme il est aujourd'hui. « C'est là, dit X. LE BACHELET (*art. Baïus, D. T. C.* II, col, 71-72) une opinion erronée et incompatible avec la doctrine du Concile de Trente sur le péché originel et la concupiscence. La proposition 55^e a donc été condamnée comme elle a été prise, "in rigore ac proprio verborum sensu ab assertoribus intento". » Cf. NORIS. *Vind. August.* C. III, § 2; P. L. 47, 612 ss. et BELLELLI. *Mens Augustini de statu creaturæ rationalis ante peccatum.* III, C, 27 et 28.

(4) *Quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus. Retract.* I, 9, 6; P. L. 32, 598.

Il semble bien que cet énoncé n'infirmes pas la démonstration tant de fois proposée par Augustin. Voici les raisons qu'on pourrait apporter à l'appui :

Dans les *Rétractations*, après cette célèbre phrase, il ajoute aussitôt : « Cette discussion est à l'adresse des Manichéens, qui rejettent les livres saints de l'Ancien Testament, où se trouve racontée la chute originelle » (1). Ainsi l'argument proposé ne porte pas contre les Pélagiens, de l'avis même du saint Docteur; c'est plutôt un argument *ad hominem* à l'adresse des Manichéens.

En effet, dit-il au troisième livre *du Libre Arbitre*, (2), supposé que l'ignorance et la passion fussent, non le fruit du péché, mais la condition première et naturelle de notre humanité, néanmoins, « c'est encore un grand bien que notre âme possède et dont elle doit rendre grâces à son Créateur; car son origine elle-même et son commencement l'emportent en excellence sur n'importe quel corps parfait » (3); c'est-à-dire, cette âme surpasse dans sa nature même viciée l'éclat et l'essence de la lumière sensible, que les Manichéens estimaient supérieure à tout. N'est-ce pas là, sans conteste, une preuve *ad hominem*?

Il ajoute : il est donné à cette âme « de se travailler soi-même, avec l'aide de son Créateur, et de pouvoir par ce pieux travail acquérir et posséder les vertus. Celles-ci la délivreront des tourments de la passion et des ténèbres de l'ignorance » (4). Mais si Dieu accorde ce secours, la nécessité de pécher tombe, et de la sorte on ne considère plus la concupiscence complète avec tous ses effets.

(1) Quae disputatio contra Manichaeos habenda est, qui non accipiunt scripturas sanctas Veteris Instrumenti, in quibus originale peccatum narratur. (I *Retract.* 9, 6. P. L. 32, 598).

(2) III *Lib. Arb.* 20, 56; P. L. 32, 1298.

(3) Non parvum bonum habet unde Conditore suo gratias agat; quia ipse ortus eius et inchoatio quovis perfecto corpori est melior. *ib.*

(4) Ut adjuvante Creatore seipsam excolat, et pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes, per quas a difficultate cruciante et ab ignorantia caecante liberetur. (*Lib. Arb.* III. 20. 56; P. L. 32, 1298).

Peut-être l'opinion d'Augustin s'éclaircira-t-elle davantage par l'explication qu'il donne de son argument dans le *Traité du Don de Persévérance*, aux chapitres 11 et 12. Voici ce qu'il dit : « Dans le troisième livre *du Libre Arbitre*, j'ai réfuté la doctrine des Manichéens dans chacune des deux hypothèses : ou bien l'ignorance et la passion, sans lesquelles aucun homme ne vient au monde, sont une punition, ou bien elles relèvent de la première institution de notre nature même. Et cependant, je soutiens une de ces deux opinions, celle que j'ai indiquée à cet endroit même d'une façon assez évidente, à savoir que ce n'est point là la nature de l'homme, tel qu'il fut créé, mais le châtement de son péché » (1).

Et un peu plus loin : « Voici comment j'ai cru devoir réfuter les Manichéens : ou bien ces misères constituent le châtement du péché originel dans les enfants, (comme la vérité nous l'enseigne), ou bien elles ne le constituent pas, (ce qui est l'erreur de quelques-uns); on ne devra pourtant jamais aboutir à la conclusion erronée des Manichéens, à savoir le mélange de deux natures qui seraient le bien et le mal » (2). Ainsi donc, supposons un moment que la misère de l'âme fût son état primitif, la dualité du premier principe que s'efforcent de prouver les Manichéens ne s'ensuivrait pas encore; car la nature de cette âme, considérée en elle-même, restera toujours bonne. Le saint Docteur ne cherche pas à prouver autre chose.

Lui-même, d'ailleurs, ne prête pas grande confiance à son argument *ad hominem* contre les Manichéens. Si l'on nie le péché

(1) In tertio libro *de Libero Arbitrio*, secundum utrumque sensum, restiti Manichaeis, sive supplicia sive primordia naturae sint ignorantia et difficultas, sine quibus nullus homo nascitur, et tamen unum horum teneo, ibi quoque a me satis evidenter expressum, quod non sit ista natura instituti hominis, sed poena damnati. (*Don. Pers.* 12, 29; P. L. 45, 1008).

(2) Sic mihi visi sunt [Manichaei] refellendi, ut sive poena esset peccati originalis in parvulis, quod veritas habet, sive non esset, quod nonnulli errantes opinantur, nullo modo tamen, quam Manichaeorum error inducit, duarum naturarum, boni sc. et mali, permixtio crederetur. (ib. n° 30.)

originel, dit-il, on les seconde, car sans doute la concupiscence est mauvaise; si elle ne descend pas de la faute, elle ne peut pas non plus provenir de Dieu, du moins si on la prend dans toute son extension; il restera qu'elle découle d'un principe mauvais, coéternel de l'éternel bien. Les Pélagiens fournissent donc à ces hérétiques une aide regrettable (1).

Si telle est la vraie interprétation à donner aux paroles d'Augustin, il faut reconnaître qu'il adopte sans hésiter la thèse absolue. Sans le péché originel, la justice et la miséricorde de Dieu ne peuvent s'accorder avec la concupiscence et la nécessité du péché, dans laquelle nous vivons. D'autres, pourtant, s'appuyant sur le passage du *Libre Arbitre*, pensent que le saint Docteur enseigne le contraire de cette opinion et qu'il ne s'est pas rétracté par après (2). La chose paraît pour le moins difficile à soutenir, en regard de nombreux textes postérieurs et surtout de l'explication fournie par Augustin lui-même à propos de la phrase controversée.

Quoi qu'il en soit, il est certain que le saint Docteur considère l'intégrité d'Adam comme un don préternaturel et *attribuable à la grâce*. La concupiscence, en effet, prend sa toute première origine dans la composition essentielle de la nature humaine, où la matière se trouve unie à l'esprit.

Plus d'une fois, Augustin explique les versets de la Genèse : « Ils étaient nus tous deux sans en avoir honte (3), et leurs yeux à tous deux s'ouvrirent » (4); il décrit alors comme tout à fait extraordinaire ce premier état de l'homme, dans lequel, par la vertu de la grâce, la nudité était voilée, c'est-à-dire n'excitait pas la convoitise. Par suite du péché, la grâce fit défaut et le frein disparut qui maintenait dans l'ordre la con-

(1) Cfr. *Op. impf. c. Jul. VI*, 41; P. L. 45, 1608; et o. c. passim

(2) Par ex. HUARTE, *De Deo Creante*, Rome 1917, p. 351. (1ère éd.) et MAUSBACH o. c. II. p. 116. s. — Voir, au contraire : NORIS, o. c. col. 609 et BELLELLI, o. c. chap. 24 et 25, et de même : chap. 14 à 17.

(3) *Gen.* 2, 25.

(4) *Gen.* 3, 7.

cupiscence naturelle à la partie bestiale. Dès ce moment, l'homme eut honte en sentant l'excitation de la chair. « En effet, il la ressentit dans les parties du corps qui, jusqu'alors avaient été revêtues *de la grâce*, lorsque dans sa nudité il n'éprouvait rien d'indécent » (1).

Le corps obéissait au gouvernement de l'âme, et même parfaitement, comme l'homme lui-même obéissait à Dieu; mais cette soumission parfaite de la chair doit être attribuée à la grâce. « Lorsque Adam eut péché en désobéissant à Dieu, son corps, quoique animal et mortel, perdit *la grâce* d'être soumis complètement à l'âme. Alors, il ressentit ces mouvements de l'animal, honteux pour l'homme, et il en rougit dans sa nudité » (2).

D'autres passages encore sont tout aussi affirmatifs; celui-ci par exemple : « Que veut dire cette nudité, qu'Adam reconnut après avoir mangé du fruit défendu, sinon que le péché découvrit ce que *la grâce* tenait revêtu? Car la grâce de Dieu était bien grande là où le corps terrestre et animal ne sentait pas la concupiscence, propre à la bête » (3).

Ou encore ce dernier : « ... non que cette nudité leur fût inconnue, mais elle n'était pas encore honteuse; la concupiscence ne soulevait pas alors ces organes sans la volonté... Leurs yeux étaient donc ouverts; seulement, ils n'étaient pas ouverts c'est-à-dire attentifs pour remarquer de quelle utilité leur était le vêtement *de la grâce*, quand leurs membres ignoraient encore

(1) Ibi enim sensit, qua prius gratia vestiretur, quando in sua nuditate nihil indecens patiebatur. (*Gen. litt.* XI. 32, 42; P. L. 34, 447.)

(2) Quando ergo peccavit Adam non obœdiens Deo, tunc eius corpus, quamvis esset animale et mortale, gratiam perdidit qua eius animae omni ex parte obœdiebat, tunc exstitit bestialis motus, pudendus hominibus, quem in sua erubuit nuditate. (*Pecc. Mer.* I, 16, 21; P. L. 44, 120.)

(3) Quid est gustato cibo prohibito nuditas indicata, nisi peccato nudatum quod gratia contegebat? Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. (*C. Jul. Pel.* IV, 16, 82; P. L. 44, 781.)

la résistance à la volonté. Une fois cette grâce perdue, un mouvement étrange et impudique s'éleva dans leur corps et rendit la nudité honteuse » (1).

Mais *quelle fut exactement l'intégrité d'Adam?* Augustin n'est pas très décidé à ce sujet.

Il lui suffit, — il l'affirme souvent contre les Pélagiens, — que chez Adam la délectation conjugale soit parfaitement soumise à la raison. Cependant, il préfère encore une autre sentence. D'après celle-ci, il n'y avait chez Adam aucune passion, les organes de la génération obéissant à la volonté de même façon que les autres membres du corps.

Il distingue, en effet, dans l'homme trois états possibles relativement à la concupiscence : ou bien il n'existe en lui aucune passion, ou bien il en existe une mais sans résistance à la volonté, ou bien elle existe et s'oppose à la loi de la raison.

Au paradis, le troisième genre doit être certainement rejeté; mais le second suffirait à sauvegarder l'intégrité d'Adam : « Qui a jamais nié que l'union des sexes aurait eu lieu, même si le péché n'avait pas précédé? Seulement, elle aurait eu lieu de façon que les parties servant à la génération fussent commandées par la volonté comme les autres membres du corps et non troublées par la concupiscence. Ou tout au moins la concupiscence, si elle existait (car je ne voudrais pas vous affliger outre mesure à ce sujet) n'aurait pas été telle qu'elle est aujourd'hui, mais parfaitement soumise à la volonté » (2).

(1) Non quod eis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat; quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat... Patebant ergo oculi eorum, sed ad hoc non erant aperti, hoc est, non attenti, ut cognoscerent quid eis indumento gratiae praestaretur, quando membra eorum voluntati repugnare nesciebant. Qua gratia remota exstitit in motu corporis quaedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas. (*Civ. Dei* XIV, 17; P. L. 41, 425; Cf. *Pecc. Mer.* II, 22, 36; P. L. 44, 172; etc..).

(2) Quis enim negat futurum fuisse concubitum, etiamsi peccatum non praecessisset? Sed futurus fuerat, sicut aliis membris, ita etiam genitalibus voluntate motis, non libidine concitatis; aut certe etiam ipsa libidine (ut non vos de illa nimium contristemus) non

La deuxième hypothèse n'est donc pas rejetée, mais c'est bien la première qui emporte les préférences d'Augustin. D'après cette opinion, il n'y aurait eu au paradis terrestre aucune concupiscence. On peut légitimement mettre en doute cette complète absence de passion; elle ne paraît guère probable, mais certes elle serait un effet de la grâce tout à fait digne d'admiration (1).

Après cet exposé, il est plus ou moins difficile d'établir l'opinion réelle de saint Augustin. De prime abord, on ne voit pas très bien comment peuvent s'accorder les deux séries de textes relatées ci-dessus, et on peut se demander quelle série l'emportait sur l'autre dans l'esprit de leur auteur.

D'autre part, il est certain que pour Augustin l'état actuel de l'homme ne se justifie pas, s'il n'est la suite du péché, du moins si l'on considère dans leur ensemble toutes les misères physiques et morales. D'autre part, l'intégrité d'Adam doit être attribuée à une faveur gratuite, surtout s'il faut nier chez notre premier père l'existence de la convoitise, et les préférences du saint Docteur vont à cette opinion.

Par conséquent, l'état de nature pure, en ce qui regarde l'intégrité, est nécessairement une situation intermédiaire entre les deux états décrits plus haut, celui d'Adam avant le péché et le nôtre après la faute originelle. *La nature pure* ne connaît ni la grâce surnaturelle ni le châtement d'un délit inexistant; il faut en conclure qu'elle serait meilleure que notre situation actuelle, mais inférieure à l'admirable disposition de nos premiers parents.

qualis nunc est, sed ad nutum voluntarium serviente. (*C. Jul. Pel. IV, 11, 57; P. L. 44, 765.*)

(1) *C. 2 Ep. Pel. I, 17, 34, s.; P. L. 44, 565 s.* : Aut tunc ad nutum voluntatis libido consurgeret, quando concubitus necessarium casta prudentia praesensisset, aut nulla ibi omnino existente libidine, ut caetera membra quaeque ad opera sua, sic ad opus proprium etiam genitalia iussis volentium sine ulla difficultate servissent.

Op. impf. c. Jul. IV, 19; P. L. 45, 1347. — ib., 43 col. 1363. — ib., 79 col. 1384 — ib., V, 17 col. 1451 — 20 col. 1453 — ib., VI, 22 col. 1553 — ib. II, 42 col. 1160 — ib. III, 177 col. 1321.

Gen. litt. IX, 10, 18; P. L. 34, 399.

Notre concupiscence est la suite du péché; l'intégrité d'Adam était un fruit de la grâce.

Comment le saint Docteur concevait-il la chose? S'est-il même jamais posé la question? Il n'est guère aisé de le dire. Peut-être pourrait-on imaginer la chose ainsi : dans l'état de nature pure, les misères humaines n'auraient pas cette acuité qui constitue notre châtement; mais la convoitise existerait, puisqu'elle suit naturellement la composition de la nature humaine. Pourtant, elle ne résisterait pas à la loi de la raison, du moins grâce à un secours ordinaire concédé par Dieu, de telle sorte que son œuvre puisse arriver à sa finalité intrinsèque, c'est-à-dire, son bonheur. Ainsi l'homme ne serait pas pour ainsi dire forcé de tomber au moins quelquefois dans le péché. Le droit à recevoir ce secours est maintenant perdu par suite du péché, et c'est seulement de la grâce qu'on peut encore l'attendre (1). Voilà pourquoi notre nature est viciée; voilà pourquoi la grâce seule peut nous sauver.

QUATRIÈME QUESTION : *Quelle utilité offre ce châtement?*

Dans un sens très réel, la concupiscence est donc le châtement du péché de notre premier père. Adam refusa d'obéir à Dieu, en suite de quoi il expérimenta en lui-même la rébellion de la chair. Il savait ce qu'il était droit de faire, mais il n'eut pas assez d'humilité pour le reconnaître; maintenant, tombé dans les ténèbres, il veut relever orgueilleusement la tête. Alors qu'il lui était si facile de se soumettre, il dédaigna de le vouloir; c'est pourquoi de toutes parts les passions s'insurgent et détournent sa volonté de l'accomplissement du devoir. Voilà notre malheureux sort, en vérité si justement infligé.

Mais quelle n'est pas l'admirable indulgence de l'amour de Dieu! Il délivre de toute faute ceux qui se laissent régénérer.

(1) DE RUBEIS. *De pecc. orig.*, C. 53, 1 et 5, admet qu'une soumission au moins imparfaite (*subjectio minus perfecta*) du corps à l'âme est due (*debita*) à la nature humaine. — Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *La mortification et les suites du péché originel*. Dans : *La Revue Spirituelle*, T. XII, 1925, p. 17-31.

Sa puissance les retire de cet abîme de malheur, et sa grâce généreuse leur accorde la victoire sur les ennemis de leur salut. L'homme justifié ne fera rien de bien par ses propres forces; fortifié par le Tout-Puissant, il mènera au terme toutes les bonnes actions, en dépit des difficultés, si nombreuses soient-elles.

De la condamnation rien ne subsiste en lui, et si la concupiscence, source du péché, n'est pas complètement éteinte en son corps, Dieu toutefois dans son immense bonté sait tirer de ce châtement même de précieux bienfaits.

En sentant en lui la révolte de la chair, il saisira mieux la gravité de la première faute; rougissant de sa propre faiblesse, il ne s'enorgueillira pas de son ennoblissement, comme s'il le tenait de ses propres ressources. En revanche, sa lutte contre la convoitise lui obtiendra de plus grands mérites. Ainsi Dieu ordonne toute chose « de manière que le châtement du péché cesse à présent d'être une peine pour devenir un mérite (1). »

Certainement, on peut en cette vie amoindrir la concupiscence, mais jamais s'en défaire entièrement. Le Seigneur, en effet, n'a pas voulu libérer si facilement le genre humain de cette révolte de la chair. Créé bon par Dieu, l'homme avait lui-même provoqué sa corruption; il convenait de lui faire sentir le bien fondé de sa condamnation. « Déjà il est délié de son péché par la suprême miséricorde; mais, pour qu'il saisisse toute l'étendue de sa faute, il doit encore combattre ses passions par la vertu de la continence » (2).

C'est donc vainement que Julien objecte : Pourquoi la concupiscence est-elle laissée à demeure chez le saint, si elle est mauvaise? Il n'apprécie pas l'utilité que peuvent contenir la nécessité de lutter et les abaissements de l'humilité : « Comme, dans cette vie de misères, il n'y a pas d'ennemi plus dangereux

(1) Ut quemadmodum de peccato factum est supplicium, sic de supplicio fiat meritum. (*Gen. litt.* IX, 10, 18; P. L. 34, 400.)

(2) A cuius mali reatu iam etiam solutus per indulgentiam, ne leve existimet esse quod fecit, adhuc cum vitio suo pugnat per continentiam. (*Contin.* 8, 20; P. L. 40, 362.)

que l'orgueil, le mal de la concupiscence n'est pas entièrement détruit dans la chair de ceux qui vivent saintement dans la continence. Tandis qu'ils luttent contre ce mal, les périls qu'ils ont à courir les avertissent de ne pas s'élever avec trop d'assurance en eux-mêmes... Ainsi la vertu se perfectionne dans la faiblesse... La faiblesse est donc en nous la seule cause qui nous force à combattre, et cette faiblesse nous avertit en même temps de ne point nous enorgueillir » (1).

IV. — LE PÉCHÉ PERSONNEL

Il s'agit ici du péché dont quelqu'un se relève; plus tard, nous traiterons de l'impénitence finale. Nous ne parlerons pas non plus de ce péché que Dieu autorise en châtement de fautes précédentes, selon le verset : « Aussi Dieu les a-t-il livrés, au milieu des convoitises de leurs cœurs, à l'impureté » (2). Plus bas nous examinerons dans un chapitre spécial cet endurcissement de la volonté dans la malice.

Outre les péchés énumérés, il y a les « péchés des hommes qui s'avancent sur la route du bien,... péchés qu'on loue comme présageant le fruit à venir » (3). Il en est, en effet, parmi ceux qui tombent temporairement et les témoins de leur chute qui en retirent une utilité considérable.

En revenant à la maison paternelle, l'enfant prodigue reçoit par son repentir une grâce plus grande et procure au Père céleste une plus grande gloire; il trouve dans sa chute une leçon

(1) Sed quia in ista humana miseria peior hostis est cavenda superbia, ideo nimirum non penitus extinguitur in carne continentium sanctorum ista concupiscentia, ut, dum pugnatur adversus eam, periculorum suorum animus admoneatur, ne securus infletur... Sic virtus in infirmitate perficitur... Ergo in nobismetipsis sola est infirmitas causa pugnandi, et rursus infirmitas admonitio est non superbiendi. (*C. Jul. Pel.*; IV, 2, 11; P. L. 44, 742.)

(2) *Rom.* I, 24.

(3) Peccata proficientium... quae laudantur spe frugis. (*Confess.* III, 9; P. L. 32, 690)

d'humilité, et son relèvement est un éloge de la puissance du Dieu de miséricorde.

Développons brièvement ces trois idées.

Nous pouvons, dit Augustin, *louer Dieu de deux manières* : ou bien en le glorifiant, ou bien en nous accusant nous-mêmes. « Ces deux confessions sont également inspirées par la piété, soit lorsque vous vous accusez vous-mêmes, qui n'êtes pas sans péché, soit lorsque vous louez celui qui ne peut avoir de péché » (1).

Il développe à nouveau cette double confession dans son *discours sur le Psaume 94* : « Est-ce qu'en effet, la confession de vos péchés n'intéresse pas la gloire de Dieu? Assurément, elle intéresse grandement la gloire de Dieu... Le médecin reçoit d'autant plus de louanges, que l'état du malade était plus désespéré... La louange de celui qui pardonne est d'autant plus grande, que plus grand est l'amas des fautes de celui qui les confesse » (2).

Sûrement, cette gloire n'est pas un motif suffisant pour Dieu de provoquer les crimes humains; il ne s'enrichit pas de nos louanges. Mais elle suffit pour qu'il permette au pécheur de se détourner de lui. Ne connaît-il pas d'avance sa conversion future? De plus, une pieuse confession augmente la grâce et la charité dans celui qui la fait, et de la sorte, comme le dit saint Ambroise, « pour prix du repentir, une grâce rendue avec usure vient habiter la volonté de l'homme » (3).

Cette grâce s'accroît surtout par *l'humilité du pénitent*.

Personne n'ignore quelle large place Augustin attribue à

(1) *Pia est utraque confessio, sive cum te reprehendis, qui non es sine peccato, sive illum laudas qui non potest habere peccatum. (Serm. 67, 1; P. L. 38, 433.)*

(2) *Numquid autem et hoc non pertinet ad laudem Dei, quando confiteris peccata tua? Imo vero maxime pertinet ad laudem Dei... quia tanto amplius laudatur medicus, quanto plus desperabatur aegrotus... Tanto enim maior est laus ignoscentis, quanto maior exaggeratio est peccata confitentis. (Enarr. Ps. 94, 4; P. L. 37, 1219.)*

(3) *Ut foeneratior postea gratia per poenitentiam delictorum in hominis rediret affectum. (Parad. 8, 41; P. L. 14, 294.)*

cette vertu et quelle importance elle prend dans son ascèse. En vérité, l'orgueil fait subir aux hommes un âpre combat, et le juste lui-même ne peut s'y trouver rassuré. Les autres vices ne font leur œuvre que dans les mauvaises entreprises; seul, l'orgueil est à craindre même dans les bonnes. Enivré du désir de sa propre excellence, l'homme voudrait s'attribuer tout le bien qu'il fait. Alors Dieu relâche parfois un peu son secours, parfois il accorde un peu moins abondamment sa grâce, pour que l'homme, livré à ses propres moyens, sente bientôt sa faiblesse et apprenne à ne se glorifier qu'en Dieu.

En recherchant pourquoi personne n'est ici-bas sans défaillance, le saint nous dit : « Chacun de nous connaît parfois une bonne œuvre à commencer, à faire, à accomplir, d'autres fois il l'ignore; tantôt, elle lui plaît, tantôt elle lui déplaît. Qu'il comprenne par là que la connaissance et l'amour du bien ne viennent pas des facultés humaines, mais des dons de Dieu, et qu'il se guérisse ainsi de l'enflure de l'orgueil » (1).

Ainsi, sa confiance se placera dans le Seigneur; instruit par l'expérience de la faiblesse humaine, il ne reposera plus qu'en Dieu toute sa fermeté.

Lisez, par exemple, le sermon d'Augustin au peuple à propos de Pierre marchant sur les eaux, puis chancelant : « Ce qui empêche un grand nombre de devenir forts, c'est la présomption de leur propre force. Nul ne peut recevoir la force de Dieu, qu'après avoir reconnu sa propre faiblesse... Votre peuple même [Seigneur] est devenu faible, et il a reconnu sa faiblesse naturelle pour recevoir la force qui vient de Vous. Il ne peut devenir fort qu'à la condition d'être faible, pour devenir ainsi capable d'être fortifié par Vous et en Vous » (2).

(1) Ideo quisque nostrum bonum opus suscipere, agere, implere nunc scit, nunc nescit, nunc delectatur, nunc non delectatur, ut noverit non suae facultatis, sed divini muneris esse vel quod scit, vel quod delectatur, ac sic ab elationis vanitate sanetur. (*Pecc. Mer.* II. 17; P. L. 44, 168.)

(2) Multos enim impedit a firmitate praesumptio firmitatis. Nemo erit a Deo firmus, nisi qui se a seipso sentit infirmum... Infirmata

Il est donc des maux utiles par la miséricorde divine. L'homme a dit au temps de sa fortune : « Rien ne m'ébranlera jamais ! » C'est pourquoi Dieu a détourné de lui sa face, et le voilà devenu comme un homme égaré, dont les plans sont soudain bouleversés. Seul, il n'a pas tardé à tomber, mais son abandon l'a guéri. Comme le médecin tranche au vif dans les chairs pour guérir par cette douleur l'autre douleur de la maladie, ainsi Dieu permet le péché pour que l'humiliation de la faute guérisse l'orgueil du pécheur. De cette façon, l'homme se découvre lui-même et s'instruit à la fois.

Toutes ces idées, le saint Docteur les développe, dans son livre *De la Nature et de la Grâce*, chapitres 23 à 32 (1). Peut-être même les exprime-t-il plus clairement encore, dans *la Cité de Dieu* : « J'oserai le dire, il est utile aux superbes de commettre au grand jour quelque faute grave, afin qu'ils se déplaisent à eux-mêmes, eux qui sont tombés en se complaisant en eux-mêmes. Les larmes et le déplaisir de Pierre lui furent plus salutaires que sa complaisance présomptueuse. Aussi le psalmiste s'écrie-t-il : „Couvrez de honte leur visage, et il chercheront votre nom, Seigneur” » (2).

En même temps que sa miséricorde, *Dieu, dans le même acte, manifeste sa puissance.*

Nul ne mérite la grâce de Dieu. D'aucuns négligent de désirer la justice, d'autres la combattent; ces derniers sans doute s'en écartent davantage. Pourtant, le Tout-Puissant rend les uns et les autres au bonheur. Il brise les liens des âmes bien disposées; il ressuscite les malheureux qui mouraient en s'atta-

est ergo ipsa haereditas et agnovit se infirmam in se, ut firma esset in te. Non firmaretur, si non infirmaretur, ut abs te in te perficeretur. (*Sermo* 76, 4, 6; P. L. 38, 481.)

(1) P. L. 44, 258-265.

(2) Et audeo dicere superbis esse utile cadere in aliquod apertum manifestumque peccatum, unde sibi displiceant, qui iam sibi placendo ceciderant. Salubrius enim Petrus sibi displicuit quando flevit, quam sibi placuit quando praesumpsit. Hoc dicit et sacer psalmus : « Imple facies eorum ignominia, et quaerent nomen tuum, Domine ». (*Civ. Dei* XIV, 13, 2; P. L. 41, 422.)

quant à sa loi. En eux, resplendit davantage la force de la miséricorde divine (1)

Cette force sauve tous ceux que l'amour de Dieu s'est choisis et a prédestinés. Qu'ils accumulent péchés sur péchés, qu'ils s'égarerent loin du sentier de la vie, l'amour du Dieu de miséricorde sait être plus fort que la malice du pécheur. C'est le Seigneur qui triomphera dans cette sorte de lutte entre l'homme et son Créateur. « Dans le nombre de ces élus et de ces prédestinés, il s'en trouve qui, après avoir mené une vie criminelle, sont amenés à la pénitence par la bonté de Dieu. La patience divine les a gardés en vie au milieu de leurs crimes, pour leur faire voir, ainsi qu'à leurs cohéritiers, de quel profond abîme du mal la grâce de Dieu peut délivrer les hommes » (2).

Ce bien du pécheur n'est pas le seul dessein de Dieu. Directement ou indirectement il tire de ce péché de précieux avantages *pour les autres hommes*.

Directement, parce que la ruine de l'un inspire aux autres une sainte frayeur et que sa résurrection éveille leur espérance.

Que la chute des grands fasse trembler les petits, dit Augustin au sujet de la faute tristement célèbre de David (3); et parlant de l'aveuglement du peuple d'Israël, il montre que cette déchéance même des Juifs a servi au salut des Gentils. Elle les avertit de ne pas s'enorgueillir d'avoir trouvé la rédemption, mais de redoubler de vigilance, de crainte que venant à s'enorgueillir, ils ne tombent eux aussi (4).

De même, si les péchés de certains hommes ont été consignés par écrit, c'est précisément pour que nos crimes ne nous amènent jamais au désespoir, puisque nous voyons le pardon accordé aux

(1) *Enarr. Psalm. 67, 8; P. L. 36, 816.*

(2) *Ex isto numero electorum et praedestinatorum, etiam qui pessimam duxerint vitam, per Dei benignitatem adducuntur ad poenitentiam, per cuius patientiam non sunt huic vitae in ipsa scelerum perpetracione subtracti, ut ostendatur et ipsis et aliis cohaeredibus eorum de quam profundo malo possit Dei gratia liberare. (C. Jul. pel. V, 4, 14; P. L. 44, 792.)*

(3) *Ps. 50, 3; P. L. 36, 586.*

(4) *Q. P. ad Rom. 11, 11; P. L. 35, 2083.*

pires délits. « La confession de mes iniquités passées, s'exclame Augustin,... cette confession lue ou entendue ranime le cœur, l'empêche de s'endormir dans le sommeil du désespoir et de dire : je ne puis ! » (1)

De la sorte aussi, l'Écriture raconte comment Paul persécuta l'Eglise de Dieu, mais dans la suite reçut la grâce de l'apostolat, « afin que personne, fût-il enchaîné dans les liens des plus énormes crimes, ne désespérât d'obtenir son pardon, s'il se convertit à Celui qui, cloué sur la croix, a prié pour ses persécuteurs » (2).

Ultérieurement et *de façon indirecte*, les péchés des hommes servent forcément les plans de Dieu, d'après ce principe énoncé par Augustin : « Il est au pouvoir des méchants de pécher ; mais qu'en péchant, ils accomplissent telle ou telle chose par l'effet de leur malice, cela n'est plus en leur pouvoir, mais en celui de Dieu. Lui peut séparer les ténèbres de la lumière et en régler l'usage, en sorte que, dans les choses que les méchants font contre la volonté de Dieu, ils ne font qu'accomplir cette volonté divine » (3). Cet effet ultérieur de l'acte peccamineux est dans la main du Seigneur « Quel bien, en effet, n'a-t-il pas tiré du péché de ces frères qui vendirent leur frère par jalousie, et d'une multitude d'autres faits dont les Livres saints sont remplis » (4)?

Tandis, par exemple, qu'il persécute injustement les saints, l'homme pervers forme les amis de Dieu à la patience dans la

(1) *Confessiones praeteritorum malorum meorum...*, cum leguntur et audiuntur, excitant cor ne dormiat in desperatione et dicat : Non possum ! (*Conf. X, 3 ; P. L. 32, 780.*)

(2) *Ut nemo de se desperet qui fuerit magnis peccatis involutus, quasi veniam non sit accepturus, si conversus fuerit ad eum qui pendens in cruce oravit pro persecutoribus.* (*Sermo 278, 1 ; P. L. 38, 1269.*)

(3) *Est ergo in malorum potestate peccare ; ut autem peccando hoc vel illud malitia faciant, non est in eorum potestate, sed Dei dividētis tenebras et ordinantis eas ; ut hinc etiam quod faciunt contra voluntatem Dei, non impleatur nisi voluntas Dei.* (*Praed. Sanct. 16, 33 ; P. L. 44, 984.*)

(4) *Videmus enim quanta bona operatus sit de peccato fratrum qui fratrem per invidiam perdidit, et alia multa quibus sacrae litterae plenae sunt.* (*Op. impf. c. Jul. V, 11 ; P. L. 45, 1442.*)

tribulation, de façon que leurs mérites s'en trouvent accrus. L'intention du pécheur, en réalité, ne porte pas sur ce bien, il s'en désole plutôt; c'est pourquoi il ne faut pas le louer de son acte, mais bien au contraire l'en punir.

Tout cela s'applique par excellence à l'œuvre de rédemption du Christ. En effet, Jésus n'aurait pas été crucifié, sans le déicide des Juifs, pas plus qu'on n'aurait répandu son sang sans la trahison de Judas. Ces péchés, cependant, Dieu ne les a pas cherchés, mais uniquement permis. Il a su ordonner l'effet de ces crimes volontaires au but qu'il poursuivait, c'est-à-dire la délivrance du genre humain de la damnation du péché par la grâce du Christ infiniment féconde. « Quelles paroles pourraient jamais expliquer, quelles louanges célébrer dignement le bien immense dont nous sommes redevables à la passion du Sauveur, dont le sang a été versé pour la rémission des péchés? Et cependant, ce bien immense s'est accompli par la malice du démon, par la malice du traître Judas » (1).

Voilà comment Dieu utilise, pour le salut et la formation de ses futurs saints, les maux mêmes et les péchés!

EPILOGUE : LA PRÉVARICATION.

La prévarication est *ce genre spécial de péché* qui se commet par la transgression d'une loi positive. Or, comme on le sait, la Loi de Moïse fut donnée aux Juifs pour « faire abonder le péché » (2). Et encore : La loi a été notre pédagogue pour nous conduire au Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi »(3).

Cette maxime de l'Apôtre, Augustin l'a commentée bien

(1) *Quis verbis explicet, quis aequiparet laudibus quantum nobis bonum contulerit passio Salvatoris, cuius in remissionem peccatorum sanguis effusus est? Et tamen tantum hoc bonum per malitiam zabuli, per malitiam Judae traditoris impletum est. (Sermo 214, 3; P. L. 38, 1067.)*

(2) *Ut abundaret delictum. (Rom. 5, 20).*

(3) *Lex paedagogus noster fuit in Christo (Gr. : ad Christum) ut ex fide justificemur. (Gal. 3, 24).*

souvent. Il montre comment *la loi était en soi bonne et sainte*. En effet, « la prévarication de la loi ne serait pas coupable, si la loi n'était bonne. Non, si elle n'était bonne, il n'y aurait aucun mal à transgresser une chose mauvaise » (1). Si elle n'était pas accomplie, ce n'était pas qu'elle fût défectueuse, c'était à cause du vice de la prudence charnelle, c'est-à-dire de l'infirmité humaine (2).

Néanmoins, *cette loi sainte a augmenté le péché*; en revanche, celui-ci conduit à la grâce.

L'antique loi de Moïse ne prêtait pas de secours pour l'accomplissement des préceptes : « La loi commande plutôt qu'elle n'aide; elle indique la maladie, mais elle ne la guérit pas » (3). En réalité, elle excita la concupiscence, fruit de la faute originelle. Car « la défense du mal augmente le désir de le commettre » (4). Ainsi la loi, qui de soi était sainte et juste et bonne, causa la mort du pécheur.

Que conclure de là? Empêtré dans des crimes toujours plus grands, l'homme expérimenta que les forces humaines ne suffisaient pas, et sa misère croissante rabaissa son orgueil. Guéri de sa vaine enflure, il recourut à Dieu, afin d'être enfin secouru par la grâce, après avoir vu son mal s'accroître par cause de la loi. Dieu n'est plus seulement requis pour dicter les commandements, mais pour aider et soutenir celui qui devra les accomplir. Cette nécessité fut démontrée amplement par l'économie de la loi.

En son livre *de l'Esprit et de la Lettre* (5), Augustin prouve clairement, contre les Pélagiens, que la proposition extérieure des préceptes ne suffit nullement à l'homme : il doit aussi être éclairé et secondé par l'intérieur. C'est pourquoi un premier effet de la loi est d'aggraver le malaise de la passion; et par

(1) Non esset mala legis praevaricatio, nisi ipsa esset bona. Si enim non esset bona, non esset malum praevaricari rem malam. (*Sermo* 152, 6; P. L. 38, 822).

(2) Cf. *Spir. Litt.* 19, 34; P. L. 44, 221.

(3) Jubet enim magis quam juvat; docet morbum esse, non sanat. (*Grat. Chr.* 8, 9; P. L. 44, 364).

(4) Auget peccandi desiderium prohibitio peccatorum. (*Div. Quaest.* 66, 1; P. L. 40, 61).

(5) Voir, entre autres, chap. 6, 9; P. L. 44, 205.

après, en dévoilant aux hommes leur indigence, elle les amène à invoquer le secours de la grâce. Ainsi, chez le maiade, la velléité de guérir se change en un désir efficace par l'appel du médecin.

Il apparaît donc maintenant pourquoi *la loi n'a été donnée* qu'aux seuls Juifs. Israël, plus que les Gentils, se fiait à ses œuvres et devait davantage être détrompé. « Fiers d'Abraham, leur père, les Juifs se vantaient d'avoir comme une justice native; ils élevaient au-dessus de tous les autres peuples leur mérite de la circoncision, avec une prétention d'autant plus funeste qu'elle était plus arrogante. Quant aux Gentils, ils avaient sans la transgression d'une loi pareille assez de motifs pour s'humilier » (1).

La loi fut donc bien un pédagogue pour mener Israël à la foi et lui faire comprendre l'excellence de la grâce. Elle devait convaincre les Juifs de leur propre misère et les dépouiller ainsi de leur orgueil.

De la sorte, toute l'économie ancienne était ordonnée à la nouvelle alliance. Le Dieu très sage, auteur de la loi antique, avait en vue la grâce qu'il voulait voir exaltée magnifiquement par l'insuffisance du régime précédent.

Par la première faute s'introduisit une déplorable infirmité; celle-ci dut se découvrir d'abord aux yeux de l'homme orgueilleux, à mesure que croissait la prévarication : il ne connaissait pas encore la débilité de ses forces.

La loi reçue, il sentit sa propre dépravation et, le précepte une fois donné, il se rendit compte qu'il ne pouvait de lui-même arriver à se corriger. C'est pourquoi il rejeta et regretta son orgueil et reçut très humblement la grâce qui devait guérir son âme. Ainsi fut vivifié par l'esprit, celui qu'avait tué la lettre (2).

(1) Gloriantes de patre Abraham, quasi naturalem se jactabant habere justitiam, et merita sua in circumcissione caeteris gentibus tanto perniciosius quanto arrogantius praeferebant; gentes autem facillime etiam sine huiusmodi legis transgressionem humiliarentur. (*Ad Gal.* 25; P. L. 35, 2123).

(2) *Op. impf. c. Jul.* VI, 15; P. L. 45, 1534.

Voir à propos de cette question les *Sermons* 154-5-6, qui traitent de l'économie de la loi et de la grâce, en réfutation des Pélagiens. P. L. 38, 832 ss.

CHAPITRE CINQUIÈME.

POURQUOI DIEU ENVOIE LE MAL DU CHÂTIMENT TEMPOREL.

I. — *La peine par substitution : l'œuvre réparatrice du Christ.*

Après avoir considéré le mal du péché, on porte naturellement les yeux sur le mal du châtiment. Ce dernier suit la faute et rétablit sur le champ l'ordre troublé par le péché.

Mais déjà se pose une question particulière, à propos de la peine que Dieu le Père réserva d'avance à son Fils incarné. Jésus, pourtant, ne connut jamais le péché, selon le verset : « Celui qui n'a point connu le péché, il l'a fait péché pour nous »(1). Après avoir considéré l'œuvre de ruine du genre humain, venons-en à admirer l'œuvre merveilleuse de sa restauration par le Verbe.

Quel fut le but de l'Incarnation?

Nous avons déjà touché un mot p. 62, de la finalité première de l'Incarnation : la rédemption de l'homme déchu. L'acte écrit contre nous par le péché devait être détruit, pour que l'homme fût libéré de la mort éternelle. Rendu à la vie, il pouvait rentrer dans son amitié primitive avec son Créateur et s'élever de nouveau à la dignité d'enfant adoptif de Dieu. Dieu fut fait homme, pour que l'homme devînt Dieu (2).

Mais ce n'est pas tout. Le Verbe vint en aide aux âmes, pour leur faire obtenir le salut éternel; en même temps, il leur

(1) II Cor. 5. 21.

(2) *Sermo* 121, 5; P. L. 38, 680.

servit de maître, se donnant en exemple parfait de toutes les vertus (1). De sorte qu'il ne montra pas seulement la fin à conquérir, il leur enseigna même les moyens de parvenir à leur terme.

Il nous faut donc considérer aussi *le mode de la Rédemption*.

Il n'est pas de chemin préférable au sentier déjà battu; c'est pourquoi le Christ commença par suivre la route qu'il voulait faire connaître à l'homme. A la parole, il voulut joindre l'exemple et nous enseigner ainsi la façon de supporter nos maux. Lui qui n'avait pas commis de péché, il en porta la peine, pour que l'homme fût délivré par là et de la faute et de son châtement (2).

Certes, Dieu aurait pu nous recevoir dans sa grâce, sans recourir à la passion du Christ; ce n'était pas assez pour son amour. Non seulement le Verbe voulut se revêtir de notre chair, mais il prit une chair en tout semblable à la chair du péché. Son corps était soumis à la passibilité et à la mort, exposé aux douleurs, tant celles qui viennent du dehors que celles qui naissent au dedans du cœur humain. C'était un corps pareil à celui que nous portons en châtement de nos crimes. Etranger à toute imperfection morale, Jésus fut enfant et faible. Ne vous étonnez pas! « Il a été dans cet état, parce que voulant condamner le péché en se faisant victime pour le péché, il est né avec la ressemblance de la chair du péché » (3).

(1) *Epist.* 137, 3; P. L. 33, 521.

(2) Ainsi p. ex. *Serm.* 229, 8; P. L. 38, 1374. Que la mort du Christ ait en réalité tenu lieu de châtement pour les péchés d'autrui, Augustin le dit souvent; par exemple : Le Christ a payé ce qu'il ne devait pas, pour nous délivrer de toute dette : *Serm.* 155, 7; P. L. 38, 845. — *Enarr.* Ps. 31, 18; P. L. 36, 270. — *ib.* 44, 7; col. 498. — Ou aussi : quae non rapui, tunc exsolvebam, id est, non peccavi, et poenas dabam : *ib.* 68, 9. col. 848 ss. — In Joh. 79, 2; P. L. 35, 1838. — Ou encore : *Enarr.* Ps. 137, 16; P. L. 37, 1783. — *ib.* 147, 27; col. 1936. — Cf. J. RIVIÈRE. *Le Dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*; Paris, 1905, pages 248-261.

(3) *Christus ideo talis, quia ut de peccato condemnaret peccatum, natus est in similitudine carnis peccati.* (*Pecc. Mer.* 1. 37; P. L. 44, 149). — Cf. *Serm.* 171, 5; P. L. 38, 935 : Emit sibi fratres sanguine

Exposons enfin un peu plus longuement *l'exécution de la Rédemption*.

Il n'est aucune vertu dont le Christ n'ait fait paraître un magnifique exemple, tandis qu'il accomplissait l'œuvre de la Rédemption. Passion et mort, il a voulu les supporter, « afin que nous pussions apprendre, sous la direction du maître lui-même, que toutes les infirmités réunies en nous par le péché pouvaient être guéries par une sainte vie. Il nous fit voir dans quel état de fragilité l'homme était tombé par sa faute et de quelle faiblesse il est délivré par le secours divin... Quel orgueil, en effet, peut être guéri, s'il ne l'est point par l'humilité du Fils de Dieu » (1)? Comment venir à bout de guérir l'avarice, la colère, l'impiété, auxquelles n'auront pu remédier la pauvreté, la patience, la charité du Christ?

Aussi Augustin, ramassant tout son enseignement, s'écrie-t-il « O remède, qui guérit tous les maux » (2)! Et cette idée, il la développe encore, surtout dans ses sermons au peuple et ses commentaires sur les psaumes. Dans son exposé, les exemples de vertus donnés par le Christ se ramènent à trois chapitres principaux : l'humilité, la patience et la force.

L'orgueil engendre une foule de péchés; par lui, l'homme refuse obéissance à son Seigneur. C'est pour cela que le Christ en toute *humilité* est descendu sur la terre, se faisant obéissant jusqu'à la mort (3).

suo, probavit reprobatus, redemit venditus, honoravit iniuriatus, vivificavit occisus.

(1) Ut disceremus, docente ipso Domino, infirmitates quas peccando collegimus, recte faciendo posse sanari. Ostendebatur enim nobis ad quam fragilitatem homo sua culpa devenerit et a qua fragilitate divino auxilio liberetur... Nam quae superbia sanari potest, si humilitate Filii Dei non sanatur? (*De Agone chr.* 11; P. L. 40, 297).

(2) O medicinam omnibus consulentem! (*ib.*).

(3) *Trin.* XIII, 17, 22; P. L. 42, 1031. — A cet endroit et à un autre endroit parallèle : *Enchir.* 108, Augustin rassemble diverses utilités de l'Incarnation et de la Rédemption. Ses premières considérations, nous les avons rencontrées plus haut, p. 62; les suivantes, nous les développons ici; la dernière enfin, à propos de la victoire sur le démon, sera expliquée au dernier chapitre.

« C'est en raison de ce vice, c'est en raison de ce grand péché d'orgueil, qu'un Dieu humble est venu sur la terre. Ce motif, ce grand péché, cette cruelle maladie des âmes attira du ciel le médecin tout-puissant, l'abassa jusqu'à la forme d'esclave, le couvrit d'opprobres et le suspendit à la croix, afin que, par la salutaire vertu d'un tel remède, cette tumeur fût guérie. Que l'homme rougisse donc enfin d'être un orgueilleux, lui pour qui Dieu s'est fait humble» (1).

Tel est le célèbre aspect moral de l'œuvre du Christ Rédempteur. Augustin lui attribue une telle importance, que cet exemple d'humilité constitue pour lui la principale utilité de l'Incarnation après notre réconciliation avec Dieu (2).

En cette malheureuse vie, il faut porter bien des difficultés; même il est parfois exigé des fidèles du Christ qu'ils résistent au malin jusqu'à verser leur sang. Mais, en toute tribulation, il faut savoir garder *la patience*. Aussi le Christ, après avoir enseigné la souffrance à l'homme, la lui apprit encore par sa propre souffrance. La parole était peu, sans l'exemple (3). Ce que l'homme redoute d'avoir à supporter, le Christ commença par le supporter à sa place, afin de lui apporter sa consolation dans l'épreuve.

C'est pour cela qu'il n'arrêta pas la main qui le soufflait (4), pour cela qu'il supporta plusieurs années celui qui livrerait son Maître. Comment le chrétien oserait-il encore se

(1) Propter hoc vitium, propter hoc magnum superbiae peccatum, Deus humilis venit : haec causa, hoc peccatum magnum, iste ingens morbus animarum omnipotentem medicum de cœlo deduxit, usque ad formam servi humiliavit, contumeliis egit, ligno suspendit, ut per salutem tantae medicinae curetur hic tumor. Jam tandem erubescat homo esse superbus, propter quem factus est humilis Deus. (*Enarr. Ps. 18, 15*; P. L. 36, 163).

(2) *Enchir.* 108; P. L. 40, 282-3. — Cf. RIVIÈRE l. c. — HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III. 4^e éd. Tübingen 1910, p. 130 ss. PORTALIÉ, o. c. D. T. C. I, 2372-4. — O. SCHEEL : *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tübingen 1901. p. 347-440.

(3) *Sermo* 284, 6; P. L. 38, 1292.

(4) *In Joh.* 113, 4; P. L. 35, 1934.

plaindre des vexations des méchants, quand le Christ peut lui dire : Voici que j'ai eu avec moi l'un d'entre eux (1).

S'il fut déshonoré et crucifié, c'est qu'il voulait démontrer que le malheur n'habite pas plus au milieu des tribulations, que le bonheur au milieu des biens terrestres. « Notre-Seigneur Jésus-Christ, en se faisant homme, a méprisé tous les biens terrestres, pour apprendre aux hommes à les mépriser également; il a souffert sur la terre tous les maux qu'il nous recommandait de supporter. Il voulait nous enseigner à ne pas chercher notre bonheur dans ces biens et à ne pas craindre le malheur dans ces maux » (2).

Au temps de son épreuve, l'homme ne doit pas se comporter avec patience seulement, mais encore avec *force*; ici aussi, la Rédemption lui fut un exemple.

Il est nécessaire aux esclaves du Christ d'être purifiés et guéris de la maladie du vice par les persécutions et la fureur des peuples (3). Mais pour que l'effroi ne leur fit pas refuser le combat, le Christ soutint courageusement passion et persécution; pour que le malade ne craignît point d'absorber l'amer remède, le Christ voulut être le premier à le boire.

« Il accomplit, par son exemple, ce qu'il ordonnait de faire : il ne voulut éviter ni les mains qui le frappaient ni les coups ni les crachats de ses bourreaux ni la couronne d'épines ni la croix qui le ferait mourir : il ne voulut échapper à aucun de ces tourments, — lui qui n'avait besoin d'aucun d'entre eux, — pour se donner lui-même en remède aux malades » (4).

(1) *Enarr. Ps.* 55, 9; P. L. 36, 653.

(2) *Omnia ergo bona terrena contempsit homo factus Dominus Christus, ut contemnenda monstraret; et omnia terrena sustinuit mala quae sustinenda praecipiebat, ut neque in illis quaereretur felicitas, neque in istis infelicitas timeretur. (Cat. Rud. 22, 40; P. L. 40, 339).*

(3) *Enarr.* 98, 3; P. L. 37, 1259.

(4) *Exemplo faciens quod verbo praecepit, ut nec eorum verberantium manus vellet devitare nec alapas percutientium nec salivas conspuentium nec coronam de spinis imponentium nec crucem interficientium; nihil horum vitare voluit, cui nihil opus erat, faciens aegrotis de seipso medicamentum. (Enarr. Ps. 69, 1; P. L. 36, 866).*

Il n'est pas une injure, qu'il ne l'ait connue, pas une douleur, qu'il ne l'ait sentie; il a même voulu subir la plus cruelle des agonies et supporter la plus ignominieuse des morts. « Mon âme, dit-il, est triste jusqu'à la mort » (1), et son cœur se troubla, et il fut pris de dégoût. Le divin précepteur voulait transfigurer en son corps ses faibles disciples, pour qu'ils se consolassent en regardant leur Maître; il voulait leur éviter de succomber au désespoir, lorsqu'ils sentiraient monter en eux le trouble des approches de la mort. Car le trouble de la partie corporelle n'empêche pas l'âme de combattre vaillamment la douleur et la crainte (2).

La mort ne doit pas être redoutée, et pas davantage le genre de mort. Le Christ a voulu le prouver, en se choisissant le genre le plus exécrable et le plus effrayant, la mort en croix (3). Être abandonné par son Père, il l'a voulu, pour apprendre aux martyrs à recourir à ce sentiment de piété, grâce auquel, en dépit de tous les obstacles, on embrasse avec force et humilité le bon vouloir de Dieu (4).

Aussi, en présence de toute passion et de toute douleur, que l'homme craintif fixe son regard sur le Christ. Dans son exemple et son secours, il alimentera ses forces.

II. — *La juste punition.*

Vraiment le Christ, sans avoir fait jamais le moindre mal, a pourtant pris sur lui le châtement. On n'en peut dire autant des hommes. Quand ils sont châtiés, ils doivent s'appliquer la parole du larron au calvaire : « Pour nous ce n'est que justice, nous recevons ce qu'ont mérité nos crimes » (5).

(1) Mt. 26, 38.

(2) Cf. *In Joh.* 60, 5; P. L. 35, 1798-9. — *Serm.* 305, 4; P. L. 38, 1399.

(3) *Div. Quaest.* 25; P. L. 40, 17

(4) *Epist.* 140, 10; P. L. 33, 550.

(5) *Lc.* 23, 41.

En effet, le mal de la faute commise par le libre arbitre appelle le mal du châtement imposé à la volonté récalcitrante. Cette division épuise tous les maux des hommes. Ainsi donc, puisqu'il est évident que « tout mal est péché ou peine du péché » (1), on se demande quelle intervention de causalité Dieu apporte à l'un et l'autre.

Le mal du péché, répond en substance le saint Docteur, ne peut d'aucune façon se rapporter à Dieu, mais le mal du châtement est causé par lui, non sous sa raison de mal, mais sous cet aspect spécial qui le rend juste et bon. Il ne réalise qu'imparfaitement la définition du mal; Augustin a donc pu dire à juste titre : « N'appelons pas auteur du mal l'auteur de toutes les choses existantes; car pour autant qu'elles existent, elles sont bonnes » (2). Cette affirmation, il la précise et l'exprime avec plus d'exactitude dans ses *Rétractations* : « Il ne faudrait pas conclure de là que Dieu n'est pas l'auteur du châtement, bien que pour ceux qui sont punis, ce châtement soit un mal... La punition fait partie des œuvres de la bonté de Dieu, puisque la justice veut que les méchants soient châtiés et que tout ce qui est juste est bon » (3).

En vérité, que l'homme commette impunément le péché, la justice de Dieu ne peut le permettre. Celui qui s'est déréglé en péchant sera contraint par une juste punition à rentrer dans l'ordre; rien de plus équitable! La justice à sauvegarder, voilà *la raison finale de tout châtement*.

Dieu laisse l'homme libre dans ses desseins; fait-il le bien, il sera récompensé; s'il fait le mal, il sera puni en toute équité.

(1) Omne quod dicitur malum, aut peccatum esse aut pœnam peccati. *Gen. litt. impf.* I, 3; P. L. 34, 221.

(2) Quocirca [Deus] mali auctor non est, qui omnium quae sunt auctor est : quae in quantum sunt, in tantum bona sunt. (*Div. Quaest.* 21; P. L. 40, 16).

(3) Ne hinc putetur non ab illo esse pœnam malorum, quae utique malum est iis qui puniuntur... sed in bonis Dei operibus est, quoniam justum est ut mali puniantur, et utique bonum est omne quod justum est. (*Retr.* I, 26; P. L. 32, 625).

Au fait, « la nature est plus ordonnée quand elle souffre justement dans le châtement, que lorsqu'elle se réjouit impunément dans le péché » (1).

Aucun supplice n'est infligé, si ce n'est au crime; mais il est absolument nécessaire que la laideur du péché soit effacée par la beauté de la justice. De cette manière, une unité rigoureuse conservera intact l'ordre universel. Et c'est pour cela que Dieu, auteur et créateur de toutes choses bonnes, mais étranger à toutes choses mauvaises, passe pourtant pour ordonner le péché. Tout qui pèche désire être indûment; dans l'échelle des êtres, il usurpe une place qui ne lui revient pas. Il faut donc qu'il soit ramené en son lieu et renvoyé au rang qu'il mérite. « La beauté universelle ne peut être troublée un seul instant, la tache du péché existant en elle sans la splendeur de la vengeance » (2).

Mais quelle est cette vindicte et comment frappe-t-elle ici-bas les pécheurs?

Déjà *l'iniquité même* et l'aversion permanente de Dieu est, selon Augustin, la peine interne de tout acte peccamineux (3). Cet éloignement de l'éternelle justice est un malheur profond, dont l'homme, abandonné à lui-même, ne peut se relever pour se remettre en amitié avec Dieu. Au contraire, aussi longtemps qu'il reste en cet état, sa conscience, héraut de l'éternelle loi, lui reproche amèrement et improuve son délit. « Quiconque est méchant est mal avec soi-même; il est inévitablement l'instrument de son propre supplice. Celui que torture sa conscience est à lui-même son châtement » (4).

(1) *Melius ordinatur natura ut juste doleat in supplicio, quam ut impune gaudeat in peccato. (Nat. Boni 9; P. L. 42, 554).*

(2) *Ne vel puncto temporis universalis pulchritudo turpetur, ut sit in ea peccati dedecus sine decore vindictae. (Lib. Arb. III, 15, 44; P. L. 32, 1293).*

(3) *Gen. litt. VIII, 23, 44; P. L. 34, 390.*

(4) *Quisquis enim malus est, male secum est, torqueatur necesse est sibi seipso tormento. Ipse est enim poena sua quem torquet conscientia sua. (Enarr. Ps. 36, II, 10; P. L. 36, 369. — Cf. C. Faust. Man. XXI 9;*

Mais ce n'est pas tout ! A la pénalité intrinsèque du péché, Dieu ajoute *une punition ultérieure* : la misère va confondre et humilier le pécheur, effet que l'impunité ne saurait obtenir (1). Même en péchant, l'homme voulait être heureux ; mais son bonheur, il l'a poursuivi, en dépit de la justice ; d'où non seulement il échoue dans son dessein, mais Dieu, pour l'affliger, lui enlève quelque chose du bien qui lui était naturellement destiné. « Il ne lui enlève pas tout ce qu'il a donné à sa nature, mais, lui ôtant une chose, il lui en laisse une autre, afin que le coupable demeure pour pleurer ce qui lui est ôté » (2).

Dans la pratique, la divine Providence dispose, pour réaliser ce châtement, de tout événement temporel. Par le délit de l'homme, la terre a été maudite, les herbes qui étaient fécondes sont devenues stériles et parfois vénéneuses, de nombreux animaux se sont faits nuisibles en punition du crime(3).

Depuis les agacements de la mouche (4) jusqu'aux incursions des barbares dont l'Afrique est ravagée, tous leurs maux, les hommes doivent les imputer à leurs péchés (5). Et ce n'est pas injustement que les fidèles eux-mêmes sont soumis à ces tourments ; car ils n'ont pas encore déposé parfaitement l'amour de la vie temporelle et, « tout éloignés qu'ils sont de ces crimes, de ces attentats et de ces impiétés, ils ne se croient pas cepen-

P. L. 42, 394. — Cf. D. SCOT. II *Sent.* D. 37, q. 2, n°22 et 23, où il explique que la privation de rectitude, activement est une faute, mais passivement, c. à. d. pour autant qu'elle demeure dans le sujet, est un châtement ; la nature qui défaut est abandonnée dans sa défaillance et de la sorte punie.

(1) *Op. impf. c. Jul.* IV, 33 ; P. L. 45, 1355.

(2) *Neque enim totum aufert quod naturae dedit, sed aliquid adimit, aliquid relinquit, ut sit qui doleat quod adimit.* (*Civ. Dei* XIX 13, 2 ; P. L. 41, 641).

(3) *Genes. c. Man.* I, 13, 19 ; P. L. 34, 182. — *ib.* 16, 26 ; col. 185.

(4) *In Joh.* I, 15 ; P. L. 35, 1384.

(5) *Epist.* 220, 8 ; P. L. 33, 995.

dant tellement exempts de fautes que pour les expier ils ne se jugent dignes de souffrir au moins ces maux temporels » (1).

Mais, direz-vous, *pourquoi les enfants*, qui jamais n'ont rien fait de mal, sont-ils frappés en même temps que les adultes? Pourquoi, eux du moins, ne sont-ils pas délivrés de la peine temporelle?

C'est, répond Augustin, parce qu'ils portent la faute de notre premier père; à cause du péché originel, ils sont punis même temporellement. Quoi d'étonnant? La mort qui frappe jusqu'aux enfants, n'est-elle pas elle-même le châtiment du péché (2)? Au paradis terrestre, au contraire, aucun deuil, aucune douleur n'aurait attristé les hommes. Saint Augustin n'en doute aucunement : ces supplices sont le châtiment d'une faute préexistante; il se propose même de tirer argument de la présence de ces fléaux surtout chez les enfants, pour prouver qu'un grand crime a dû les précéder (3).

Ce qu'il écrit à ce propos à saint Jérôme, en 415, est tout à fait digne d'attention (4). Il cherche à se démontrer cette opinion de Jérôme, que chaque âme est à nouveau créée par Dieu. S'il en est ainsi, il avoue ne plus comprendre comment les enfants peuvent être entachés du péché originel; si le péché originel n'existe pas, alors on ne peut attribuer aucune

(1) *Quamvis longe absint a facinorosis, flagitiosis atque impiis, tamen non usque adeo se a delictis deputant alienos, ut nec temporalia pro eis mala perpeti se judicent dignos. (Civ. Dei. I, 9, 1; P. L. 41, 21).*

(2) *Sermo 165, 6; P. L. 38, 906.*

(3) Voir, par exemple : *Sub Deo creatore optimo atque justissimo, nullo modo imago eius in illa aetate tanta mala pateretur, si non esset originale peccatum. (C. Jul. Pel. V, 1, 4; P. L. 44, 784)* et les textes de l'*Ouvrage impf. c. Julien*, cités p. 85 dans la note 2. St. THOMAS c. G. IV. 52 (voir aussi FERRAR, au même endroit) admet qu'au regard de la divine Providence et de la dignité de la partie supérieure de l'homme, ces pénalités prouvent l'existence du péché originel « *satis probabiliter* ». Cf. NORIS *Vind. Aug.* III, 3; P. L. 47, 616 ss.

(4) *Epist. 166 à lire en entier, P. L. 33, 720 ss.*

raison suffisante aux douleurs que les enfants ont à souffrir en cette vie et surtout dans l'autre (1).

Chez eux, en effet, le péché personnel est impossible; et l'on ne peut dire d'eux ce que l'on dit des animaux quand ils souffrent : ils servent à l'usage d'une nature supérieure, mais vicieuse, qui trouve sa punition dans le malheur survenu, ou bien y rencontre l'occasion de se former à l'exercice de la vertu. L'enfant, s'il est animal, dit saint Augustin, est animal raisonnable quoique mortel, et comme tel, il existe pour une fin et une félicité propres (2).

On ne peut davantage dire ce qu'avait enseigné auparavant saint Augustin : « Quant à ces enfants, dont les douleurs servent à briser la dureté de leurs parents, à exercer leur foi ou à éprouver leur tendresse, quelqu'un pourrait-il dire ce que Dieu leur réserve d'heureuse compensation dans le secret de ses conseils » (3)? Les saints Innocents n'en sont-ils pas un exemple éclatant?

Effectivement, dit-il, si cette réponse est valable quand il s'agit des enfants baptisés, elle ne résout rien par rapport à ceux qui laissent cette vie sans avoir été régénérés. Car non seulement ils ne reçoivent pas de compensation à leurs souffrances, mais ils se voient soumis à l'éternelle damnation, puisque personne n'est libéré que par la grâce du Christ confiée aux sacrements (4).

Il reste donc que les peines des petits enfants, soit temporelles, soit éternelles, sont infligées par suite du péché originel. C'est à tort cependant que notre Docteur en tire argument contre saint Jérôme, au sujet de sa thèse créatianiste.

(1) C. VI, 16.

(2) *ib.*

(3) *Quis autem novit quid parvulis de quorum cruciatibus duritia maiorum contunditur, aut exercetur fides, aut misericordia probatur : quis ergo novit quid ipsis parvulis in secreto iudiciorum suorum bonae compensationis reservet Deus? (Lib. Arb. III, 23, 68; P. L. 32, 1304).*

(4) C. VII, 21.

Mais vient une objection, formulée plus d'une fois par les Pélagiens : il est injuste qu'un fils expie les fautes de son père. Dieu lui-même ne l'affirma-t-il pas aux Juifs? « Les pères ne seront pas mis à mort pour leurs enfants, et les enfants ne seront pas mis à mort pour leurs pères; chacun sera mis à mort pour son péché » (1)! Et encore : « L'âme qui pèche, c'est elle qui mourra ; le fils ne portera pas l'iniquité du père » (2).

Augustin répond à cette objection par de nombreux chapitres du troisième livre de l'*Ouvrage imparfait*. Le même Dieu qui enseigna aux Israélites de ne pas punir les enfants pour les méfaits de leurs pères, proclama bien souvent qu'il tirerait vengeance des crimes des hommes jusqu'à la troisième et la quatrième génération (3). « Dieu dit qu'il venge sur les enfants les péchés de leurs parents; ailleurs, Dieu défend de venger sur les enfants les péchés de leurs pères, mais il le défend à l'homme : ces maximes, nous devons les approuver toutes les deux, parce que toutes deux viennent de Dieu » (4).

Les jugements de Dieu peuvent être cachés, mais non injustes. Le Seigneur, comme d'ailleurs il arrive dans d'autres occasions, n'a pas enchaîné ses desseins à cette loi donnée aux hommes. Souvent, par suite des fautes, il a fait périr des adultes avec leurs enfants innocents, comme il arriva pour les Sodomites (5) et les habitants de Chanaan, vaincus par Josué (6). De là naquit chez les Juifs le proverbe des raisins acides. « Les pères mangent du verjus et les dents des fils en sont agacées » (7).

(1) *Deut.* 24, 16.

(2) *Ezech.* 18, 20.

(3) *Num.* 14, 18. — Voir aussi *Lev.* 26, 39; *Ier.* 32, 18.

(4) *Peccata patrum se reddere in filios Deus dicit : peccata patrum ne reddat in filios, Deus quidem, sed homini dicit; utrumque approbandum est, quia utrumque Deus dicit. (Op. impf. III, C. 26; P. L. 45, 1263).*

(5) *Gen.* 19.

(6) *Jos.* 8 ss. — l. c. C. 12; col. 1252.

(7) *Ezech.* 18, 2

Mais Dieu, au même endroit, affirme que ce proverbe ne se réalisera plus. « Il est manifeste qu'il est ici question du temps de la plantation nouvelle » (1). Cette promesse appartient, en effet, à la nouvelle alliance, « où, d'après leurs mérites personnels, Dieu distingue parmi les adultes, les régénérés de ceux qui ont été seulement engendrés » (2).

Quoi qu'il en soit de la valeur de cette explication (3), il est hors de conteste que, pour Augustin, c'est à cause du péché originel que le Dieu de justice inflige les calamités temporelles aux petits enfants.

NOTE A PROPOS DE L'OPINION DE SAINT THOMAS.

Dans la question des peines des petits enfants, saint Thomas; comme on le sait, modifia quelque peu l'avis d'Augustin et proposa plus distinctement plusieurs points.

La peine, dit-il, Ia IIae, q. 87 a. 7, peut se considérer d'une double manière : simplement (en tant que peine) et en tant que peine satisfactoire. De cette dernière façon, la peine peut être assumée par quelqu'un qui n'a jamais connu de faute, mais qui, poussé par son affection pour le coupable, porte le châtement à sa place. Telle est, par exemple, la peine « par substitution » du Christ.

De l'autre façon, si nous parlons de la peine pure et simple; en ce sens, elle dit toujours ordre à une faute propre, soit personnelle, soit originelle. Par rapport à cette faute héréditaire qui nous occupe présentement, sa relation peut être ou principale ou conséquente. « La peine principale du péché originel est que la nature humaine est laissée à elle-même, dépouillée du secours de la justice originelle; mais à cette peine se rattachent, par mode de conséquences, toutes les pénalités qui proviennent du défaut de la nature dans les hommes ». (la concupiscence, la mortalité, etc.). *Trad.* PÈGUES, T. 8, p. 763.

A cause du péché héréditaire, nous sommes punis d'une peine spirituelle, savoir la privation de la grâce; c'est l'élément principal.

(1) Manifestum est hoc ad dies pertinere plantationis novae. (C. 84; col. 1281).

(2) Ubi Deus regeneratos a generatis, si jam in majoribus aetatibus sunt, secundum propria facta discernit. (C. 38; col. 1265).

(3) Ici, en effet, le prophète semble reprendre les Juifs qui se vantaient d'être punis non pour leurs propres crimes, mais pour ceux de leurs pères. Cf. KNABENBAUER i. h. l.

Par voie de conséquence, nous recevons aussi un châtement temporel, du moins en cette vie.

Sur terre, les petits enfants ressentent la douleur, et tous les hommes font l'expérience de la passion et de la passibilité. C'était, en effet, un bienfait de Dieu que l'homme, composé d'âme et de corps, ne sentît pas la concupiscence et évitât la mort, malgré sa condition de matière mortelle. Ce bienfait, nos premiers parents l'ont perdu en même temps que la grâce, et non seulement pour eux, mais aussi pour toute la nature humaine. (2a 2ae q. 164, a. 1. c.).

Mais on pourrait objecter : assurément, selon Augustin, même au seul péché originel est due une peine sensible ; c'est pourquoi les petits enfants morts sans baptême sont dans les tourments éternels (cf. page 58). Selon saint Thomas au contraire, aucune peine du sens n'est due à cette faute commise non par un acte propre de la volonté, mais par la volonté du chef de notre nature ; dans ce délit, c'est l'aversion coupable de Dieu qui doit être punie, non la conversion à un bien changeant. (De Malo q. 5. a. 2). En conséquence, les enfants non baptisés ne ressentent pas la douleur en l'autre vie. (Voir aussi 2 Sent. D. 33, q. 2, a. 1.). Comment, dès lors, dit-il qu'en cette vie-ci le deuil et les pleurs des petits enfants sont le châtement du péché (3a q. 1, a. 4, ad 2m.)? Comment, en outre, une peine inégale est-elle imposée pour une faute égale chez tous?

Le Docteur angélique répond : c'est que les douleurs de cette vie ne sont pas seulement des peines pour le péché originel, mais encore interviennent comme remèdes. Cette force médicinale, elles ne peuvent l'avoir qu'au cours de notre passage sur la terre (in statu viae), non dans l'état de terme (in statu termini) ; et il s'agit toujours de peines temporelles, non de peines spirituelles. « Les dommages soufferts dans les choses corporelles ou même dans le corps sont de certaines peines médicinales ordonnées au salut de l'âme. Il s'ensuit que rien n'empêche que quelqu'un soit puni de ces sortes de peines pour le péché d'un autre, soit par Dieu, soit par les hommes : les enfants, par exemple, pour les parents et les sujets pour les maîtres, en tant qu'ils sont quelque chose d'eux. Les peines spirituelles ne sont pas des peines purement médicinales, car le bien de l'âme n'est pas ordonné à un bien meilleur. Il suit de là que, dans les biens de l'âme, nul ne souffre dommage, s'une faute propre ». (1a 2ae q. 87, a. 8, c. Traduction PÈGUES t. 8, p. 767).

La raison est donc que ces dommages corporels sont des remèdes ordonnés au bien supérieur de l'âme. Ils retirent l'âme du péché et contribuent au progrès de la vertu, soit chez celui qui est frappé par

le malheur, soit chez ceux qui y assistent en témoins. (*ib.* ad 2m et *De Malo* q. 5, a. 4, C). Ainsi est-il dit de l'aveugle-né. « Ni lui, ni ses parents n'ont péché, mais c'est afin que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui (*Joh.* 9, 3.).

Néanmoins, ce remède comporte une part de châtement; et il en est ainsi, parce que la nécessité en fut introduite par la faute originelle qui a corrompu la nature humaine. « Dans l'état d'innocence, en effet, il n'eût pas été nécessaire de promouvoir au bien de la vertu par des exercices pénibles et afflictifs. D'où il suit que tout ce qu'il y a de pénal en ces sortes de maux, se ramène à la faute originelle comme à sa cause ». (*1a 2ae* q. 87, a. 7, C; PÈGUES T. 8, p. 764. — voir aussi *De Malo* l. c.).

C'est donc la présence et la nécessité de ces pénalités, qui fournit à saint Thomas sa « preuve probable » de l'existence du péché originel. Nous avons parlé de cette argumentation, à la page 112, note 3.

L'on comprend très bien, dès lors, pourquoi dans l'autre vie les petits enfants gardent uniquement la peine principale et invariable du péché originel et ne sont plus affligés des autres douleurs. Dieu, en effet, dans sa prescience et sa providence, ordonne en cette vie toutes ces peines concomitantes à l'exercice de la vertu ou à la fuite du péché. Mais, après la mort, elle ne peuvent plus servir à ce but, puisque toutes les âmes seront fixées dans leur terme. (*De Malo* l. c. ad 5m.).

D'ailleurs, comment ces peines ont sur terre une valeur médicale, c'est ce que saint Augustin a parfaitement montré. Nous le verrons plus tard, au paragraphe IV.

III. — *La Conversion des Pécheurs.*

Nous avons vu, au précédent chapitre, que la justice de Dieu et aussi sa providence lui imposent la punition des pécheurs. D'autre part, cette manifestation de sa justice ne rétablit pas seulement l'ordre lésé, elle inspire en même temps aux hommes une crainte salutaire qui les détourne d'une faute ultérieure.

Après le péché d'Adam, Dieu a maudit la terre et soustrait au domaine de l'être raisonnable les créatures vivantes, « pour représenter sans cesse aux yeux des hommes le crime de l'hu-

manité et les avertir par là de se détourner du péché pour s'attacher aux préceptes du Seigneur » (1).

Augustin lui-même, encore jeune, frappé par Dieu, revient vers lui : « Toujours, Seigneur, vous étiez là, dans votre sévérité miséricordieuse... vous frappez pour guérir et vous nous faites mourir pour nous empêcher de mourir à vous » (2).

Dieu le Père, pour ne pas damner l'homme au terme de son existence, le corrige dès ici-bas, et par les tourments qu'il lui inflige, il le stimule à mener une vie meilleure. « Par les afflictions temporelles, dit le Psalmiste, vous avez signifié aux vôtres de fuir la fureur du feu éternel » (3). Ainsi se vérifie ce mot inspiré : Vous ramènerez les peuples, dans votre fureur. « Combien n'en est-il pas qui sont entrés dans la maison du Seigneur et qui l'ont remplie, ramenés par lui dans sa colère, c'est-à-dire effrayés par les tribulations et remplis de foi. En effet, la tribulation nous secoue pour vider entièrement ce vase plein d'iniquité, afin qu'il soit ensuite rempli de grâce » (4).

La Providence divine produit cet effet ultérieur par le châtement du délinquant. De crainte que le pécheur, trompé par la douceur ininterrompue de cette vie, néglige de sortir de son péché, il le reprend et l'avertit par les exemples des afflictions qu'il lui envoie (5), pour que, parfois au moins, il ouvre les oreilles à l'appel divin. « Chose rare dans la prospérité, plus

(1) ut peccati humani crimen semper hominibus ante oculos poneret, quo admonerentur aliquando a peccatis et ad Dei praecepta converti. (*Gen. C. Man.* I, 13, 19; P. L. 34, 182).

(2) Nam tu semper aderas misericorditer saeviens... et percutis ut sanes, et occidis nos ne moriamur abs te. (*Conf.* II, 2; P. L. 32, 676-7).

(3) Per tribulationes, inquit, temporales, significasti tuis fugere ab ira ignis sempiterni. (*Enarr. Ps.* 59, 6; P. L. 36, 717).

(4) Quam multi ingressi sunt, quam multi impleverunt domum Domini, in ira eius deducti, id est, tribulationibus territi et fide impleti. Ad hoc enim exagitat tribulatio, ut exinaniat vas quod plenum est nequitia, ut impleatur gratia. (*ib.* 55, 13; col. 655).

(5) *Epist.* 210, 1; P. L. 33, 957.

fréquente dans l'adversité » (1). Dans les lettres qu'il envoie nombreuses aux fidèles agités par la tribulation, le saint Evêque exprime souvent la même pensée.

Pour cette raison encore, il défend la correction des Donatistes par les lois impériales. Chaque homme, en effet, qu'il ait commis des crimes assez graves, ou qu'il se soit laissé aller à des fautes plutôt légères, se retourne intérieurement vers Dieu, quand de l'extérieur des peines viennent le frapper. « Avant de devenir bon fils et de dire : Nous désirons être délivrés des liens du corps et nous unir avec le Christ, beaucoup, comme de mauvais serviteurs et des esclaves fugitifs, ont besoin d'être rappelés à leur Seigneur par la verge des peines temporelles » (2). Alors, ils peuvent dire avec le Psalmiste : « J'étais en proie à la détresse et à l'affliction, et j'ai invoqué le nom du Seigneur » (3).

Les autres, reconnaissant le doigt de Dieu dans la punition des méchants, pieusement craindront que semblable malheur ne leur arrive et se corrigeront. Dieu a leur bien en vue, lorsqu'il revendique en son temps le droit de la justice. « Il frappe de crainte et amène à se convertir ceux dont il diffère le jugement » (4).

Certaines fautes sont jugées et punies dès ici-bas, pour que personne ne puisse penser que la Providence n'existant pas, on peut impunément pécher.

(1) *Rarius inter prospera, crebrius inter adversa. (Epist. 203; ib. col. 938).*

(2) *Antequam dicant boni filii : concupiscentiam habemus dissolvi et esse cum Christo, multi prius tanquam mali servi et quodammodo improbi fugitivi ad Dominum suum temporalium flagellorum verbere revocantur. (Epist. 185, 6, 21; ib. col. 802).*

(3) *Ps. 114, 3, Vulg.*

(4) *ut illi qui differuntur, timeant et convertantur. (Serm. 18, 2; P. L. 38, 129).*

IV. — *Le progrès des bons.*

Il a été expliqué comment la peine d'un délit rétablit l'ordre bouleversé, et par faveur divine, obtient la conversion des délinquants.

Au reste, non seulement les pécheurs, mais aussi les fidèles serviteurs de Dieu se forment par la tribulation temporelle. Très souvent, cette idée revient dans les sermons au peuple et dans l'explication des psaumes.

D'abord, par cet examen de vertu, *les bons se distinguent des mauvais*, les caractères éprouvés se manifestent. Tandis que les méchants sont renversés par les coups du malheur, les bons, instruits par cette salutaire leçon, s'élèvent à une sainteté plus grande. Le juste s'amende et se libère, l'impie se damne. « Les tourments corporels sont un sujet de misère et d'affliction pour l'âme des méchants, mais fortifient et purifient celle des bons » (1). « La même discipline dirige les bons et brise les mauvais » (2). — « Attribuez entièrement à Dieu le coup de fouet qui vous a frappé,... c'est une punition pour les impies, une correction pour les enfants » (3).

Selon sa façon de faire habituelle, Augustin illustre son dire de plusieurs comparaisons. Les justes sont comme l'or purifié au creuset; les impies sont les scories, le foin et la paille que la flamme dévore et transforme en cendres. La malice des hommes est abondante; mais au milieu de tous ces déchets, sous la main de la Providence divine, la paillette d'or ne périra pas (4).

Ou encore : les saints sont comme un froment excellent qui entre dans l'aire avec le roule, mais pendant que la paille

(1) *Cruciatu* vero corporis malas animas miserabiliter affligit, bonas autem fortiter purgat. (*Agone chr.* VII, 8; P. L. 40, 295).

(2) *Reguntur boni per hanc disciplinam, mali vero comminuuntur.* (*Cons. Evang.* II, 8; P. L. 34, 1075).

(3) *Prorsus ad Deum refer flagellum tuum... ad pœnam impii, ad disciplinam filii.* (*Enarr. Ps.* 31, 26; P. L. 36, 274).

(4) Cf. *Serm* XV, 5; P. L. 38, 118; *ib.*, XCI, 4; col. 569, etc.

est hachée, le froment est dépouillé de ses enveloppes. Quand il aura passé par le crible, il formera une masse de grains purifiés qui passera au grenier, tandis que la paille sera brûlée au dehors. Ainsi seront les mauvais, au jour du jugement (1).

Autre part, il comparera l'homme fidèle à de l'huile coulant du pressoir. Sous la pression de la tribulation, le juste loue le Seigneur et, « comme les incroyants font couler le marc de leurs murmures et de leurs blasphèmes, ainsi les fidèles ne doivent cesser d'exprimer et de distiller l'huile pure de leur confession et de leur prière » (2).

Celui qui veut vivre dans la piété, commence par passer sous le pressoir à la suite du Christ, première grappe de raisins. Comme le fruit, il est pressé et écrasé, mais que cette pression lui est fructueuse ! D'elle, le vin sort, qui est recueilli dans les celliers, les méchants étant les résidus que l'on jette aux bestiaux (3).

C'est pourquoi Dieu châtie, comme le père châtie l'enfant qu'il chérit (4) et comme le bon médecin applique le feu et le fer à la chair qu'il veut guérir (5); les méchants ne reçoivent pas le même bienfait.

Au contraire, *les mauvais servent aux bons*. Leur seule raison d'exister c'est de former les justes par leurs sévices, et les faire avancer dans le chemin de la sagesse et de la patience. Il n'est pas permis aux ennemis de sévir au delà de la mesure que Dieu sait être utile à ses enfants (6). Ceux-ci, après avoir heureusement mené la lutte, passeront aux récompenses finales.

(1) Cf. *Enarr. Ps.* 100, 12; P. L. 37, 1292; *ib.*, 73, 8; P. L. 36, 935.

(2) *Sicut amurca infidelium murmurantium et blasphemantium fluit, ita oleum quoque fidelium confitentium et orantium exprimi et liquari non cesset. (Epist. III, 2; P. L. 33, 422).*

(3) *Enarr. Ps.* 8, 1; P. L. 36, 109; *ib.* 55, 3-4; col. 649, s.

(4) *Prov.* 3, 12.

(5) *Enarr. Ps.* 21, 4; P. L. 36, 173.

(6) *Enarr. Ps.* 94, 9; P. L. 37, 1223.

Alors, l'occasion de nuire ne sera plus donnée aux méchants, car leur fonction aura pris fin. « Lorsque le temps de notre épreuve sera passé, lorsqu'il n'y aura plus de justes à éprouver, il n'y aura plus d'impies pour les tourmenter » (1). Ainsi se vérifiera le dire du Psalmiste : « Vous chercherez sa place et vous ne la trouverez plus (2). Sa place, en effet, c'est l'usage auquel Dieu le destine.

Mais avant le jour où se rendront les comptes, nombreux sont les méchants qui persécutent indignement les quelques justes. Cela n'est pourtant point sans que Dieu l'ait prévu et décrété : si pour un grand nombre de bons, il n'était qu'une poignée de mauvais, ceux-ci n'oseraient pas s'attaquer aux fidèles.

Présentement, quelques justes peu nombreux doivent peiner au milieu d'un nombre indéfini de scélérats, ils y répandent leurs sueurs et y sont éprouvés (3). Les puissants infâmes ne leur nuiront en rien : ils leur enlèveront bien le superflu et leur raseront la tête, pour parler un langage biblique ; mais ils ne leur reprennent que des biens transitoires et temporels ; ils s'attaquent, pour ainsi dire, à l'ombre de l'homme juste (4).

Ainsi les méchants sont cruellement joués : ils cherchent à faire du tort, et ils viennent en aide ; ils veulent détruire, et ils servent à édifier : « Se proposant de nuire, ils deviennent pour les saints, par comparaison, un motif de vigilance, de pieuse humilité sous Dieu, d'intelligence de la grâce, de patience dans le support des méchants et d'épreuve pour arriver à aimer leurs ennemis » (5). En vue de cette utilité, Dieu pré-

(1) Cum transierit tempus probationis nostrae, quando non erunt qui probentur, nec erunt per quos probentur. (*Enarr.* Ps. 36, I, 11 ; P. L. 36, 362).

(2) *Ps.* 36, 10.

(3) *Serm.* 15, 9 ; P. L. 38, 120-1.

(4) *Ib.*, 32, 16 ; col. 202.

(5) Cum et ipsis nocere volentibus, praestatur sanctis ex eorum comparatione cautela, et pia sub Deum humilitas, et intelligentiae gratia, et exercitatio ad tollerandos malos et probatio ad diligendos inimicos. (*Gen. litt.* XI, 22, 29 ; P. L. 34, 441).

voyant la chute des mauvais, les a quand même créés comme il créa le démon.

Ainsi le saint Docteur indique d'une seule fois *les utilites spéciales des tribulations*. Elles regardent tant l'intelligence que la volonté du fils fidèle. Et d'abord, pour ce qui concerne l'intelligence, l'esprit humain au cours de l'examen auquel le soumet la tribulation, apprend à se connaître : il voit « jusqu'à quel point sa vertu de piété lui fait aimer Dieu d'une façon désintéressée » (1). C'est là le motif spécial pour lequel le bon a des maux temporels à soutenir.

En même temps, il expérimentera sa faiblesse. Comment présumerait-il de ses forces, comment se figurerait-il être grand et puissant, quand il gémit misérablement sous le coup de fréquents malheurs? C'est ainsi que Dieu confond le superbe (2).

Parfois même, Dieu tarde à apporter son secours, pour que la créature sente l'effort de la lutte, ne s'enorgueillisse pas de son énergie comme lui étant propre, mais recoure par la prière à la divine miséricorde. Pourquoi, Seigneur, demande le Psalmiste, pourquoi rejetez-vous ma prière? Et Augustin répond : « Afin que cette prière s'enflamme et se perfectionne : avantage plus précieux pour nous que personne ne saurait, selon moi, l'exprimer. Dans ce but, le bien qui nous sera éternellement donné est différé, et les maux passagers se multiplient » (3).

De même ce n'est pas d'un seul coup, que Dieu arrache à leurs douleurs ceux qui crient vers lui; il tarde souvent, pour pouvoir accorder un bienfait plus excellent à une plus fervente prière. « La prière des saints est comme repoussée par le retard d'un si grand bienfait et par l'opposition des afflictions, afin

(1) Quanta virtute pietatis gratis Deum diligit. (*Civ. Dei*, I, 9, 3; P. L. 41, 22).

(2) *Com. in Job* 9; P. L. 34, 835.

(3) Ut autem ista fervercat et exerceatur oratio, — quod nobis quantum expediat nullis, ut opinor, verbis explicari potest, — differtur bonum quod in aeternum dabitur, et mala transitura crebrescunt. (*Enarr. Ps.* 87, 14; P. L. 37, 1118).

que semblable au feu refoulé par le vent, elle s'enflamme avec une recrudescence d'ardeur » (1).

Pour ce qui regarde la volonté, les justes sont frappés, pour apprendre à supporter avec patience, comme Job, les attaques de leurs ennemis. Parvenus plus haut, ils mettront en pratique le grand commandement de la Loi nouvelle, ne se contentant pas de supporter ceux qui les haïssent, mais les aimant aussi et priant pour leurs persécuteurs. La persécution des impies est nécessaire au progrès des saints dans la charité. Quant aux tyrans, ils seront punis en proportion de leur malice (2).

En outre, même les serviteurs fidèles n'attachent-ils pas trop facilement leur volonté aux biens terrestres, ne s'engagent-ils pas trop loin dans l'amour de cette vie? Le monde, si rempli qu'il soit d'amertume, on l'aime; qu'en serait-il, s'il était un séjour d'agrément! Jusqu'où ne l'aimerait-on pas! A l'abri des vexations, on est si vite trompé par cette apparente douceur; et, séduit, l'on cesse de désirer une autre félicité, la seule vraie, pourtant. Sans inquiétude ici-bas, pourquoi appellerait-on le repos du ciel?

Plus on aura été altéré et plus la source de vie paraîtra délicieuse. Dans notre voyage, nous tendrons vers la patrie avec d'autant plus d'ardeur que nous aurons dû soutenir plus de maux en exil.

Ce sont là les comparaisons qu'Augustin aime à employer dans ses commentaires des psaumes (3).

Mais de chaque tribulation le bon sort fortifié; puis, en même temps qu'il mérite pour lui par cette lutte une récompense plus illustre et plus riche, il obtient parfois pour d'autres l'éternelle récompense. Il sauve tous ceux qu'il engendre au royaume de Dieu, à travers tant d'adversités et les si lourds

(1) Ad hoc enim oratio sanctorum dilatione tanti beneficii et tribulationum adversitate repellitur, ut tanquam ignis flatu repressus inflammatur ardentius. (*ib.*)

(2) *Ib.*, 93, 28; col. 1214-5.

(3) Cf. *Enarr. Ps.* 9, II, 20; P. L. 36, 125. — *ib.* 40, 5-6; col. 458; — *Ps.* 83, 3; P. L. 37, 1057.

travaux de la prédication de l'Évangile. Pour eux, comme l'Apôtre (1), il a supporté plus de labeurs; ses épreuves ont dépassé toute mesure; il a vu souvent la mort de près. Mais les fils qu'il aura engendrés à l'Église seront sa joie et sa couronne (2).

V. — *Le Bien du Corps de l'Église.*

La persécution et l'adversité concourent donc encore au bien du corps de l'Église. Ce ne sont pas seulement des hommes pris séparément que le Christ a appelés à son service, il a institué une société hiérarchique qu'il a voulu voir se répandre dans l'univers.

Cette société a reçu en même temps le dépôt de la révélation à conserver intact et à défendre contre les attaques de l'erreur. Le Christ, il est vrai, a promis à son Église un secours qui l'empêcherait de jamais défaillir; mais il n'a pas promis que jamais aucune fausse doctrine ne verrait le jour. De fait, dès le début, plusieurs hérésies se sont levées et ont amené dans l'Église du Christ de sérieuses difficultés. Mais à priori, nous devons être convaincus que Dieu savait parfaitement à quelle utilité il destinait ces familles d'égarés. « Il ne leur permettrait pas de se répandre sur la terre, si leur contradiction ne contribuait à fortifier la saine doctrine » (3).

Saint Paul même est allé plus loin, établissant la quasi-nécessité de l'erreur dans la foi. Il faut des hérésies, dit-il,

(1) Cf. 2 Cor. 11, 23.

(2) C. *Faustum Man.* 22, 54; P. L. 42, 434. — Comparez, avec cet exposé, la 1^{re} homélie de S. JEAN CHRYS. *au peuple d'Antioche*, n^o6 et ss. P. G. 49, 23 ss., où il démontre de façon semblable l'utilité de l'épreuve par de multiples raisons.

(3) Quod quidem [genus] non sineretur pullulare per terram, nisi exerceret sanam et ipsa contradictio disciplinam. (*De fide rerum* VI, 10; P. L. 40, 180).

et il ajoute immédiatement le motif : « pour que ceux d'entre vous qui sont d'une vertu éprouvée soient manifestés » (1).

En fils dévoué de l'Eglise, saint Augustin montra maintes fois cette utilité des hérétiques, pour ce qui touche à la sauvegarde de la vérité contre l'erreur, comme pour ce qui regarde la façon d'agir de l'Eglise envers les égarés.

La vraie et la fausse doctrine sont diamétralement opposées; et comme la lumière réjouit plus quand elle a été comparée aux ténèbres, ainsi en face des erreurs passagères, l'éternelle vérité reste debout, brillant avec plus de splendeur. « C'est qu'en effet, les attaques de l'hérésie servent à rendre plus manifestes les sentiments de votre Eglise et les enseignements de la saine doctrine » (2). C'est la réflexion d'Augustin, lorsqu'il reconnut, avec son ami Alypius, avoir professé auparavant une fausse opinion à propos de l'Incarnation.

Ailleurs, pour expliquer comment les hérétiques peuvent servir à ceux qui aspirent à la perfection, il dit : « De fait, beaucoup d'articles de la foi catholique sont controversés par l'ardeur inquiète des hérétiques. Alors, afin de pouvoir les défendre contre ces attaques, on les examine avec plus d'attention, on les comprend mieux et on met plus de zèle à les prêcher; ainsi la question soulevée par les adversaires devient une occasion de s'instruire » (3).

Il développe cette pensée, en commençant l'explication de *la Genèse en réputation des Manichéens*. Il est vrai, dit-il, que les hommes sont trop paresseux pour pénétrer plus à fond l'âme même de la vérité. Beaucoup trop d'esprits s'endorment dans

(1) I *Corr.* XI, 19. Cf. CORNELY. *Comm.* i. h. I.

(2) *Improbatio quippe haereticorum facit eminere quid Ecclesia tua sentiat et quid habeat sana doctrina.* (*Conf.* VII, 19, 25; P. L. 32, 746).

(3) *Multa quidem ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius et intelliguntur clarius et instantius praedicantur et ab adversario mota quaestio discendi existit occasio.* (*Civ. Dei* XVI, 2; P. L. 41, 477).

une néfaste sécurité et, ne voyant pas la difficulté, ne cherchent pas à connaître le cœur de la vraie religion. L'Écriture est pour eux un livre fermé. Puis subitement se dressent les hérétiques; ils s'efforcent de battre en brèche tantôt tel point de la vérité révélée, tantôt tel autre. Les divers docteurs de l'erreur apportent chacun leurs objections, et de tous côtés insultent à la foi.

Subitement réveillés, les fils de l'Église se sentent périr, ils rougissent de leur ignorance et de leur impéritie, et commencent à scruter les trésors de la vérité négligemment délaissés; ils entreprennent de défendre les Livres Saints, ne cèdent plus rien aux hérétiques, mais mettent tous leurs soins à préparer leurs réponses. Dieu ne les frustrera pas dans leur pieux désir de connaître, il répandra une lumière plus abondante dans leurs esprits en recherche (1).

Terribles contre l'erreur, ayant en haine toute espèce de fausseté, les fils de l'Église sont animés de patience et de douceur *envers les égarés*; ils se trouvent même remplis pour eux de miséricorde et de charité.

C'est que l'Église collective doit être sainte, sans tache, ni ride, ni rien de semblable. Pour déposer jusqu'à la dernière trace de souillure, elle se purifie par certaines épreuves réparatrices. Car la société des chrétiens n'arrive pas à son terme d'autre manière que chacun des hommes en particulier : elle aussi doit passer parfois par des revers qui la forment et l'instruisent.

Au temps de la tribulation, peut-être quelques membres malades du corps de l'Église périront-ils, comme sous le secouement des vents on voit s'abattre sur le sol les fruits pourris par le dedans. Une fois supprimée l'iniquité de quelques-uns, sa vitalité intérieure croît sans doute, et avec elle la solidité du corps mystique du Christ.

L'Église supporte avec une admirable patience les persécutions des faux prophètes, et ce qui mieux est, avec eux,

(1) *Gen. c. Man.* I, 1, 2; *P. L.* 34, 173-4. — Cf. *Ver. Rel.* 8, 15; *P. L.* 34, 129.

elle ne pratique pas seulement la longanimité, elle parfait encore à leur égard son amour de bienveillance et de bienfaisance.

Ceci est excellemment exposé dans la *Cité de Dieu* (1). L'Eglise poursuit ses fils infidèles d'une tendresse vraiment maternelle; elle est la première à accomplir le précepte du Maître, de l'amour qu'il faut avoir pour ses ennemis. Au sentiment de bienveillance, elle joint des bienfaits importants, soit qu'en persuadant les mieux disposés d'entre eux, elle les ramène à la vérité, soit qu'elle expulse momentanément les obstinés pour les faire revenir plus tard en esprit de pénitence. « Enfin, elle est grandement consolée, quand ils s'amendent, et leur conversion excite dans les cœurs vertueux autant de joie que leur perte avait causé de tourment et de chagrin » (2).

Cet exposé de l'utilité des hérétiques selon les plans de la Providence divine semble devoir s'appliquer proportionnellement aux schismatiques dont l'Eglise se sert pour faire ressortir sa stabilité, et aux Juifs dont la comparaison rehausse et met en valeur sa beauté (3).

Disons la même chose des persécuteurs. Par leur entremise, Dieu favorisa souverainement la diffusion de son Eglise, selon cette parole : « Il vous a dispersés parmi les nations qui l'ignorent, afin que vous racontiez ses merveilles » (4).

Après la mort d'Etienne, l'Eglise eut à subir, à Jérusalem, une lourde persécution. Les frères qui y séjournaient furent mis en fuite et dispersés dans toute la région. Mais comme des brandons en feu, partout où ils venaient, ils communiquaient l'incendie, en révélant partout l'Evangile du Christ. Juifs insensés! en jetant ces charbons ardents dans la forêt, ils contri-

(1) *Civ. Dei.* 18, 51; P. L. 41, 613 ss.

(2) *Denique magna consolationes fiunt etiam de correctionibus eorum, quae piorum animas tanta iucunditate perfundunt, quantis doloribus de sua perditione cruciaverunt (ib.).*

(3) *Vera Rel.* VI, 10; P. L. 34, 127.

(4) *Tob.* 13, 4.

buaient magnifiquement à propager cette secte nouvelle, qu'ils rêvaient de faire périr jusqu'à la racine (1).

La persécution que lui font subir ses ennemis tourne toujours à l'honneur de l'Eglise.

VI. — *La Couronne éternelle.*

Déjà plus haut nous avons noté (p. 59) que la mort du corps se rangeait *parmi les châtiments du péché* (2).

Bien que cette mort marque le passage des élus à une vie bienheureuse, la séparation d'avec le corps n'en garde pas moins son caractère de peine; tous la ressentent et la subissent comme une punition. A l'instant du décès, l'union naturelle et intime qui relie les parties constitutives de l'homme se rompt violemment et, bien que la volonté fortifiée par la grâce désire mourir pour rejoindre le Christ, la nature est là qui réclame et ne veut pas de la division. « Cette vie toute de peines et de misère a cependant pour nous je ne sais quelle douceur, et la nature a dans tous les vivants une si vive horreur de la mort que ceux-là mêmes voudraient ne pas mourir pour qui la mort n'est qu'un passage à une vie où ils ne pourront plus mourir » (3).

Il faut supporter humblement cette peine qui demeure comme la concupiscence, même après que l'imputation du péché est effacée. Mais *pourquoi*, une fois la grâce accordée, *la mortalité subsiste-t-elle?*

C'est pour exercer la foi et l'espérance, répond Augustin, et aussi la charité, et pour augmenter ainsi les mérites des saints.

(1) *Serm.* 116, 6; P. L. 38, 660, *ib.*, 315, 4, col. 1434.

(2) Non enim esset mors, nisi veniens de peccato. (*Serm.* 165, 6; col. 906).

(3) Tanta quippe est etiam huius aerumnosae vitae nescio quae suavitatis, tantusque in natura utcumque viventium horror mortis, ut nec illi mori velint qui per mortem ad vitam transeunt, in qua mori non possint. (*Serm.* 280, 3; P. L. 38, 1281-2).

La foi, en effet, a pour objet ce qui ne se voit pas ; or, si la vie éternelle de bonheur était concédée aux régénérés sur-le-champ, sans qu'ils aient à passer par la douleur de la mort, comment pourraient-ils croire à ce qu'ils verraient de leurs yeux ? Comment pourraient-ils espérer ce qu'ils posséderaient déjà ?

Tandis qu'à présent, même les justes doivent triompher de la crainte de la mort (1), pour que, la mort vaincue, l'ardeur de leur foi et de leur espérance trouve sa récompense.

Ici, le Docteur renvoie à ce qu'il avait auparavant écrit sur le même sujet dans son deuxième livre *De Peccatorum Meritis*. Supposez, dit-il que le désagrément de la mort soit épargné aux baptisés : alors, n'est-il pas vrai, pour ajouter à la chair cette félicité, « on ne croirait plus au Christ que par intérêt » (2). Que signifierait cette charité qui aimerait Dieu, non à cause de l'autre vie bienheureuse réservée à l'homme après la mort, mais uniquement par l'horreur que lui inspire l'ultime passage ?

Plus tard seulement, nous quitterons la foi des choses à espérer ; maintenant, la vertu de la foi divine, qui opère par amour, est nécessaire au progrès des élus. D'ailleurs, comme la crainte de la mort détourne les pécheurs de l'iniquité (3), ainsi par elle la charité s'épure chez les âmes plus avancées en perfection. Dès lors, Dieu est aimé, non pour les biens terrestres qu'il faudra un jour abandonner, mais pour lui-même, de la même façon dont le voient et l'aiment les bienheureux après la mort.

Semblablement, *la palme glorieuse des martyrs*, dont la mort est précieuse aux yeux du Seigneur, devient possible. Là, se trouve la pleine victoire, où la résistance tient jusqu'à l'effusion du sang ; et « plus la lutte à soutenir sera terrible, plus sera grande

(1) *Civ. Dei.* 13, 4 ; P. L. 41, 379.

(2) *Delicatus crederetur in Christum.* (*Pecc. Mer.* II, 31, 50 ; P. L. 44, 181).

(3) *Nihil enim sic revocat homines a peccato, quemadmodum imminentis mortis cogitatio.* (*Gen. c. Man.* II, 28, 42 ; P. L. 34, 219).

la gloire d'avoir résisté, plus aussi sera brillante la couronne du martyr » (1).

A cause de la vie éternelle ces témoins de Dieu ont dédaigné la mort; ils n'ont point épargné leur corps, mais ils l'ont livré aux bourreaux, pour qu'ils le déchirent et finalement le fassent mourir; par là cependant, ils n'ont point haï leur chair; au contraire, ils ont plutôt veillé à son bien : Dieu leur rendra un corps plus glorieux, où les cicatrices, si on les y remarque encore, seront des trophées de gloire et des foyers de lumière.

Du reste, la félicité des élus ne sera pas tout à fait complète, avant que la résurrection générale n'étende jusqu'à la chair l'éclat de sa beauté et ne transforme les supplices éprouvés en ornements de valeur pour le corps. Il faut lire, à ce sujet, les nombreux sermons prononcés par le saint Evêque, aux jours anniversaires de la mort des martyrs (2).

Là aussi, il montre comment l'Eglise, affermie par le témoignage du sang, s'agrandit et prit place chez les peuples; d'où naquit le proverbe : « Le sang des martyrs est *une semence de chrétiens* ».

« Le sang glorieux des martyrs a été répandu par flots immenses; la moisson de l'Eglise, semée pour ainsi dire au milieu de ce sang, s'y est multipliée avec une fertilité nouvelle et s'est étendue, comme nous le voyons maintenant, dans le monde entier (3) ». Ainsi, d'après la parole du Psalmiste (4), le Christ a été sauvé dans son corps mystique, des hommes sanguinaires.

La terre fut arrosée d'un sang généreux et un fruit plus riche en est partout sorti; même du sang des morts il sortit tant de chrétiens, que le nombre des disparus se trouva de loin dépassé.

(1) Quanto erit acrius impetus belli, tanta maior gloria non cendi, tanto densior corona martyrii. (*Civ. Dei* 20, 13; P. L. 41, 678).

(2) par ex.: *Serm.* 277, 3; P. L. 38, 1259. — *ib.*, 280, 5, col. 1283.

(3) Effusus est multus et magnus martyrum sanguis, quo effuso tanquam seminata, seges Ecclesiae fertilius pullulavit, et totum mundum sicut nunc conspiciamus occupavit. (*Enarr. Ps.* 58, 5; P. L. 36, 695).

(4) *Ib.*, 3.

Nous aussi, nous sommes les fruits des souffrances des saints ; en mourant, ils donnaient la vie et dans leur sang nous engendraient à la céleste patrie (1). Les victimes ont vaincu leurs bourreaux. Mourant, ils ont ruiné leurs temples et leur sang a éteint le feu de leurs autels (2). Ils sont morts pour la vraie religion, afin que les survivants fassent disparaître le culte des faux dieux.

Mais , s'ils ont combattu l'erreur jusqu'à leur dernier souffle, ils n'ont pas cessé par ailleurs de prier pour leurs persécuteurs jusqu'au dernier soupir. L'ardeur de leur charité, attisée par le sang comme le feu par l'huile, obtint de la miséricorde divine la conversion des tyrans. Vainqueurs, ils ont abattu leurs ennemis d'un triomphe dont nul n'égale la splendeur (3).

(1) Cf. l. c. *Serm.* 280, 6 ; P. L. 38, 1283.

(2) *Ib.*, 312, 5 ; col. 1422.

(3) *Enarr. in Ps.* 118, IX. 3 ; P. L. 37, 1524.

CHAPITRE SIXIÈME

POURQUOI DIEU OMET PARFOIS D'ENVOYER SON CHATIMENT AU PÉCHEUR.

Les douleurs pénales envoyées aux pécheurs doivent donc être comptées parmi les bienfaits de Dieu et non des plus minimes, sinon toujours pour celui qui en est affligé, du moins pour la communauté qui admire l'équité des jugements du Tout-Puisant.

Mais à toute faute ne répond pas toujours un châtiment immédiat. Parfois, Dieu semble ignorer les crimes de ses créatures et ne pas prendre garde à l'oppression des justes. Bien mieux, les plus scélérats des hommes apparaissent pourvus abondamment de biens temporels. De là les coupables s'endurcissent très facilement dans la malice; un premier délit en amène un autre, qui devient le châtiment du précédent.

Nous rechercherons, avec saint Augustin, pourquoi Dieu diffère parfois la punition, quelles raisons président à la distribution des choses temporelles et ce qu'il faut penser de l'endurcissement du cœur en punition du péché.

I. — *L'Ajournement de la Peine.*

Plus haut, (p. 98 s.) nous avons exposé comment la malignité des pécheurs aide indirectement les bons dans l'exercice de la vertu. C'est pourquoi Dieu peut permettre qu'une inique persécution, jouissant de l'impunité d'un moment, perdure et se répande, pour que ses enfants en perçoivent des fruits plus beaux et plus abondants.

En outre, Dieu supporte patiemment les pécheurs, pour dévoiler les richesses de sa longanimité et de sa miséricorde et pour offrir à tous le loisir de se convertir.

S'il n'appelle pas sur-le-champ les coupables à son tribunal, s'il n'anéantit pas incontinent les scélérats, c'est pour qu'en fin de compte ils commencent à réfléchir en eux-mêmes et reviennent de leurs crimes.

Même parmi les justes d'aujourd'hui, il en est beaucoup qui hier vivaient au milieu de la plus grande perversité; par faveur divine, ils n'ont pas été anéantis; et ils se sont convertis, travaillant de toute leur énergie à apaiser le courroux de Dieu. Les saints apprennent de là à être miséricordieux pour les égarés.

Ne pensez pas, dit le saint Docteur, que c'est inutilement qu'il y a des mauvais en ce monde; et il le prouve : « Tout méchant vit pour se corriger, ou il vit pour éprouver le bon et l'exercer. Plaise à Dieu que ceux qui maintenant nous exercent se convertissent et soient exercés à leur tour avec nous. » Et un peu plus loin : « Que la clémence de Dieu, qui épargne les méchants, vous serve à obtenir miséricorde; car si vous êtes bon, peut-être l'êtes-vous devenu après avoir été mauvais... Parce que déjà vous l'avez franchie, il ne faut pas pour cela fermer la porte de la clémence » (1).

Même si, suivant la dureté et l'impénitence de son cœur, le pécheur amasse sur lui la colère divine pour le jour du jugement, ce n'est pas encore en vain qu'il est gardé dans l'existence temporelle.

En effet, des enfants de la colère, voués à la mort et qui n'arriveront pas au repentir, sortiront des enfants de miséri-

(1) Omnis malus aut ideo vivit ut corrigatur, aut ideo vivit ut per illum bonus exerceatur. Utinam ergo qui nos modo exercent convertantur et nobiscum exercentur... Quod Deus parcit malis prosit tibi ad misericordiam habendam, quia tu forte si bonus es, ex malo factus es bonus... Non enim cum transieris, intercludenda est via pietatis. (*Enarr. Ps. 54, 4; P. L. 36, 630-1*).

corde, sachant utiliser ce qui n'a pas profité aux autres. C'est pourquoi la patience divine envers les enfants de perdition n'est ni vaine ni infructueuse, puisque de parents destinés à la mort Dieu fait naître des fils qui n'y sont pas assujettis (1).

L'homme fidèle à Dieu ne doit donc pas se presser d'en appeler à la vindicte du Tout-Puissant, se souvenant que sinon lui, ses ascendants du moins ont vécu dans l'infidélité. « Si la patience de Dieu n'avait conservé les pécheurs dans les siècles précédents, d'où naîtrait aujourd'hui cette multitude de fidèles? Il épargne les méchants, pour qu'ils donnent le jour aux bons » (2).

Si donc, dans sa bonté, Dieu diffère parfois le châtement, normalement une peine juste et ordonnée est un bienfait divin. Le psalmiste dit (3) : « Le pécheur a irrité le Seigneur. Dans son courroux, Il ne le punira pas ». Et Augustin d'ajouter : « Il ne cherche plus à le punir, parce que sa colère est à son comble. Oui, sa colère est grande. C'est pour vous épargner, qu'il vous fait sentir ses rigueurs, mais ses rigueurs sont justes... Si donc cette sévérité rigoureuse a pour but de nous épargner, il nous est avantageux qu'il nous châtie dans sa miséricorde » (4).

Le sermon 296 (5) montre à son tour que Dieu est profondément courroucé contre les pécheurs auxquels il permet de vivre dans la félicité. Il ne veut pas chercher à les punir, car s'il le faisait, il les amenderait peut-être en les tourmentant.

(1) Cf. *Op. impf. c. Jul.* IV, 131; P. L. 45, 1427-8.

(2) *Nisi Deus anterioribus saeculis servaret sua patientia peccatores, undè nascerentur hodie tot fideles? Alii mali servantur ut boni inde nascantur.* (*Serm.* 301, 6; P. L. 1382). Ce sermon expose longuement la place et l'utilité des méchants.

(3) *Ps.* 9, B, 4. Traduction de la Vulgate,

(4) *Ideo non exquirat quia multum irascitur. Magna est ira eius. Parcendo saevit, sed iuste saevit... Si ergo aliquando saevit parcendo, bonum est nobis, ut subveniat castigando.* (*Serm.* 171, 5; P. L. 38, 935).

(5) *Serm.* 296, 9; P. L. 38, 1358.

Que reste-t-il à dire, sinon que cette impunité est elle-même *la plus terrible revanche de Dieu?*

Oui, l'Apôtre nous avertit de prier afin de pouvoir mener une vie tranquille et paisible, mais, dit-il, en toute piété et honnêteté (1). Aux impies Dieu accorde parfois l'immunité des tourments; ils n'en usent que pour pécher plus à l'aise. « Sans la piété et la charité, le calme et la tranquillité, qui nous mettent à l'abri des maux de ce monde, ne sont qu'un sujet de corruption et de perdition, une invitation au mal, un moyen qui nous aide à y tomber » (2).

Leur cause est désormais sans espoir, ils ne se convertiront plus. Les remèdes ne profiteront plus à ces malades; aussi ne sont-ils point tourmentés, ou à peine (3). Ils sont réservés, et c'est bien plus terrible, pour les peines sans fin; l'immunité de tout blâme, dans laquelle ils vivent, prépare leur damnation. Telle est la redoutable punition de ceux qui méprisèrent la divine miséricorde.

II. — *La Distribution des Biens temporels.*

Ces principes exposés, il est aisé de rendre raison de la distribution des biens temporels entre les bons et les mauvais.

Les biens de cette terre sont indifféremment échus aux justes ou aux méchants, plus souvent même à ces derniers. Aucun scrupule de conscience ne gêne leur activité, comme c'est le cas pour ceux qui se savent liés par la loi de la justice et autres liens semblables. Celui qui distribue les faveurs temporelles semble ne tenir aucun compte de la valeur morale d'un chacun, en vue de concéder ses bienfaits aux bons plutôt qu'aux impies. Aussi les anciens représentaient-ils la Fortune sous les traits d'une divinité aux yeux bandés.

(1) 1 *Tim.* 2, 2. Augustin lit : « in omni charitate », au lieu de « castitate ».

(2) Si enim desit pietas et charitas, quid est ab illis et a caeteris mundi malis tranquillitas et quies, nisi luxuriae perditionisque materies, sive invitamentum, sive adiumentum. (*Epist.* 231, 6; P. L. 33, 1026).

(3) *Enarr. Ps.* 37, 23; P. L. 36, 409. Comp.: *In Joh.* 22, 5; P. L. 35, 1577.

Ensuite, pour chaque individu, il y a souvent des alternatives de prospérité et de revers; à d'immenses malheurs succède généralement une période de grande sérénité, renversée à son tour par de nouvelles épreuves.

Puissent *les fidèles* en tirer une leçon! Pour qu'on n'estime pas intrinsèquement mauvaises les richesses du temps, elles sont concédées même aux saints; mais pour qu'elles ne soient pas regardées comme le meilleur et le suprême des biens, les hommes perdus eux-mêmes en reçoivent leur part. Les élus en doivent apprendre à ne pas avoir en trop grande estime les richesses, les honneurs et les dignités de ce monde, mais à ambitionner des biens meilleurs (1). Si ces avantages terrestres étaient si précieux, seraient-ils donnés aux brigands et aux voleurs?

Ainsi, quand nous demandons à Dieu de nous accorder la prospérité dans le siècle, il nous exauce parfois, d'autres fois non. « Il en est de même des faveurs temporelles; on croirait qu'il n'en est pas le dispensateur, s'il ne les déversait parfois avec une libéralité éclatante sur ceux qui les lui demandent; s'il les accordait toujours, nous serions tentés de croire que c'est pour de tels biens qu'il faut le servir; cette sorte de culte, loin de nous rendre pieux, nous porterait à la cupidité et à l'avarice » (2).

L'utilité providentielle d'une fortune changeante se manifeste de même façon. Il faut que l'économie des dons temporels s'adapte à la faiblesse humaine, qui passe trop facilement du plus profond abattement dans le malheur à une assurance vaine et insensée dans la félicité. C'est pourquoi « la divine Providence ne laisse pas [le saint] sans consolation dans l'adversité

(1) *In Joh.* 32, 9; P. L. 35, 1647.

(2) *In rebus secundis, si non eas Deus quibusdam petentibus evidentissima largitate concederet, non ad eum ista pertinere diceremus; itemque si omnibus eas petentibus daret, non nisi propter talia praemia serviendum illi arbitraremur, nec pios nos faceret talis servitus sed potius cupidos et avaros. (Civ. Dei I, 8; P. L. 41, 20-21). Voir Enarr. Ps. 43, 2; P. L. 36, 483-4.*

de peur qu'il ne s'abatte, ni sans épreuve dans la prospérité de peur qu'il ne se corrompe » (1). Ces paroles, il est vrai, ont été écrites à propos des vicissitudes de l'Eglise, mais elles valent également pour chaque homme en particulier, sa prospérité à lui aussi étant sujette aux variations.

Entretiens, que faut-il penser *des mauvais* et de leur bonheur? Avant tout, croyons bien que leur félicité est plus apparente que réelle. Car leur conscience est là qui improuve leur malice, et les tourments séjournent à l'intime de leur cœur. S'ils sont parvenus à éteindre en eux la voix de leur conscience, ils n'en sont pas moins des malheureux; ils sont comme des fous qui ne saisissent plus la vraie signification de leurs actes.

« Mais, me dites-vous, je ne puis m'empêcher de voir que cet autre fait le mal et ne laisse pas d'être heureux. Vous vous trompez, il est malheureux; et son malheur est d'autant plus grand, qu'il se croit plus heureux. C'est une folie de sa part de ne pas reconnaître sa misère. Si vous voyiez rire un homme travaillé par la fièvre, vous déploreriez son égarement » (2).

Quels que soient les biens que Dieu leur concède, les méchants les tournent à leur détriment. Ils tirent leurs jouissances des richesses du siècle, sans ambitionner la joie qui ne passe point, alors qu'ils devraient en profiter pour se racheter l'éternelle béatitude (3).

Si la félicité des méchants vous tourmente, entrez avec le psalmiste (4) dans le sanctuaire de Dieu et comprenez ce qui les

(1) Et rebus prosperis consolatio ut non frangatur adversis, et rebus adversis exercitatio, ut non corrumpatur prosperis, per divinam Providentiam procuratur. (*Civ. Dei* 18, 51; P. L. 41, 613).

(2) Attendo, inquis, quod alius male vivit et felix est. Falleris! infelix est: et eo est infelicior, quo sibi videtur felicior. Insania est quod non agnoscit miseriam suam. Si videris febrientem ridentem, tu plangeres insanientem. (*Serm.* 250, 2; P. L. 38, 1165). Voir *Civ. Dei* XIX, 13, 1-2; P. L. 41, 641.

(3) Sur les notions de « jouissance des biens terrestres » (frui) et de leur simple « usage » (uti) voir *Civ. Dei* XI, 25; P. L. 41, 339; *Doctr. chr.* I, 3-4; P. L. 34, 20-21.

(4) *Ps.* 72, 17.

attend à la fin de leur vie : « Apprenez avec moi, à l'école de celui qui m'enseigne, que même en cette vie les méchants n'ont point le bonheur en partage; les bons sont plus heureux que les méchants, bien que la félicité des bons ne soit pas encore arrivée à sa perfection et que les méchants ne soient pas encore livrés aux derniers supplices » (1).

Les peines éternelles leur sont réservées. N'objectez donc pas : voilà que Dieu frappe l'innocent et renvoie le coupable! En tout ceci, il n'y a rien d'étonnant : au juste, tout, même la mort, tourne en bien. « Comment savez-vous quelles peines Dieu réserve en secret au scélérat, s'il refuse de changer de vie? Ne préféreraient-ils pas être foudroyés, ceux qui entendront à la fin des siècles : Allez dans le feu éternel » (2) ?

Pour de pareilles gens les biens temporels sont des avantages de bien minime importance, même s'ils ne se convertissent pas en embûches et en pièges diaboliques qui les emprisonnent. On peut admettre que la miséricorde de Dieu leur laisse ces biens comme consolation (3). Mais de quelle utilité leur seront-ils au jour du jugement?

Il nous sera permis de *conclure* comme suit, avec le saint Docteur, cet examen du bonheur temporel :

« Dieu a voulu que ces biens temporels fussent communs à tous. S'ils n'étaient donnés qu'aux bons, les méchants penseraient que c'est en vue de les obtenir qu'il faut adorer Dieu; d'autre part, s'il ne les donnait qu'aux méchants, ceux qui sont bons mais faibles craindraient de se convertir, de peur d'en être privés...

(1) Imo disce mecum ab illo qui docet me, etiam malis nunc non esse bene, et melius esse bonis quam malis, quamvis nondum venerit bonorum plena felicitas, nondumque venerit malorum poena novissima. (*Serm.* 48, 5; P. L. 38, 319).

(2) Unde autem scis illi scelerationi, si se mutare noluerit, quid poenarum in occulto servetur? Nonne mallent fulmine incendi, quibus in fine dicetur : ite in ignem aeternum! (*Enarr. Ps.* 148, 11; P. L. 37, 1945).

(3) *Civ. Dei* XX, 2; P. L. 41, 660.

« De même, s'ils n'étaient enlevés qu'aux bons, les faibles craindraient semblablement de se convertir à Dieu; d'un autre côté, s'ils n'étaient enlevés qu'aux méchants on pourrait croire que cette perte serait le seul châtement qui dût les frapper.

« En les donnant aux bons, Dieu les console donc dans leur voyage; en les donnant aux méchants, il avertit les bons de désirer d'autres biens, qui ne peuvent leur être communs avec les méchants.

« Egalement, Dieu, quand il lui plaît, ôte ces biens aux bons, pour qu'ils fassent l'épreuve de leurs forces : pour qu'ils se connaissent, eux qui peut-être s'ignoraient jusqu'alors; pour qu'ils sachent s'ils sont capables de dire : Le Seigneur me l'avait donné, le Seigneur me l'a ôté....

« Craignez-vous que les biens temporels ne vous soient enlevés, tandis que vous êtes encore si faible? Considérez qu'ils sont également enlevés aux méchants » (1).

Mais ce n'est pas la seule peine des mauvais. Cette autre est bien plus à craindre, qui va délaisser le pécheur dans son délit, loin du secours divin, et le laisser tomber de péché en péché. C'est l'endurcissement du cœur : il va faire l'objet d'une étude plus étendue.

III. — L'Endurcissement du Cœur.

Notons, avant tout, qu'il ne s'agit pas ici de cet endurcissement dans le sens large, qui, bien loin d'arracher à sa condamnation l'homme maudit par le péché héréditaire d'Adam, le laisse, hélas! destiné au châtement éternel. Cette espèce d'endurcissement est traitée par Augustin, dans sa 194^e lettre, écrite à Sixte Pontife Romain, en l'an 418, au sujet des erreurs pélagiennes (2). Nous verrons, au chapitre suivant, comment cela ne répugne pas à la bonté de Dieu.

(1) *Enarr. Ps.* 66, 3; P. L. 36, 803-4.

(2) Voir surtout n°14 (P. L. 33, 879), n°23 (col. 882). etc..

Pour l'instant, parlons de ce pécheur qui persévère tellement à commettre des péchés actuels, qu'en punition de sa malice il se ferme tout chemin de conversion; vivant encore sur cette terre, il se trouve déjà, pourrait-on dire, quasi fixé dans le terme de l'éternelle réprobation.

Augustin nous enseignera qu'un tel endurcissement se rencontre parfois chez les humains, pourquoi la Providence admet cette redoutable punition et par quel genre de causalité Dieu l'envoie ou la permet.

Pareil endurcissement se rencontre parfois chez les pécheurs.

Le saint Docteur l'a souvent affirmé, surtout en commentant le mot de saint Paul aux Romains : « Aussi Dieu les a-t-il livrés, au milieu des convoitises de leurs cœurs, à l'impureté, en sorte qu'ils déshonorent entre eux leur propre corps » (1).

Lisez, par exemple, l'exposé assez étendu qui se trouve dans *l'Ouvrage contre Julien* (2). Là, notre Docteur argumente contre les théories suivantes de Pélage :

1° — Il faut entendre les mots de saint Paul cités plus haut en un sens hyperbolique; en ce passage, en effet, l'Apôtre décrit ce qui constitue plutôt le châtiment des pécheurs qu'un nouveau crime de leur libre volonté, vu que Dieu les a abandonnés à leurs passions en se retirant d'eux.

2° — Ils ne peuvent, à proprement parler, être livrés à leurs convoitises, puisque déjà auparavant ils sont brûlés de mauvais désirs.

3° — Ce n'est pas la puissance de Dieu qui les pousse au péché, mais sa patience qui les délaisse.

(1) Propterea tradidit illos Deus in desideria cordis illorum in immunditiam, ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis. (*Rom.* I, 24). — Même enseignement aux v. 26, 27 et 28.

Voir : CORNELY : i. h. l. — LAGRANGE : ib. et la note après ch. I. PRAT : *Théologie de S. Paul.* I p. 238 (8^e éd.) et p. 306 ss.

(2) *C. Jul. Pel.* V. n. 10-15 (P. L. 44, 788 ss.).

Contre ces trois affirmations, Augustin ne manque pas de s'élever.

1° — Non seulement, dit-il, la damnation est démontrée par ce passage, mais encore une inculpation nouvelle y est indiquée : l'Apôtre « les représente et comme des hommes déjà condamnés et comme des criminels; et criminels, ils le sont, non seulement par les crimes qui ont provoqué leur condamnation, mais ils le deviennent davantage encore par suite de leur condamnation même ». Puis, ayant cité les mots de l'Apôtre, Augustin continue : « Quoi de plus évident, de plus clair, de plus exprès? L'Apôtre dit qu'ils ont reçu leur juste salaire, c'est-à-dire qu'ils ont été condamnés à commettre de si grands crimes, sans qu'on puisse nier cependant que cette condamnation constitue aussi une faute qui aggrave encore leur culpabilité. Ainsi, ces actions sont des péchés et des peines de péchés précédents » (1).

2° — Assurément, avant son endurcissement, l'homme ressent ses convoitises, mais il ne leur est pas livré. « Autre chose est d'avoir de mauvais désirs dans le cœur, autre chose est d'être livré à ces désirs. Quand on leur donne son consentement, on en est possédé, ce qui arrive lorsque le jugement de Dieu nous y livre » (2).

« Quand on dit qu'un homme est livré à ses passions, il est alors coupable, parce qu'étant abandonné de Dieu, loin de leur résister, il leur donne son consentement; il est vaincu, pris, entraîné, réduit en esclavage » (3). Augustin apporte ensuite

(1) Et damnatos ostendit et reos, nec solum de praeteritis reos propter quae damnatos, sed inde etiam reos unde damnatos... Quid hoc evidenti-
us? Quid apertius, quid expressius? Mercedem mutuam recepisse dicit utique damnatos ut tanta operarentur mala, et tamen ista damnatio etiam reatus est quo gravius implicantur. Ita et peccata sunt ista et poenae praecedentium peccatorum. (*C. Jul. Pel. V. 10*).

(2) Ac per hoc aliud est habere mala desideria cordis, aliud tradi eis; utique ut consentiendo eis possideatur ab eis, quod fit cum divino iudicio traditur eis. (*C. Jul. Pel. V, 11*).

(3) Cum ergo dicitur homo tradi desideriiis suis, inde fit reus, quia desertus a Deo cedit eis atque consentit, vincitur, capitur, trahitur, possidetur. (*C. Jul. Pel. V, 12*).

plusieurs exemples, tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament, et conclut : « Voici donc que la peine du péché est un péché. Les deux choses sont évidentes et démontrées en peu de mots » (1).

3° — Dieu amène cet aveuglement tant par l'exercice de sa puissance que par sa patience, car il faut bien admettre l'intervention de l'un et l'autre de ces attributs divins. Quoi qu'il en soit, le châtement imposé constitue un nouveau délit. Achab a été trompé par l'esprit de mensonge. « Le roi a péché, en croyant aux faux prophètes; cela même était un péché et la peine d'un péché, au jugement de Dieu qui envoya le mauvais ange... Peut-on en cela accuser Dieu d'erreur, d'injustice, de témérité, soit dans ses jugements, soit dans ses actes? Dieu nous en préserve! Ce n'est point en vain qu'il lui a été dit : Vos jugements, Seigneur, sont un profond abîme » (2)! Et un peu plus bas : « Qui oserait dire que ce roi n'a point péché en ajoutant foi aux paroles d'un esprit menteur? Qui oserait dire que ce péché n'est point la peine d'un péché, infligée au roi par un jugement de Dieu donnant mission ou permission à l'esprit de mensonge » (3)?

Augustin expose de nouveau son opinion, dans le livre *De Gratia et Libero Arbitrio* (4), tirant encore de l'Écriture plusieurs exemples d'aveuglement. Puis, il leur joint cette réflexion : « Tous ces témoignages des divines Écritures et d'autres semblables... prouvent que Dieu opère dans le cœur des hommes pour tourner leurs volontés, comme il le veut, soit au bien, par un effet de sa miséricorde, soit au mal, en conséquence de leurs mérites, par un jugement quelquefois manifeste, quelquefois

(1) *Ecce poena peccati peccatum est. Utrumque claret. Breviter dictum est. Ib. — Cf. 2 Thess. 2, 10 ss.*

(2) *Rex ipse peccavit, falsis credendo prophetis. At haec ipsa erat et poena peccati, Deo iudicante, Deo mittente angelum malum... Sed numquid errando, numquid iniuste quidquam vel temere iudicando sive faciendo? Absit! sed non frustra illi dictum est : iudicia tua abyssus multa! (ib. 13).*

(3) *Quis eum dicat non peccasse, spiritu credendo mendaci? Quis dicat hoc peccatum poenam non fuisse peccati, venientem de iudicio Dei, ad quem legit mendacem spiritum sive missum sive permissum? (ib. 14).*

(4) *De Grat. et Lib. Arb. chap. 20 et 21; P. L. 44, 905 ss.*

caché, mais toujours juste. Cette conviction doit être inébranlable dans votre cœur : il n'y a point d'injustice en Dieu. C'est pourquoi lorsque vous lisez, dans les livres de la vérité que Dieu séduit les hommes, qu'il émousse ou endurecit leurs cœurs, soyez-en convaincus : c'est par suite de leurs mérites précédents qu'ils subissent ce juste châtement » (1).

L'existence du fait est établie avec non moins de clarté dans le livre *Contra Adversarium Legis*, où il s'agit de nouveau du verset bien connu de l'Épître aux Romains (2) : « Ce très juste Dieu les a livrés aux passions de l'ignominie, en sorte que le crime fût la punition du crime et que les châtements des pécheurs fussent non les tourments mais une augmentation du vice » (3).

Si donc ces pécheurs aveuglés et endurecis n'ont pu avoir la foi, si Dieu leur a donné des yeux pour ne point voir et des oreilles pour ne point entendre, il faut dire que c'est leur volonté mauvaise et obstinée qui leur a mérité un tel supplice (4).

Pourquoi Dieu permet-il pareille punition?

Le châtement qui mène à commettre un nouveau délit en punition du premier est infligé par Dieu pour manifester son éternelle justice, sa justice vindicative. Certes, le *premier* péché,

(1) His et talibus testimoniis divinatorum eloquiorum... manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto. Fixum enim debet esse et immobile in corde vestro, quia non est iniquitas apud Deum. Ac per hoc quando legitis, in litteris veritatis, a Deo seduci homines, aut obtundi et obdurari corda eorum, nolite dubitare praecessisse mala merita eorum ut iuste ista paterentur. (Ibid. n. 43). Voir *Op. impf. c. Jul. V*, 47 (P. L. 45, 1484). — *ib. VI*, 17, (col. 1539). — *C. Faust. Man. XXI*, 2; P. L. 42, 389.

(2) *Rom I*, 24 s.

(3) ... Justissimi Dei qui tradidit eos in passiones ignominiae, ut crimina criminibus vindicentur et supplicia peccantium non sint tormenta sed incrementa vitiorum. (*C. Adv. Leg. I*, 24, 51; P. L. 42, 635).

(4) *In Joh. 53*, 6; P. L. 35, 1777.

Dieu ne le permet pas pour montrer sa justice vindicative. Que voudrait-il venger, quand aucune faute ne précède? Mais, plus tard, après qu'un délit quelconque a été commis, l'intention du juge, en infligeant le châtement, se porte sur cette manifestation de la justice vindicative (1).

Cette peine consiste parfois à supprimer un soutien, de façon que le pécheur abandonné à lui-même tombe dans une faute nouvelle et reçoive par là sa juste punition.

A l'endroit déjà cité du *Contra Adversarium Legis*, Augustin rappelle les mots de saint Paul : « Ils reçoivent dans une mutuelle dégradation, le juste salaire de leur égarement » (2); puis il poursuit : « L'Apôtre n'a pas craint de le dire, il fallait bien que ceux qui avaient servi la créature plutôt que le Créateur, reçussent le salaire de leur erreur, non point en souffrant malgré eux ces choses honteuses, mais en les faisant de leur plein gré. Tel est le jugement, non de quelque homme immonde qui trouverait de la satisfaction dans de pareilles choses, mais du très juste Dieu » (3).

Ultérieurement, Dieu veille à procurer en même temps l'utilité des âmes pieuses, qui, terrifiées de ce supplice, s'excitent à faire le bien avec une force nouvelle.

« Quand un sage entend cela, ajoute-t-il au même passage, il en prend sujet de craindre davantage en cette vie la colère de Dieu par laquelle l'homme est exempt de toute douleur qui le torture mais commet au contraire des actions honteuses qui lui plaisent. Il méprise les discours insensés de tout homme à qui déplaisent de tels jugements, car il reconnaît en lui le

(1) Voir SCHEBEN, *Dogmat.* Lib. 2, n. 616 s.

(2) *Rom.* I, 27.

(3) Oportuisse quippe non est veritus dicere Apostolus, ut qui creaturae potius quam Creatori servierunt, erroris sui mercedem non inviti haec turpia patiundo, sed libenter faciendo, reciperent : iudicio sc. non alicuius hominis immundissimi quem talia delectarent, sed justissimi Dei. (*C. Adv. Leg.* I, 24, 51; P. L. 42, 635).

châtiment du Pharaon, je veux dire, l'endurcissement du cœur » (1).

Ce châtimeut du Pharaon, il l'expose ainsi dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* : « L'endurcissement du cœur dans Pharaon fut le juste châtimeut de sa secrète impiété précédente. Dieu l'a supportée patiemment, jusqu'à ce qu'elle parvint au moment où il jugea utile d'exercer contre lui sa vengeance pour l'instruction de ceux qu'il avait résolu de délivrer de l'erreur et d'amener par ses invitations à son culte et à la piété, en accordant son secours à leurs prières et à leurs gémissements » (2).

De cette façon se confirme une fois de plus l'idée d'Augustin, que tout se fait à l'avantage des justes. Ceux-ci, en effet, constatent, à leur plus grand profit, l'endurcissement des impénitents.

Quelle est maintenant la causalité de Dieu par rapport à cet endurcissement?

Nous ne pouvons le nier, il est difficile de concevoir comment un même acte soit en même temps péché, c'est-à-dire un acte accompli *suivant* la volonté d'un homme et peine du péché, notion qui entend généralement l'intervention d'un facteur *contraire* à la volonté du sujet. Comment Dieu, qui ne veut en aucune façon le péché, peut-il quand même infliger une punition consistant précisément en une nouvelle faute? Nous devons l'avouer aussi, exposer la doctrine du saint Docteur avec soin et exacti-

(1) Sapiens autem cum haec audit ipsam magis in hac vita iram Dei timet, qua homo non patitur quod acriter dolet, sed facit quod turpiter libet; et eius cui talia judicia displicent verba insana contemnit, quia in ipso poenam Pharaonis, hoc est indurati cordis agnoscit. (*ibid*).

(2) Obdurationem cordis quae in Pharaone facta est ex meritis venisse occultae superioris impietatis : quam tamen patienter sustinuit Deus, donec ad illud tempus perduceretur quo oportune in eum vindicta procederet, ad correctionem eorum quos ab errore instituerat liberare et ad cultum suum pietatemque vocando perducere, precibus eorum et gemitibus opem praebens. (*Epist. Rom.* 9, 22, LXIII; P. I. 35, 2081).

tude est quelque peu ardu, pour ne pas lui attribuer contre son intention un sentiment trop sévère sur quelque point.

Si Augustin, à la suite de Moïse et de Paul, défendit avec acharnement *le fait* de l'endurcissement, il se montre beaucoup moins affirmatif quand il s'agit d'établir *la causalité divine* par rapport à cette redoutable punition. La solution du problème, il la laisse plutôt indécise, ne parvenant pas à s'expliquer pleinement la façon d'agir de Dieu et ne pouvant éclaircir les jugements secrets de la Providence.

En l'an 394, il dit que le Pharaon endurci opère le mal par châtement de Dieu; pourtant, il ne commet en cela *aucun péché actuel*, tout en restant coupable pour avoir causé lui-même son aveuglement (1).

Nous savons qu'Augustin, à cette époque, versait plus ou moins dans l'erreur des moines de Marseille, auteurs du semi-pélagianisme. Il n'avait pas encore saisi que même le commencement de la foi et des bonnes actions était un don de Dieu; cela ressort du contexte de l'endroit cité. Mais cette erreur n'est pas nécessairement liée à ce qu'il expose touchant la faute du Pharaon. Dans la suite, cependant, le saint Docteur changea sa façon de voir et reconnut clairement dans cet endurcissement un péché actuel, comme nous l'avons dit plus haut.

En plusieurs autres endroits, il dit que cet aveuglement provient du Juge suprême, non pas que Dieu sévisse par un acte positif, mais il abandonne plutôt et délaisse le pécheur. Il ne pousse pas au mal moral, il retire seulement son secours, d'ailleurs indû, qui permettrait à l'homme d'éviter la faute, secours dont cet homme s'est montré indigne par une infidélité précédente. Enducir signifie donc simplement : *ne pas prêter secours*.

Aussi faut-il bien remarquer ce qu'il écrit, en l'an 397, à Simplicien : « Dieu fait miséricorde à qui il lui plaît et il endurecise celui qu'il veut, c'est-à-dire qu'il fait miséricorde ou ne fait pas miséricorde, selon qu'il lui plaît ». Et ensuite : « Voilà

(1) Exp. Q. P. ad Rom. IX, 11-15; P. L. 35, 2080. Voir page 78-79

pourquoi nous disons qu'il endurecît certains pécheurs : parce qu'il ne leur fait pas miséricorde et non qu'il les pousserait au péché. Or, il refuse sa miséricorde à ceux qu'il décide de ne pas prendre en pitié par un acte de justice profondément cachée et très éloignée des vues humaines » (1).

Bien que donc nous ne puissions scruter à fond les desseins secrets de Dieu et les raisons cachées de l'élection de quelques-uns, nous devons tenir fermement qu'auprès de Dieu il n'y a pas d'injustice.

Il faut lire aussi ce qu'il écrit dans le *Commentaire du Psaume 77*. Il s'agit là de l'endurcissement de ceux qui n'ont pas voulu laisser le peuple juif quitter l'Égypte. Cette obstination est due à l'influence des mauvais anges, par la permission de Dieu. « Cet endurcissement si coupable, si plein de perversité, l'Écriture dit quelquefois qu'il est l'œuvre de Dieu (2); il faut entendre par là, non que Dieu l'inspire et y porte, mais seulement qu'il abandonne le méchant, afin que les démons agissent sur les fils de la défiance par une juste et équitable permission divine... En effet, quelque faute précède toujours, pour laquelle Dieu, dans sa très juste colère, enlève sa lumière aux pécheurs. Alors, l'esprit humain, frappé d'aveuglement, s'écartant et se perdant loin des voies de la justice, vient se heurter contre les péchés qu'on ne peut par aucune tergiversation excuser comme s'ils n'étaient pas péchés » (3).

(1) Deus cuius vult miseretur et quem vult obdurat, hoc est cuius vult miseretur et cuius non vult non miseretur... Ob hoc dicatur obdurare peccantes quosdam, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent. Eorum autem non miseretur, quibus misericordiam non esse praebendam aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima iudicat. (*Ad Simplic.* I, 2, 16; P. L. 40, 120-121).

(2) Par exemple *Ex.* IV, 21.

(3) Hanc enim iniquissimam et malignissimam obstinationem Deus cum facere dicitur non instigando et inspirando sed deserendo facit, ut illi operentur in filiis diffidentiae quod Deus debite justequae permittit... Praecessit enim aliquid, unde Deus justissime iratus ab eis suum lumen auferret, ut in peccata quae nulla tergiversatione defendi possunt non esse peccata, caecitas humanae mentis offenderet, ab itinere iustitiae deviendo et errando. (*Enarr. Ps.* 77, 30; P. L. 36, 1003).

Lisez aussi le *Sermon* 57, où Dieu est dit livrer quelqu'un à ses mauvais désirs, « non par une sorte de contrainte, mais mais par un simple abandon » (1).

Pourtant au passage cité de l'*Ouvrage contre Julien* (2), il semble au saint Docteur que cette dénégation de secours, cet abandon du pécheur ne peut suffire à tout expliquer : Dieu agit, dit-il, tant par sa puissance que par sa patience. Quelle serait l'*action positive* du souverain Juge par rapport à cette punition?

En premier lieu, l'on peut appliquer ici ce que nous avons exposé plus haut, page 69 ss., de la tentation des bons. Dieu ne provoque personne au péché. Mais, éprouvant le juste, pour lui faire connaître s'il aime ou non son Maître suprême, il passe pour le tenter. De même, quand il traite l'homme obstiné de façon non à le faire tomber mais à découvrir la malignité de son âme, on dit qu'il endurecit le pécheur. « Ainsi seront révélées, dit l'Évangile, les pensées cachées dans le cœur d'un grand nombre » (3).

Il se révèle de la sorte que l'impie, d'abord ennemi de Dieu en secret, l'est maintenant à découvert (4).

C'est cette explication, que le saint Docteur reprend pour le Pharaon obstiné : « Il faut donc voir si l'on ne pourrait aussi entendre ces paroles "J'endurcirai" comme s'il y avait "Je ferai voir combien il est endureci" » (5).

Nous ne pouvons pas davantage passer sous silence les considérations d'Augustin sur *la servitude qu'entraîne le péché* (6). Chaque faute pose un nouvel obstacle au bien, une nou-

(1) Non cogendo sed deserendo. (*Serm.* 57, 9; P. L. 38, 391).

(2) *C. Jul. Pel.* V, 13.

(3) *Luc.* 2, 35.

(4) Endroit cité : *Serm.* 125, 11.

(5) Videndum sane est utrum etiam sic accipi posset « Ego indurabo », tanquam diceret, « Quam durum sit demonstrabo ». (*Quaest.* 18 in *Hept*; P. L. 34, 602).

(6) Voir p. 37.

velle victoire du mal, et, de la sorte, la répétition de l'acte coupable débilite peu à peu notre inclination naturelle au bien et, en revanche, raffermir et fait dominer notre propension héréditaire ou acquise au mal.

C'est pourquoi le saint Docteur conclut ainsi ce qu'il explique des faiseurs de prodiges de l'entourage de Pharaon : « La facilité de commettre certains péchés est une punition des péchés déjà commis (1).

C'est que le pécheur lui-même fuit la lumière de la grâce, bien qu'il n'en soit pas totalement privé tant qu'il reste sur cette terre. Le suprême aveuglement, tant intérieur qu'extérieur, ne se rencontrera qu'au jugement dernier : « Tel est l'aveuglement de l'esprit, que quiconque y est livré se trouve privé de la lumière intérieure de Dieu, mais non encore tout à fait tant qu'il est en cette vie... C'est donc le commencement de cette colère, dont tout pécheur ressent les effets ici-bas » (2).

Il y a donc une certaine justice immanente, en vertu de laquelle toute faute est suivie sur-le-champ d'une pénalité interne. Celle-ci diminue la vraie liberté et augmente l'aveuglement de l'esprit.

Du reste, Dieu ne permet pas seulement cet effet d'impuissance et de servitude, il approuve de son côté cette justice immanente, pour autant qu'elle afflige le pécheur et lui procure ce dommage comme juste punition. « La première vengeance qu'il tire de l'âme qui se détourne de lui, c'est l'aveuglement. En effet, celui qui se détourne de la lumière véritable, c'est-à-dire de Dieu, aussitôt devient aveugle. Il ne sent pas encore le châtement, mais il en est déjà frappé » (3).

(1) Quorumdam enim peccatorum perpetratorum facilitas poena est aliorum praecedentium. (*Div. Quaest.* 79, 1; P. L. 40, 91).

(2) Ea est caecitas mentis, in quam quisquis datus fuerit, ab interiore Dei luce secluditur, sed nondum penitus cum in hac vita est.... Huius igitur irae inchoatio est quam in hac vita patitur quisque peccator. (*Enarr. Ps.* 6, 8; P. L. 36, 94).

(3) Vindicat enim primo in anima aversa a se, exordio poenarum, ipsa caecitate. Qui enim se avertit a lumine vero, id est a Deo, jam

Ensuite, Dieu *ordonne l'œuvre perpétrée par le pervers*, et il s'en sert pour le but que sa providence avait déterminé (1). Ainsi utilise-t-il la volonté endurcie du pécheur. « Il fait tout cela d'une manière admirable et ineffable, lui qui sait exercer la justice de ses jugements non seulement sur les corps mais sur les cœurs mêmes des hommes. Ce n'est pas lui qui rend les volontés mauvaises, mais il s'en sert comme il le veut, parce que jamais sa décision ne peut être injuste » (2).

Il administre encore les faits externes, qui d'eux-mêmes n'amènent pas l'âme au mal, mais auxquels l'obstiné répond par une impiété plus grande. De nouveau, de ces œuvres impies la Providence suscite un heureux effet : « Dieu fait donc un bon usage des cœurs mauvais, pour ce qu'il veut montrer aux bons ou ce qu'il veut leur faire » (3). C'est ce principe que le

caecus efficitur. Nondum sentit poenam sed jam habet. (*Serm.* 117, 4; P. L. 38, 664).

De la même manière, SAINT THOMAS considère comme tout à fait juste l'impuissance connatuelle et totale, même connatuellement totale, en vertu de laquelle les damnés ne peuvent plus porter leur volonté d'une chose à l'autre, c'est-à-dire du mal au bien.

Dieu, certes, n'approuve pas cette volonté mauvaise, qui les fait adhérer à un bien privé et particulier, par opposition au bien universel et divin; mais, une fois pour toutes, les damnés ont placé leur fin dernière dans ce qui n'est pas leur fin par un mensonge absolument inextricable.

Ils ne procèdent plus, en effet, par voie abstraitive de connaissance, mais par une voie quasi-angélique, dans laquelle le particulier et l'universel sont saisis comme une seule et même chose, indissolublement et sans discours. Or, la force appétitive est en tout proportionnée à l'appréhensive par laquelle elle est mue. Voir I, q. 64, a. 2, avec le commentaire de CAJETAN.

(1) Voir page 99 s.

(2) Facit haec miris et ineffabilibus modis, qui novit iusta iudicia sua non solum in corporibus hominum, sed et in ipsis cordibus operari Qui non facit voluntates malas sed utitur eis ut voluerit, cum aliquid inique velle non possit. (l. c. *C. Jul. Pel.* V n°15; P. L. 44, 793).

(3) Utitur ergo Deus bene cordibus malis, ad id quod vult ostendere bonis, vel quod factururus est bonis. (*Quaest. in Hept.* II. 18; P. L. 34, 601-2).

saint Docteur applique à l'endurcissement du Pharaon : « Que Pharaon eût un cœur que la patience de Dieu ne portait plus à la piété mais bien plutôt à l'impiété, c'est la conséquence d'un vice à lui propre; mais que des événements se soient produits par lesquels ce cœur, méchant de son propre fonds, résista aux ordres de Dieu,... ce fut le fait de la dispensation divine. Celle-ci préparait à un pareil cœur un châtement non seulement juste, mais évidemment juste, qui pût corriger ceux qui craignaient Dieu » (1).

La malice, cependant, sort toujours et uniquement de la volonté humaine. Dieu, lui, ne tente personne, et il faut bien se garder de croire qu'il dresse des embûches aux malheureux hommes. Peut-être une rapide lecture du passage cité pourrait-elle susciter cette pensée, à cause surtout de l'exemple allégué. L'événement provoqué par la Providence est comparé au gain proposé à l'avare et « pour lequel celui-ci commet un homicide ». Dieu, par l'appât des plaisirs, pousserait-il ainsi les méchants à accumuler des crimes? Loin de là! Très certainement, notre Docteur n'a pas en vue de renverser les principes ouvertement professés ailleurs, selon lesquels la concupiscence et le diable, mais nullement Dieu, allèchent l'homme à commettre le péché.

Revenant à son interprétation première et plus obvie, le saint Docteur conclut toute cette question, en disant : " « J'endurcirai » peut signifier : « Je ferai voir combien il est endurci » ".

Tels sont les pensées d'Augustin sur l'endurcissement du cœur, peine vraiment redoutable, dont nous admettons l'existence sans aucune hésitation, convaincus par l'autorité de

(1) Ut ergo tale cor haberet Pharaon quod patientia Dei non moveretur ad pietatem, sed potius ad impietatem, vitii proprii fuit; quod vero ea facta sunt quibus cor suo vitio tam malignum resisteret iussionibus Dei... dispensationis fuit divinae, qua tali cordi non solum iusta, sed evidenter iusta poena parabatur, qua timentes Deum corrigerentur. (ib.).

l'Écriture, mais dont une pleine explication nous reste encore inaccessible (1).

Note sur la doctrine de l'École

Celle-ci concorde avec les données d'Augustin.

Selon saint Thomas, Dieu endurecît le cœur de l'homme, en châtiement de ses délits, de telle façon qu'un péché subséquent soit le châtiement d'un précédent. Il ne le fait pas, en inclinant au mal la volonté du pécheur, mais en retirant sa grâce qui retenait les hommes du péché. Ainsi, indirectement et « per accidens » Dieu les livre à l'aveuglement selon les desseins de sa justice en châtiement du péché. Conséquemment, ils sont vaincus par leurs passions.

Pour preuve, lisez la IIae. q. 79, a. 1 et 3; et q. 87, a. 2.

Ainsi, Dieu livre les méchants aux passions d'ignominie, non en les endurecissant au mal, mais en les abandonnant. (*Roman.* I, Lect. 8).

Il ne cause pas l'endurcissement en communiquant la malice, mais supposé la faute de l'homme, il le prive de son secours. (1 *Dist.* 40, q. 4, a. 2).

Or, ce secours dénié consiste soit dans l'infusion de la grâce, soit dans une sauvegarde extérieure, soit dans une lumière de l'intelligence. (3 *C. Gentes*, 161-162).

En vérité, le juste Dieu en agit ainsi, pour que le pécheur même ou les autres se corrigent de leur vie criminelle. (1a IIae. q. 87, a. 2, ad 1).

Lisez une explication plus approfondie dans *ad Romanos* ! lect 7 : « Il faut noter que le péché comme tel ne peut être un châtiement, parce que la peine, nous la souffrons contre notre gré, tandis que le péché, comme le note Augustin, est volontaire. D'autre part, le péché implique certaines circonstances qui sont contre le gré du pécheur, et c'est en raison de celles-ci qu'un péché est dit châtiement du précédent. »

Voici, d'après le Docteur angélique, ce qui s'oppose à la volonté, dans l'acte du pécheur : 1° L'inordination intrinsèque de l'âme, selon l'expression de saint Augustin : « Vous avez ordonné, [Seigneur,] et il

(1) Cf. BELLARMIN. *Controv. de Amissione Gratiae* II. 16.

MAUSBACH. *Die Ethik...* II p. 71 ss.

DESCHAMPS. *De haeresi janseniana*. III, disp. 8, ch. 13 à 16.

C. ANTOINE. Art. *Endurcissement*; dans D. T. C. V, col. 16-24.

en fut fait selon votre volonté : que tout esprit dérégulé soit à lui-même son propre châtement ». (*Conf.* I, 12, 19; P. L. 32, 670. Voir page 110).
 2° La difficulté que tout homme éprouve à poser un acte externe. 3° Le remords de la conscience, affirmant la malhonnêteté de l'acte posé.

Cependant, saint Thomas lui-même admet une certaine intervention effective de Dieu, dans l'endurcissement : (*Rom.* IX. Lect 3). « Dieu les a livrés à leur sens dépravé. Mais il me semble qu'il faut comprendre là quelque chose de plus : à savoir que les hommes sont mus par Dieu au bien et au mal par une sorte d'instinct intérieur ». Il apporte ensuite des citations d'Augustin et de l'Écriture et continue : « Mais Dieu les incline autrement au bien, autrement au mal; car au bien, il incline les volontés humaines directement et *per se*, comme l'auteur de tout bien; au mal, il faut dire qu'il n'incline ou ne suscite des hommes que par occasion, pour autant qu'il leur propose intérieurement ou extérieurement une chose qui de sa nature induit au bien, mais dont l'homme, à cause de sa malice, abuse pour le mal... C'est ce qui advint au Pharaon : excité par Dieu à protéger son royaume, il abusa de cette invitation pour assouvir sa cruauté».

Cet enseignement est en pleine concordance avec celui de SAINT BONAVENTURE. Selon celui-ci, l'endurcissement comme peine est une inaptitude de la volonté, suivant le délit, et ordonnée par Dieu en punition de ce crime. (1 *Dist.* 40, a. 4, q. 1).

Quant à DUNS SCOT, il explique comment, par suite du premier délit, Dieu abandonne le pécheur et comment la nature livrée à elle-même tombe dans un second démerite : « Pareil châtement provient donc de Dieu, non qu'il l'inflige ou le produise ou fasse défection le premier, mais parce qu'il délaisse, c'est-à-dire abandonne la nature qui a défailli dans sa défaillance et dans tous les défauts consécutifs à cette défaillance. Parmi ceux-ci se trouvent la privation de beaucoup de perfections convenant à cette nature ». (2 *Sent.* D. 37, q. 2, n. 22-23).

CHAPITRE SEPTIÈME

POURQUOI DIEU PERMET LA FAUTE ET LA PEINE ÉTERNELLE.

I. — *Etat de la question.*

Ce chapitre est d'une grande importance et ne va pas non plus sans une grande difficulté.

Nous avons vu comment tant le mal physique que le mal moral, tant la faute que la punition, trouvent une explication satisfaisant au moins dans une certaine mesure notre intelligence humaine. Dans l'acte même du péché, nous découvrons une certaine utilité, mais jusqu'à présent il n'a été question que de la faute dont on se relève pour faire pénitence. Nous avons à dessein omis de parler du péché qui perdure, par l'impénitence finale, jusqu'aux portes de l'éternité et se trouve éternellement puni.

Ici, on élève une très grave objection : Pourquoi Dieu, bon et miséricordieux, n'empêche-t-il pas la damnation éternelle d'une façon connue de sa providence, en arrachant, par exemple, l'homme de cette vie, avant que la malice n'ait altéré son esprit (1), ou en lui accordant après son péché la grâce de la conversion finale.

Augustin se pose la question : « Pourquoi Dieu crée-t-il ceux qu'il sait bien devoir être un jour impies et réprouvés? Pourquoi les fait-il vivre jusqu'au jour où ils atteignent à cette

(1) *Sap.* 4, 11.

impiété damnable, quand il pourrait les enlever de cette vie avant leur corruption, puisqu'il aime les âmes, puisqu'il a fait éclater sa charité pour nous, puisqu'il n'a pas épargné son propre fils, mais l'a livré pour nous tous » (1)?

En effet, nous savons de façon certaine que d'aucuns, au dernier jour, seront relégués à la gauche du juge et condamnés au feu éternel (2). Comment, chez ces malheureux, se trouve sauvegardée l'infinie miséricorde de Dieu?

La difficulté se grossit extraordinairement, pour qui partage cette opinion de notre Docteur : « Dieu, en créant, a voulu faire naître tant d'hommes qu'il savait d'avance ne pas appartenir à sa grâce, que leur multitude surpasse incomparablement le nombre de ceux qu'il a daigné prédestiner comme fils de la promesse à la gloire de son royaume » (3).

(1) Ut quid [Deus] creat quos impios futuros et damnandos esse praescivit? Ut quid eos postremo, donec ad impietatem damnabilem perveniant, facit vivere, quos, antequam tales fierent, ex hac vita posset auferre, si animas amat, si commendat charitatem suam in nobis, si Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum? (*Op. impf. c. Jul. I, 48; P. L. 45, 1071*).

(2) Sur l'existence de l'enfer avec ses peines irrévocablement éternelles, lisez surtout chez saint Augustin le livre 21 de *la Cité de Dieu*. Il y traite de la fin due à la cité du diable, à savoir la damnation perpétuelle et en défend l'existence contre les arguments des incrédules. Cf. e. a. C. 3 (P. L. 41, 710), c. 11 (col. 726) et, avant tout, les chapitres 23-24 (col. 735 ss.), où il s'attaque aux soi-disant « miséricordieux ». Là, se trouve la preuve par comparaison avec l'éternité proprement dite de la béatitude : « Par pari enim relata sunt, hinc supplicium aeternum, inde vita aeterna ». — De même : *Ad Orosium contra Priscill. et Orig.* 6, 7 (P. L. 42, 673). — *Enchir.* 111-112 (P. L. 40, 284). — Cf. PÉTAU, *De Angelis* L. 3, c. 8, n. 15-16. — A. LEHAUT. *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*. Paris 1912. (dans : *Et. de Théol. hist.*).

(3) Tam multos autem creando nasci voluit quos ad suam gratiam non pertinere praescivit, ut multitudine incomparabiliter plures sint illis quos in sui regni gloriam filios promissionis praedestinare dignatus est. (*Epist.* 190. III, 12; P. L. 33, 860).

Considérés séparément, les élus sont nombreux; en regard des damnés, leur nombre est bien restreint. La grande multitude franchit la porte large et spacieuse, conduisant à la perdition (1); le salut n'est dévolu qu'au petit nombre.

Notons qu'il ne s'agit pas maintenant de savoir pourquoi celui-ci est élu pour la vie éternelle plutôt que tel autre, mais d'une façon générale on cherche pourquoi le juste juge permet que plusieurs, après avoir failli à leur devoir et à leur destinée, soient soumis à une éternelle punition.

II. — Remarque préalable.

Voulant atténuer d'avance la présomption humaine, Augustin, dans *l'Ouvrage imparfait*, répond à son objectant : « O homme, qui es-tu pour contester avec Dieu (2)? Ses jugements sont impénétrables » (3). En d'autres termes : sans aucun doute, il n'est en Dieu aucune iniquité; mais les raisons pour lesquelles il ne sauve pas tous les hommes, nous ne pouvons les atteindre pleinement en cette vie; il nous faut humblement confesser notre ignorance.

Cette idée, le saint Docteur la développe contre les Pélagiens, au *Sermon 27* : « Vous attendez peut-être de moi, que je vous dise pourquoi Dieu fait miséricorde à qui il veut et endure qui il lui plaît? Voilà ce que vous attendez de moi, ô homme! Vous êtes homme, je le suis aussi, écoutons donc tous deux ces paroles de l'Apôtre : « O homme! qui es-tu, pour contester avec Dieu? Mieux vaut l'ignorance avec la foi, qu'une science pré-

(1) Mt. 7, 13. — Voir e. a. *Serm.* 111, 1; P. L. 38, 641 sq. — *C. Faust. Man* XX, 23; P. L. 42, 388. — *Corr. Grat.* 10, 28; P. L. 44, 933. — *Op. impf. c. Jul.* II, 142; P. L. 45, 1200. — *ib.* I, 121, col. 1127, etc. Cf. A. MICHEL. Art. *Elus (Nombre des)* dans D. T. C. IV, col. 2350-2378.

(2) O homo, tu quis es qui respondeas Deo? (*Rom.* 9, 20).

(3) Incomprehensibilia sunt iudicia eius (*ib.* 11, 33). Voir l. c. *Op. impf. c. Jul.* I, 48.

somptueuse ». Croyons bien qu'il n'est jamais licite de douter de la justice du souverain Juge. « Et lorsque nous aurons cru, d'une foi parfaite, qu'il n'y a en lui aucune injustice, si nous ne pouvons maintenant voir l'équité de ses desseins, attendons le terme de la route et l'arrivée dans la patrie. On ne peut voir cette justice, dans le temps de la foi ; on l'admira au temps de la vision » (1).

Pourtant, nous ne sommes pas à présent destitués de toute lumière, bien qu'elle reste pour nous comme le reflet d'un miroir.

En premier lieu, le saint Docteur apporte ici aussi son principe bien connu, que nous avons exposé en traitant du mal sorti de la défectibilité du libre arbitre (p. 46). Il dit, en effet : « Le Tout-Puissant sans doute pourrait ne pas créer ceux dont, dans sa prescience de toutes choses, il ne peut ignorer la chute à venir, si, dans sa suprême bonté, il ne pouvait faire servir au bien même un très grand nombre de méchants » (2). Effectivement les réprouvés ne sont pas dépourvus de toute utilité ; s'ils n'en possédaient aucune, Dieu ne permettrait pas leur existence.

Fort d'une telle persuasion, le saint Docteur ne craint pas les objections des impies ; il trouve plutôt en elles un stimulant à son désir de connaître les raisons de la divine sagesse. Le méchant dit à Dieu : « Pourquoi m'avez-vous fait ainsi ? bien qu'il ignore complètement comment il est fait ; voilà l'audace d'un esprit très étourdi. Mais on permet aux vases de colère

(1) *Exspectas a me fortasse ut dicam tibi quare cui vult miseretur et quem vult obdurat? Exspectas a me, homo? Si et tu homo, et ego homo : ambo audiamus, o homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Melior est enim fidelis ignorantia, quam temeraria scientia... Et cum perfecta fide tenuerimus, nullam apud Eum esse iniquitatem, et si illam modo non videmus, id est aequitatem quae est apud ipsum : finiatur via et veniamus ad patriam ; non potest videri tempore fidei, videbitur tempore speciei. (Serm. 27. III. 4 ; P. L. 38, 170 — 5, 6 ; col. 180-1). — Cf. ROTTMANNER o. c. dans : *Geisterfrüchte* p. 23-24.*

(2) *Posset autem Omnipotens non creare quos omnium rerum praescius, malos futuros ignorare non posset, nisi uti etiam malis plurimis optime optimus posset. (Op. impf. c. Jul. II, 142 ; P. L. 45, 1200).*

de proférer ces murmures, pour tirer du sommeil de la négligence les vases de miséricorde et les engager, par le désir de répondre à ces paroles méchantes et pestilentielles, à prêter une grande attention aux paroles de salut » (1). Les justes donc, « par les aiguillons de leur vanité, sont poussés à rechercher avec plus de soin les mystères de la vérité » (2).

Cependant, Augustin n'est pas si attaché à sa façon de voir, qu'il ne croie aucune autre possible; au contraire, il est plutôt disposé à apprendre qu'à enseigner. « Que chacun cherche une explication comme il le pourra, et si, sans s'écarter des règles de la vraie foi, il en trouve une admissible en dehors de celle que j'ai donnée, qu'il l'adopte; et je la recevrai avec lui, si elle ne me reste pas inconnue » (3).

Conséquemment, pour satisfaire autant que possible l'âme en quête d'explication, il apporte des considérations ayant trait soit à la justice, soit aussi à la charité divine.

III. — *La Justice de Dieu.*

Exposons d'abord la doctrine et hâtons-nous de considérer en premier lieu la justice de Dieu, ou plutôt la manifestation de cette justice. Cette considération n'épuise pas la question; elle mérite cependant un examen attentif.

Elle se réduit, en substance, à ceci : *le péché originel a mérité la peine éternelle.*

(1) Quare sic me fecisti? Cum omnimodo quomodo sit factus ignoret, multum praecipitis mentis audacia est. Sed vasa irae permittuntur ista garrere, ut tanquam de negligentiae somno excitentur vasa misericordiae, et studio respondendi pestilentibus maledictis, adhibeant curam salubribus dictis. (*C. Adv. Leg. I. 14, 18; P. L. 42, 612*).

(2) Per eorum acumina vanitatis, diligentius arcana veritatis inquirent. (*ib. 6, 9; col. 608*).

(3) Quaerat quisque ut potuerit; et si invenerit, praeter hanc quae a me reddita est, aliam probabilem rationem, a rectae fidei regula non recedens, teneat eam, et ego cum illo si me non latuerit. (*Épist. 217, IV, 15; P. L. 33, 984*).

Plus haut, (p. 58) il a été exposé comment, par suite du péché d'Adam, tous les hommes encoururent la damnation et devinrent les débiteurs d'une punition perpétuelle. La plupart des docteurs actuels, s'écartant de l'avis d'Augustin, n'admettent aucune punition du sens pour la seule faute héréditaire; ils reconnaissent toutefois que l'homme mourant avec la seule tache originelle n'atteint pas la fin requise et par conséquent doit être considéré comme simplement damné (1).

Vous voyez l'humanité entière condamnée à la peine du dam. De ce « bloc damné » le Dieu de miséricorde sauve quelques âmes, qu'il gratifie du salut éternel, mais il laisse les autres dans leur péché. Conséquemment, selon les lois de sa justice, il doit les livrer à leur châtement mérité. La faute d'Adam, il a pu la permettre pour des raisons connues de lui; la violation de sa justice éternelle, il ne peut la tolérer. Tous les hommes ont été constitués vraiment pécheurs et fils de colère; tous devraient donc être punis (2).

C'est bien manifeste, Dieu n'a aucunement voulu le péché de l'homme, et le délit de sa créature ne peut retomber sur le Créateur (3). Celui-ci est en vérité la cause de toutes choses, qui, pour autant qu'elles existent, sont bonnes. Partant, il ne peut être la cause par laquelle les créatures en péchant s'écartent à la fois de l'Être et du Bien et, usant de leur liberté, tendent au

(1) S. ANSELM. *Conc. Virg. c.* 28; P. L. 158, 462.

S. THOM. q. 5. *de Malo*, a. 1.

SUAREZ. IV. *Pecc. D. IX*, s. 6, n. 1.

GONET, tom. 3, Tr. 5, Disp. 7, a. 7.

DE RUBEIS, *De pecc. orig. c.* 72-74.

Et parmi les auteurs récents, dans leur traité *De Deo Creante* :

PESCH, prop. 32, n. 287 ss.

HUARTE, n. 503; 507. (1^o Ed.).

MAZZELLA, n. 1049.

PIGNATARO, th. 52, P. 2, p. 429 ss.

JANSSENS, VIII. p. 733, etc.

(2) Cfr. e. a. *Enchirid.* 26; P. L. 40, 245. — *ib.* 33; col. 248.

(3) Voir p. 40.

non-être. C'est donc à bon droit et justement que Dieu punit la défaillance volontaire de la créature (1).

Personne assurément ne doit périr à cause des péchés d'autrui, tout au moins personne ne doit en perdre son âme (2). Les péchés de nos premiers parents « sont commis par un autre; mais cet autre est notre père, et ainsi, par la génération et la transmission, ses fautes nous deviennent propres... Adorons donc la miséricorde de Dieu dans ceux qu'il sauve; et dans ceux qu'il ne sauve pas, reconnaissons sa justice, impénétrable sans doute, mais bien certainement équitable » (3).

Dieu ne fait rien autre qu'abandonner l'homme pécheur à son propre crime, auquel doit, selon les lois de la justice, succéder le châtement. Non seulement la grâce est indue, mais le supplice est requis. Sans aucun doute, l'équité suprême de Dieu resterait sauve, même si nul n'était libéré. Nul mortel ne pourrait s'élever en plaintes et dire : Pourquoi suis-je condamné? Car nous portons tous l'empreinte de la faute paternelle, et c'est l'effet de la grâce seule que nous ne soyons pas irrémédiablement perdus (4).

(1) *Mor. Man.* 2, 3; P. L. 32, 1376. — Cf. : *Conf.* X, 4; ib. col. 781 et XII, 11; col. 830.

(2) Voir p. ex. *C. Adv. Leg. I*, 16, 30; P. L. 42, 619.

(3) *Aliena sunt sed paterna sunt, ac per hoc iure seminationis et germinationis et nostra sunt... In eis ergo quos liberat [Deus] amplectamur misericordiam; in eis autem quos non liberat, agnoscamus iudicium occultissimum, sed sine ulla dubitatione iustissimum.* (l. c. *Op. Impf.* I, 48).

(4) C'est donc à juste titre que la réprobation est appelée « infralapsaire ». Voir ROTTMANNER, o. c. dans *Geistesfrüchte...* p. 14-18. — LAPORTE, o. c. *La Théologie d'Arnauld*, p. 300. — D'ALÈS; art. Prédestination, dans : *Dict. Apol.* fasc. XIX, col. 207.

La brochure de Rottmanner fut assez violemment attaquée par O. PFUELF : *Zur Praedestinationslehre des H. Augustin*, dans : *Zeitschr. f. Kath. Theol.* 1893 p. 482-95 et P. HUPPERT, *Der Augustinismus* dans la revue : *Der Katholik*, 1893, I. p. 162-172. SCHANZ, au contraire, dans une recension du travail de Rottmanner, soutint les mêmes idées : *Theol. Quartalschr.* 1893. LXXV p. 699-703.

La réalité vraiment terrible de la faute originelle échappe trop souvent à notre intelligence et surtout à notre cœur. C'est pourquoi le grand Docteur revient, sans jamais se lasser, sur le péché héréditaire et la gratuité de la grâce.

Il a tant de fois exposé ces choses, qu'il serait fastidieux de rapporter tous les endroits où il en est question. On peut, entre autres, consulter le célèbre traité adressé à *Simplicien*. Dès l'an 397, quinze ans avant la naissance du pélagianisme, il y établit le solide principe auquel il se tiendra pendant toute la durée de la controverse. « Tous les hommes, forment, dit-il, ... une seule masse de péché, ayant une dette d'expiation envers la divine et souveraine Justice. Que Dieu l'exige ou la remette, il n'y aura jamais d'injustice » (1). Voilà la vérité que nous devons toujours avoir devant les yeux.

Nous ne pouvons qu'indiquer l'une ou l'autre chose parmi les nombreux écrits publiés par le saint Docteur contre les ennemis de la grâce de Dieu. En l'an 415, il écrit son ouvrage *De la Nature et de la Grâce*, pour détourner de l'erreur nouvelle Timaise et Jacques. Le chapitre V porte justement pour titre : « Que l'universelle condamnation est pure justice ». — « Ainsi donc, tous les hommes en masse méritent d'être punis; si tous étaient soumis au supplice qui leur est dû, il n'y aurait pas l'ombre d'une injustice. Ceux que la grâce vient en délivrer s'appellent, pour cette raison, non des vases de mérites, mais des vases de miséricorde » (2).

On retrouve la même idée dans les *Lettres* écrites pendant les années de la controverse sur la grâce, par exemple la 186^e. Augustin et Alype l'envoient à leur ami Paulin, pour l'instruire

(1) Sunt igitur omnes homines... una massa peccati, supplicium debens divinae summaeque justitiae, quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas. (*Ad. Simplic.* I, 2, 16; P. L. 40, 121).

(2) Universa igitur massa poenas debet, et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non iniuste procul dubio redderetur. Qui ergo inde per gratiam liberantur, non vasa meritorum suorum, sed vasa misericordiae nominantur. (*De Nat. et Gratia* C. 5; P. L. 44, 250).

pleinement des supercheries de Pélage. Voyez-y la célèbre défense de la justice de Dieu en même temps que de sa miséricorde envers ceux qui, se prévalant de mérites humains, prétendent exiger les dons divins (1).

Il faut remarquer l'explication qu'Augustin y donne du célèbre chapitre IX de l'*Épître aux Romains*. Il s'agit là de l'élection des nations à la foi, pendant que les Juifs sont délaissés dans leur infidélité; bien que notre Docteur ait souvent interprété les paroles de l'Apôtre, sans tenir compte du contexte, il a cependant convenablement appliqué maintes choses à la vocation de chaque homme au salut. Plusieurs applications vont toutefois plus loin que ne le permettrait une exégèse immédiate du texte (2).

Pour nous, il importe d'établir la vraie conception du saint Docteur. Maintes et maintes fois, sous sa plume revient le terme « boue », pour signifier notre nature corrompue et maudite (3). L'artiste divin s'en sert pour modeler, suivant un dessin éternel, quelques vases de colère, quelques vases aussi de miséricorde; mais, en tout, son action est suprêmement équitable, puisque la masse entière de cette argile est immonde.

Dans la bouche de l'évêque d'Hippone cette expression de « masse maudite » ne sonne pas comme un vain mot; elle dépeint de très réelle façon la vraie condition de l'humanité; comme c'est une très réelle vérité qu'exprime cet autre verset « Qui est-ce qui te distingue? qu'as-tu que tu ne l'aies reçu » (4)? Ce principe établi par saint Paul, Augustin trouve qu'on ne l'inculquera jamais trop.

En l'an 418, il envoie ses missives à *Optat*, auquel il démontre ce qu'il faut penser de l'origine de l'âme. En fin de

(1) *Epist.* 186; P. L. 33, 815 ss.

(2) Voir CORNELY, *in Rom.* VIII, 28-30, et IX, 6-24. — LAGRANGE, *ib.*, avec la note suivante à propos de la prédestination. — PRAT, *Théol. de S. Paul.* I, (Paris, 1920) p. 300 ss. : commentaire sur l'Ep. aux Rom. et *ib.* p. 519 ss., note H : Prédestination et Réprobation.

(3) ROTTMANNER, o. c. p. 15

(4) 1 *Cor.* 4, 7.

compte, quelle que soit l'opinion choisie, — celle de la création de chaque âme en particulier, ou celle de la transfusion des âmes, — on doit tout d'abord sauvegarder la foi en la vérité principale : personne n'est né d'Adam, qui ne soit enchaîné des liens de la condamnation. Si on supprime ce fondement, la justice de Dieu croule, et en même temps la grâce du Christ (1).

La même année, paraît la lettre 194 à *Sixte*, prêtre romain, plus tard pontife; nous y trouvons spécialement les numéros 5, 14 et 23 qui se rapportent à notre sujet (2).

En 421, le saint Evêque remit aux mains de son ami Laurent ce petit livre précieux, qui porte le titre de *Enchiridion*, c'est-à-dire manuel. Il y trouverait la saine doctrine, pour réfuter les hérésies en cours. Voyez surtout les chapitres 98 et 99. « S'il veut y prêter attention, [l'homme] verra tout le genre humain condamné dans sa souche corrompue par un jugement divin si équitable que, quand bien même personne ne serait affranchi de cette universelle condamnation, nul ne pourrait en accuser la justice de Dieu » (3).

Des paroles semblables, parfois même identiques, se rencontrent dans presque tous les livres des dernières années d'Augustin de 427 à 430; par exemple, dans *De Correptione et Gratia*, la clé de la doctrine augustinienne de la grâce (4); et encore dans la « *Prédestination des Saints* ». Ce livre, il le mit sur pied contre les semi-Pélagiens en particulier, après qu'il eut reçu des Gaules le message de Prosper et Hilaire.

Il établit là qu'il faut attribuer à un bienveillant appel de Dieu le commencement même de la foi, puisque personne ne peut croire de lui-même, mais que tous doivent être enseignés par Dieu. « Pourquoi donc Dieu n'enseignerait-il pas à tous

(1) *Epist.* 190, surtout c. 3; (P. L. 33, 859 ss.).

(2) *ib.* col. 876 ss.

(3) Videt enim, si capit [homo] universum genus humanum tam justo judicio divino in apostatica radice damnatum, ut etiamsi nullus exinde liberaretur, nemo recte posset Dei vituperare justitiam. (*Enchir.* C. 99; P. L. 40, 278).

(4) Lisez 10, 28; P. L. 44, 933.

de venir au Christ, sinon que c'est un effet de sa miséricorde qu'il instruit les uns, et un effet de sa justice qu'il n'instruit pas les autres?... Or, il fait miséricorde, en accordant de purs bienfaits; il endurecit, en imposant une punition méritée » (1). « Mais pourquoi [ce bienfait] n'est-il pas accordé à tous? C'est un mystère qui ne doit pas troubler un vrai fidèle. Car il croit que le péché d'un seul a attiré sur tous les hommes une condamnation sans aucun doute très juste, en sorte qu'on ne pourrait pas avec raison faire le moindre reproche à Dieu, si même il n'en délivrait personne » (2).

Enfin, dans son dernier *Ouvrage inachevé contre Julien*, à la fin du premier livre (3), il accumule textes et arguments tirés de saint Paul; il exhorte Julien à ne pas exalter sa justice humaine en se révoltant contre Dieu et à ne pas se glorifier de ses œuvres en rejetant la grâce. Notez que le saint Docteur parle ici de l'endurcissement du cœur dans le sens plus large que nous avons indiqué plus haut (p. 140); il entend cet endurcissement comme la négation de l'action de Dieu sauvant finalement l'homme. Mais ce refus doit être imputé aux mérites de la masse damnée.

Le saint Docteur ajoute *quelques explications supplémentaires* dans les livres qu'il publia, en 420, en réfutation de deux lettres pélagiennes répandues en Italie. Si Dieu endurecit quelques hommes et en retire quelques autres du péché, on ne peut lui jeter un blâme, comme s'il faisait acception de personnes. En effet, il n'y a pas d'acception de personnes, si

(1) Cur ergo non omnes docet, ut veniant ad Christum, nisi quia omnes quos docet misericordia docet, quos autem non docet iudicio non docet?... Sed miseretur bona tribuens, obdurat digna retribuens. (*Praed. Sanct.* 8, 14; P. L. 44, 971).

(2) Cur autem non omnibus detur, fidelem movere non debet, quia credit ex uno omnes isse in condemnationem sine dubitatione justissimam, ita ut nulla Dei esset justa reprehensio, etiamsi nullus inde liberaretur. (*Praed. Sanct.* 8, 16; P. L. 44, 972).

(3) C. 141; P. L. 45, 1140-2.

de deux débiteurs également coupables, on remet à l'un et on exige de l'autre ce que tous deux doivent également » (1). Que personne donc ne murmure contre la plus grande bonté de Dieu envers quelques-uns, comme le firent les ouvriers de la première heure de la parabole (2).

Dieu manifeste sa puissance, en se soumettant les pécheurs pour leur rendre selon leurs mérites, « Car sa bonté est assez puissante pour faire un bon usage même des méchants » (3).

Il rehausse en même temps sa justice vindicative. Celle-ci, en vérité, apparaîtrait en quelque façon, si après la peine par substitution, après la complète satisfaction du Christ et après les punitions temporelles des hommes, tous étaient délivrés et reçus dans la félicité éternelle. Mais il n'apparaîtrait nullement ce qui d'après les rigueurs du droit est dû aux délinquants.

En tout cas, le bien de la justice reste donc sauf, même dans la punition des damnés. « Ce châtement est un mal pour celui à qui il est rendu, parce que c'est son supplice; mais c'est un bien pour celui par qui il est rendu, parce que c'est de sa part une action juste » (4).

Le feu éternel lui-même, qui fera le tourment des méchants, n'est pas davantage une nature mauvaise; il sert à sa façon à la glorification divine. Telle soit la conclusion : « Tous ont été punis par les lois équitables de Dieu, dont la gloire a éclaté dans la justice de sa vengeance, tandis qu'eux restaient sous la honte et l'opprobre du châtement » (5).

(1) *Nulla acceptio personarum in duobus debitoribus aequaliter reis, si alteri dimittitur, alter exigitur quod pariter ab utroque debebatur.* (C. 2. *Epist. Pelag.* II, 7, 13; P. L. 44, 580).

(2) *Mt.* 20, 11.

(3) *Quia tam potens est bonitas eius, ut bene utatur etiam malis.* (C. 2. *Ep. Pelag.* II, 7, 15; P. L. 44, 582).

(4) *Supplicium ei cui redditur malum est, quia supplicium eius est; ei vero a quo redditur bonum est, quia recte factum eius est.* (C. 2 *Epist. Pel.* II, 7, 13).

(5) *Justissimis enim Dei legibus omnes damnati sunt, Deo glorioso per aequitatem vindictae, ipsi ignominiosi per turpitudinem poenae.* (*Cat. Rud.* 18; P. L. 40, 333).

Toutes ces considérations *s'appliquent à juste titre tant aux enfants qu'aux adultes*; car on ne doit pas s'étonner que, pour expliquer la damnation des uns et des autres, on fasse appel au péché originel.

Pour ce qui touche les *enfants*, la chose est manifeste; hormis la faute héréditaire, ils ne méritent rien de mal, mais cette faute requiert la damnation, si la miséricorde de Dieu n'intervient. Dieu même est « pour ceux qu'il a prédestinés à la mort éternelle (1) l'auteur du plus juste des châtiments, non seulement pour les péchés qu'ils ont eux-mêmes commis par leur volonté, mais aussi pour le péché originel, si, comme les enfants, ils n'y ont rien ajouté de coupable » (2). Les autres « porteront tout à la fois la peine du péché de leur origine et des fautes commises par leur propre volonté » (3).

En définitive, la condamnation *des adultes* doit être attribuée au péché originel, dans le sens expliqué par notre Docteur, aux endroits cités plus haut et surtout dans le *De Correctione et Gratia* (4).

(1) c'est-à-dire, qu'il n'a pas prédestinés au salut, mais qu'il a abandonnés à leurs péchés. — Cf. A. D'ALÈS, art. Prédetermination, dans *Dict. Apol. de la foi cath.* Fasc. XIX, col. 207. — ROTTMANNER o. c. dans. *Geistesfrüchte...* p. 22-23.

(2) Illos quos praedestinavit ad aeternam mortem, justissimus supplicii retributor, non solum propter illa quae volenter adjiciunt, verum etiam si infantes nihil adjiciant propter originale peccatum. (*An. et eius Orig.* IV, 11, 16; P. L. 44, 533).

(3) Non solum secundum originis verum etiam secundum propriae voluntatis merita, judicium reportabunt. (*Epist.* 215, 1; P. L. 33, 971, lettre qu'Augustin écrit à Valentin et ses moines, en leur transmettant son livre *De Grat. et lib. Arb.*). — Saint Thomas enseigne expressément qu'il est impossible de trouver chez l'adulte la faute originelle, sans y trouver en outre un péché personnel (mortel). En effet, l'enfant non baptisé, arrivant à l'âge de raison, se dirige vers la fin ultime, et par cet acte même le péché originel est remis. Ou bien, il se détourne de sa fin, ce qui constitue un péché mortel. 1a 2ae, q. 89, a. 6 et CAJETAN *ib.* aux n^{os} VI — VIII. Cf. q. 24, de Ver. a. 12, ad 2.

(4) *Corr. et Grat.* 11-12; P. L. 44, 935-9.

Le péché originel a provoqué certaines pénalités qui subsistent même après rémission de l'inculpation de la faute. Parmi celles-ci, il faut compter la concupiscence et la privation de ce pouvoir immédiat et libre d'entraves, qui fait persévérer dans le bien jusqu'à la fin. Conséquemment, la persévérance est un don spécial de Dieu; les justes eux-mêmes doivent le demander en suppliant, parce que ce secours est une faveur et non un dû (1).

En pratique, cette grâce spéciale est requise, pour venir à bout des difficultés et tentations qui n'existaient assurément pas dans le paradis, mais que le péché d'Adam entraîna à sa suite comme punition.

Il est certain qu'Adam, au paradis terrestre, ne reçut pas ce secours de persévérance, bien que le père de l'humanité ne fût entaché d'aucune faute originelle; mais notre condition et la sienne au jardin des délices sont tout à fait différentes. Sa volonté libre se trouvait bien plus dégagée, et il jouissait d'une extrême facilité à ne pas tomber. A un pareil libre arbitre, si parfaitement constitué, muni du secours nécessaire, put être confié le soin de persévérer dans le bien. Notre volonté, elle, incline au mal, précisément en punition de cette faute primitive. D'où, sans la grâce toujours indue, nous ne pouvons demeurer fermes dans la justice.

L'adulte est, en réalité, condamné pour ses péchés actuels, mais, en dernière analyse, tout cela est la suite du péché originel.

Lisons maintenant les chapitres 11 et 12 du *De Correctione et Gratia*, en nous souvenant toujours qu'il y est question du secours divin nécessaire pour « demeurer, persévérer » dans le bien (2).

Sous le numéro 32, il est clairement exposé comment Dieu donna aux anges et à Adam le secours sans lequel ils ne pour-

(1) Voir les définitions du 2^e Concile d'Orange, c. 10 (*Denz* 183) — et du Concile de Trente, VI, ch. 13 (D. 806) et can. 22 (D. 832).

(2) Cf. DESCHAMPS, *De haeresi Jansen*. III, Disp. 3, c. 25. — *ib.* D. 8, c. 16, n. 11 ss. et AUGUSTIN lui-même dans *Don. Pers.* 21, 55; P. L. 45, 1027.

raient rester continuellement justes. « Si ce soutien avait manqué à l'ange ou à l'homme lorsque Dieu les créa, — comme leur nature n'était pas assez parfaite pour leur permettre, sans l'assistance divine, de persévérer, s'ils le voulaient, dans la justice — ce n'eût pas été par leur propre faute qu'ils seraient tombés; le secours indispensable pour demeurer dans le bien leur aurait fait défaut. Mais maintenant, ceux qui sont privés d'un tel secours portent la punition du péché. Ceux, au contraire, auxquels il est donné le reçoivent comme une grâce et non comme quelque chose qui leur est dû (1) ». Nous perdons donc le droit au secours précité; et cependant c'est par notre malice propre que nous péchons, si nous ne persévérons pas.

Objecte-t-on qu'Adam, avant d'avoir commis aucune faute, n'a pas obtenu de persévérer, alors le saint Docteur répond : « Si le premier homme n'a point reçu de Dieu le don de la persévérance dans le bien, s'il fut laissé à son libre arbitre de persévérer ou de ne pas persévérer, c'est que sa volonté, créée sans aucun péché et n'ayant à combattre aucun mouvement de concupiscence intérieure, était assez forte pour que Dieu abandonnât à un être si bon et auquel il était si facile de bien vivre la liberté de persévérer » (2).

A présent, la Providence accorde aux élus une grâce plus grande : le secours dont jouissait Adam avant la faute ne pour-

(1) Si autem hoc adjutorium vel angelo, vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, — quoniam non talis natura facta erat ut sine divino adjutorio posset manere si vellet —, non utique sua culpa cecidissent : adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. Nunc autem, quibus deest tale adjutorium, jam pœna peccati est; quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum. (*Corr. Grat.* 11, 32; P. L. 44, 935-6).

(2) Ut ergo non acciperet hoc donum Dei, id est in bono perseverantiam, primus homo, sed perseverare vel non perseverare in eius relinqueretur arbitrio, tales vires habebat eius voluntas, quae sine ullo fuerat instituta peccato, et nihil illi ex se ipso concupiscentialiter resistebat, ut digne tantae bonitati et tantae bene vivendi facilitati perseverandi committeretur arbitrium. (*Corrept. Grat.* 12, 37; P. L. 44, 938-9).

rait leur suffire pour persévérer jusqu'à la fin, à cause de la si grande infirmité de notre vie (1).

Mais, sans aucun doute, le don de Dieu reste gratuit; ceux auxquels il est dénié ne peuvent pas élever de plaintes, puisque nous sommes tous atteints par la faute originelle, fils de colère par génération et débiteurs d'un éternel châtement (2).

IV. — *La Charité de Dieu.*

Pourtant, la considération de la seule justice divine n'épuise pas la difficulté proposée, même elle ne suffit pas à envisager le problème dans sa totalité. Nous savons de façon certaine que personne n'est condamné injustement, sans faute préalable. Dieu néanmoins ne semblerait pas déroger à l'équité, s'il délivrait et élisait tous les hommes ou tout au moins le plus grand nombre d'entre eux.

Assurément, la *Justice* du Tout-Puissant rectifie le désordre, qui, une fois le péché permis, découla de la malice de l'homme; mais pourquoi la *miséricorde* de Dieu ne rectifie-t-elle pas ce bouleversement de l'ordre? A présent, quelques-uns sont élus,

(1) *Corr. Grat.* 12, 38; P. L. 44, 939.

(2) Lire ici CARD. NORISIUS dans c. 10 *Vind. Aug.* (P. L. 47, 723-735) et les auteurs qu'il y cite — ST THOMAS, q. 6, de Ver. a. 2, ad 9 : « Ratio autem reprobationis est in homine peccatum originale, ut dicit Augustinus, vel in futuro per hoc ipsum quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferatur. Rationabiliter autem possum velle denegare aliquid alicui quod sibi non debetur ».

JEAN DE SAINT THOMAS affirme que les adultes ne sont pas damnés à cause du péché originel une fois remis, en ce sens notamment que la grâce congrue leur serait refusée à cause d'un démérite effacé par le baptême. (1a, q. 24. *Disp.* 10, a. 2. n. 29 et n. 36-37).

SUAREZ : I Lib. 5. *Reprob.* cap. 5, surtout n. 9-10.

GONET : II *Clyp. Thom.* Tr. 5; *Disp.* 5, art. 3 — à propos d'Augustin, voir n°130-1.

VASQUEZ : *De prædest.* D. 95. surtout c. 4, n. 17 et c. 9, n. 60.

BERTI : *Theol. Discipl.* L. VI. C. 18. *Propositio* : « Reprobatio negativa suam ex parte reprobati causam habet, nempe peccatum originale ».

c'est-à-dire retirés de la masse maudite vers des horizons supérieurs; les autres sont damnés. C'est pure justice! Mais ne comprendrait-on pas plus facilement que Dieu infiniment bon, je ne dis pas se choisit les âmes, puisque nulle ne serait laissée de côté, mais vraiment les guérit toutes et, guéries, les couronne? Quelle gloire pour la miséricorde divine!

On ne peut absolument pas répondre que Dieu *n'a pas pu* libérer ceux qu'il voulait, comme si la volonté mauvaise de l'homme et son cœur endurci entravaient les desseins du Tout-Puissant et rendaient vaines ses décisions par rapport au salut de chacun (1). Rien n'est plus éloigné de la pensée d'Augustin que cette limitation de l'omnipissance divine par la faible volonté de l'homme. Pas plus que la volonté impie de Jérusalem, dit-il, n'a pu empêcher le Seigneur de s'y choisir des disciples.

« A Dieu ne plaise que l'homme puisse empêcher les intentions de Celui qui est tout-puissant et connaît tout d'avance. Il faut qu'on ait peu réfléchi sur un sujet de cette importance ou qu'on ne soit pas capable d'envisager ce problème, pour s'imaginer qu'un Dieu tout-puissant voulant une chose, un homme faible puisse l'arrêter dans l'exécution de ses desseins. S'il est certain que Jérusalem n'a pas voulu que ses enfants fussent rassemblés par lui, il est aussi certain que, malgré elle, il en a rassemblé tous ceux qu'il a voulu » (2).

Il cite ensuite l'exemple de Paul persécutant l'Eglise, jeté à terre par le Seigneur sur le chemin de Damas et converti à la foi. Du reste, si Dieu ne pouvait tourner vers le bien la volonté de ceux qu'il veut, la prière qui lui demande d'accorder la grâce aux infidèles et aux persécuteurs de l'Eglise serait complète-

(1) Cp. p. 98.

(2) Absit ut impediatur ab homine Omnipotentis et cuncta praescientis intentio. Parum de re tanta cogitant vel ei excogitande non sufficiunt, qui putant Deum omnipotentem aliquid velle et, homine infirmo impediante, non posse. Sicut certum est Jerusalem filios suos ab illo colligi noluisse, ita certum est eum etiam ipsa nolente, quoscumque eorum voluit collegisse. *Op. impf. c. Jul.* I, 93; P. L. 45, 1109.

ment dépourvue de signification. « Notre façon d'agir serait tout à fait vide de sens, si nous n'étions à bon droit convaincus que Dieu, par sa toute-puissance, peut convertir à la vraie religion les volontés même perverses et rebelles à la foi » (1).

En outre, les mots du Psalmiste « Notre Dieu est dans le ciel, tout ce qu'il veut il le fait » (2) sont souvent appliqués par le saint Docteur à la volonté salvifique du Tout-Puissant, à laquelle ne résiste aucune liberté humaine. Peut-on admettre, en effet, que Dieu veuille efficacement et de façon absolue une chose et que finalement celle-ci ne se ferait pas (3)?

La volonté de Dieu est donc invincible (4). Elle pourrait convertir les cœurs les plus endurcis, et puisque nous constatons qu'elle ne l'a pas fait, concluons-en qu'elle ne l'a pas voulu.

(1) Quod prorsus faceremus inaniter, nisi rectissime crederemus, etiam perversas et fidei contrarias voluntates omnipotentem Deum ad credendum posse convertere. *Grat. lib. Arb.* 14, 29; P. L. 44, 898.

(2) *Ps.* 113, 11.

(3) Cf. *Enchir.* 96; P. L. 40, 276. — *ib.*, 98; col. 277. — *ib.*, 103; col. 281. — *Corr. Grat.* 14, 43; P. L. 44, 942. — *Praed. sanct.* 8, 14; col. 971.

Notons ceci, cependant : dans les passages cités, il s'agit de la *persévérance* d'un homme, c'est-à-dire non de chacun de ses actes en particulier, mais de l'ensemble de ceux-ci. En outre, les textes apportés démontrent que la volonté de Dieu de *sauver* ceux qu'il a voulu sauver ne peut être frustrée de son effet par la faible volonté de l'homme.

C'est erronément, cependant, que nous appliquerions ces notions à la *réprobation*, comme si à l'homme désireux de son salut Dieu refusait parfois de concéder la grâce suffisante.

Là où il semble affirmer le contraire (*Epist.* 217, VI, 19; P. I 33, 985-6 et *Don. Pers.* 12. 31; P. L. 45, 1012), le saint Docteur traite des petits enfants, mourant dans les bras de leurs parents en route pour le baptistère, mais avant d'avoir reçu le saint baptême. Pour ceux-ci, Dieu semble refuser le salut, malgré la volonté des hommes. Mais il n'est pas le moins du monde dit que cela doit être appliqué aux adultes.

(4) De l'insurpassable volonté de Dieu, cf. ROTTMANNER, o. c. dans : *Geistesfrüchte...* p. 24-26. Il ne faut pas omettre ce que l'auteur établit, sous le n°5 : la réprobation est infralapsaire, c'est-à-dire postérieure à la chute, consécutive au péché et à la mauvaise volonté. Or, Dieu n'a nullement voulu le péché et il n'est pas tenu d'amollir la

Dans les desseins de Dieu rien ne se fait sans raison : Ne sommes-nous donc pas fondés à croire qu'il a eu devant les yeux une utilité ultérieure autre même que la manifestation de sa justice, quand en toute équité il a permis le rejet des réprouvés?

Lui ne perçoit certes aucun profit de la damnation d'un certain nombre d'hommes; les malheureux damnés, pas davantage, cela va de soi. Il reste que cette sentence du juge condamnant les coupables profite aux élus. Terrifiés par la punition de leurs semblables, ils se corrigent de leurs mauvaises actions et opèrent avec crainte leur propre salut, se souvenant du ver-

durété du cœur, puisqu'il peut justement rendre à la faute le châtin ent qu'elle mérite.

On ne peut donc dire : « Ob jemand gerettet wird, oder verloren geht, hängt in letzter Instanz einzig und allein vom unergründlichen Willen Gottes ab » à moins que peut-être on n'entende par là que si un homme, malgré son péché, échappe à la punition dûment méritée, c'est de Dieu que cela dépend uniquement. La réprobation du pécheur dépend uniquement du péché, au moins originel; la miséricorde de Dieu, d'ailleurs indue, se contente de n'y pas subvenir.

Relativement à la réprobation, en effet, Dieu se comporte non causalement, mais, comme le dit lui-même l'auteur, d'une façon passive et permissive seulement. De sorte que celui qui est sauvé doit à Dieu son salut; celui qui est condamné doit l'imputer à son péché.

Cette différence dans l'attitude divine à l'égard de l'acte bon ou vicieux de l'homme est exprimée clairement, entre autres, dans ce texte : « Ad peccandum namque non adiuvamur a Deo; iusta autem agere vel iustitiae praeceptum omni ex parte implere non possumus, nisi adiuvemur a Deo. Sicut enim corporis oculus non adiuvatur a luce, ut in eadem luce clausus aversusve descedat, ut autem videat adiuvatur ab ea, neque hoc omnino nisi illa adiuverit, potest : ita Deus, qui lux est hominis interioris adiuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram, sed secundum eius iustitiam boni aliquid operemur. Si autem ab illo avertimur, nostrum est et tunc secundum carnem sapimus, tunc concupiscentiae carnis ad illicita consentimus. Conversos ergo Deus adiuvat, aversos deserit ». *Pecc. Mer.* II, 5; P. L. 44, 153-4.

Cf. aussi KOLB, o. c. p. 94 s. et p. 102.

set : « Que celui qui croit être debout prenne garde de ne pas tomber » (1).

Le juste supplice des uns montre aux autres la gratuité du don divin ; il leur apprend à rendre grâce au Sauveur et à s'élever à une plus haute humilité, d'après le mot de l'Écriture : « Celui qui se glorifie, qu'il se glorifie dans le Seigneur » (2), en d'autres termes : il les fait grandir dans la divine charité.

A. — *La conversion des justes.*

Lorsque l'homme a vu tant d'âmes réprouvées, quelle autre conclusion pourrait-il tirer que celle-ci : je dois prendre garde de ne pas me mettre au nombre de celles-là. La correction de la perversité et de la dépravation en est la conséquence immédiate et pratique. Ainsi donc, les vases de miséricorde nés pour la gloire profitent des châtiments des vases de colère nés pour le déshonneur.

« A l'utilité et au salut de ceux-là Dieu se sert de ceux-ci, afin que, suivant l'Écriture, le juste lave ses mains dans le sang du pécheur, c'est-à-dire se purifie des œuvres mauvaises par la crainte de Dieu en voyant la punition des pécheurs » (3). C'est ainsi qu'Augustin expose la chose dans le premier livre à Simplicien.

Au livre onzième du *Commentaire littéral de la Genèse*, il défend avec acharnement la même solution contre ses adversaires et réfute une à une toutes leurs objections.

« Il eût mieux fait, disent-ils, de ne point créer l'homme qu'il prévoyait pouvoir se purifier par l'iniquité d'autrui, que

(1) I Cor. 10. 12.

(2) I Cor. 1. 31.

(3) Sed illis utique prodest, ad quorum salutem istis sic utitur, ut sicut scriptum est, iustus manus lavet in sanguine peccatoris (Ps. 57. 11) i. e. mundetur ab operibus malis per timorem Dei, cum videt supplicia peccatorum. (*Ad Simplic.* I, 2, 18; P. L. 40, 123).

de créer aussi celui qu'il prévoyait devoir se damner par sa propre iniquité » (1).

Et le saint Docteur de répondre : Il existe souvent un bien supérieur à un autre; ceux qui veulent que l'un et l'autre soient égaux, enlèvent à l'inférieur le droit d'exister, ce qui est inadmissible. « Ainsi, en voulant rendre tous les genres de biens égaux, ils en diminuent le nombre, et en augmentant demesurément un genre, ils font disparaître l'autre. Qui donc les écouterait, s'ils disaient : La vue étant plus excellente que l'ouïe, il devrait y avoir quatre yeux et point d'oreilles » (2)?

Assurément, cette créature raisonnable surpasse les autres en excellence, qui sans comparaison d'aucune peine et sans s'enorgueillir se soumet à Dieu. Mais cette autre aussi est bonne, qui ne reconnaît le bienfait divin qu'en voyant le supplice de sa semblable, supplice qui confond son orgueil et excite sa crainte (3).

Pour l'utilité de cette dernière âme, Dieu a donc pu créer ceux dont il prévoyait la chute et qui serviraient au demeurant à prouver sa justice (4).

(1) *Melius non crearet quem praesciebat ex alterius iniquitate posse corrigi, quam crearet etiam quem praesciebat pro sua iniquitate damnari, (De Gen. ad litt. XI, c. 8-11; P. L. 34, 433-5).*

(2) *Ac sic cum aequare volunt genera bonorum, numerum minuunt, et immoderato augendo unum genus, alterum tollunt. Quis autem hos audiret, si dicerent : Quoniam excellentior sensus est videndi quam audiendi, quatuor oculi essent, et aures non essent? (ib.)*

(3) C'est de semblable façon que saint Augustin justifie la défec-tibilité du libre arbitre. Voir p. 50.

NOURRISSON o. c. II, p. 359, critique cette idée de la façon suivante : « Ce sont là des mots presque vides de sens, ou même des sophismes pernicieux, n'y ayant pas de crimes qu'on ne puisse, à la faveur de pareilles maximes, tenir pour des parties intégrantes de l'ordre uni-versel ».

Mais il ne s'agit pas de légitimer le crime; il s'agit de montrer que la déchéance coupable et volontaire de l'homme se ramène encore à un bien supérieur. Même cet écart que Dieu ne cause pas, mais qu'il n'empêche pas non plus, trouve sa justification dans la crainte salu-taire qu'il inspire aux justes.

(4) C. 8.

Les adversaires insistent : « Mais si Dieu le voulait, même ces réprouvés seraient bons » (1)!

Augustin répond : Dieu a préféré qu'ils fussent ce qu'ils voudraient. Ils deviendraient mauvais, soit ! mais par leur propre faute ; ce que Dieu leur donne, nature et châtement, est bon. Du reste, le Tout-Puissant n'eût pas permis la faute, si cette permission n'avait dû être utile aux bons. Eux trouvent dans le péché des autres un exercice de patience et un sujet de crainte (2).

On insiste de nouveau : Dieu, néanmoins, pourrait dans la suite convertir ces volontés mauvaises.

Il faut dire que, suivant le dessein caché qu'il s'est proposé, Dieu n'a pas voulu les convertir. Une fois ce fait établi, voici la raison qu'on peut lui assigner : « Ce n'est pas un bien médiocre qu'une nature raisonnable, lors même qu'elle n'évite le mal que par la comparaison du sort des méchants. Or, ces créatures, bonnes en leur genre, manqueraient, si Dieu tournait vers lui toutes les mauvaises volontés et n'infligeait à aucune iniquité le châtement qui lui est dû » (3).

C'est pourquoi on objecte finalement : Vous voyez donc comment Dieu a besoin du mal d'autrui !

Et Augustin de répondre : Dieu n'a pas plus besoin des maux d'autrui que de ses biens ; mais, étant donné la faute volontaire de certains hommes, il la punit justement, afin que « par les châtements infligés à quelques-uns, le plus grand nombre possible d'hommes s'amendent... et tirent du juste malheur de quelques-uns un avantage pour leur propre salut. Dieu serait-il l'auteur de la malice ou de l'iniquité des réprouvés, parce qu'il fait servir leur juste châtement au bien de certains autres créés

(1) *At enim si Deus vellet, et isti boni essent. (ib.).*

(2) *Ib. 9.*

(3) *Non parvi boni esse rationalem creaturam, etiam istam quae malorum comparatione cavet malum : quod genus bonae creaturae utique non esset, si omnium malas voluntates in unum Deum converteret et nulli iniquitati poenam debitam infligeret. (ib. 10).*

de telle sorte qu'ils ne pourraient s'avancer dans le bien que par la comparaison du sort des méchants » (1)?

Si nous avons reproduit tous ces longs passages, c'est pour faire ressortir clairement la pensée de l'Évêque d'Hippone. Le pivot de toute l'argumentation, c'est que Dieu n'a besoin d'aucune créature, qu'aucune ne peut l'enrichir. Envers tous il se montre juste, mais il poursuit ses élus de tant d'amour qu'il les considère encore avec affection jusque dans la punition des autres. Son amour charitatif et suprêmement généreux pour ses enfants est la raison unique et pleinement suffisante de tout acte divin :

« *Il ne se promet aucun avantage même des œuvres des bons et procure l'avantage des bons même par les châtiments des méchants* » (2). Tout le reste n'est que le développement et l'application de cette notion centrale.

Ainsi le saint Evêque enseigne à Vital le Carthaginois, imbu de l'erreur semi-pélagienne, que, pour inspirer aux justifiés la même crainte salutaire, il s'en trouve parmi eux qui sont affranchis du péché, mais ne persévéreront pas jusqu'au bout. « Pour maintenir en nous cette crainte si utile et pour que, régénérés et commençant à vivre saintement, nous n'ayons pas de pensées d'orgueil, comme si nous étions déjà en toute sécurité, Dieu a permis ou disposé et ordonné que quelques-uns de ceux qui ne doivent pas persévérer soient mêlés à ceux qui persévéreront. Effrayés par la chute des infidèles, nous suivrons avec crainte et tremblement la voie de la justice, jusqu'à ce que nous passions de cette vie, qui est une tentation sur la terre, à cette autre vie, où il n'y a plus d'orgueil à réprimer ni de lutte à soutenir contre ses attaques et ses suggestions » (3).

(1) Quibusdam punitis, quam plurimi corrigantur... valeatque ad eorum salutem iusta perniciis aliorum. Num enim malitiae eorum vel nequitiae Deus auctor est, de quorum iusta poena consulit,... utilitati deputans eorum, quos in hoc genere creavit, ut in bonum proficere nisi malorum comparatione non possent? (*ib.* 11).

(2) Nihil sibi consulens nec de operibus bonorum, et bonis consulens etiam de poenis malorum. (*ib.*).

(3) Propter huius timoris utilitatem, ne regenerati et pie vivere in-

A la même question, saint Augustin donne une réponse identique, dans *De Dono Perseverantiae* (1).

L'assurance d'arriver ne nous est point utile, tant que nous vivons au lieu des tentations, où partout nous trouvons occasion de nous enorgueillir. Autrement « les hommes ne conserveraient cette crainte salutaire réprimant tout élan d'orgueil que jusqu'au moment de parvenir à la grâce du Christ qui nous fait vivre saintement, assurés désormais de ne jamais lui faire défection » (2).

Avec quelle facilité ne toiserions-nous pas les autres ouvertement réprouvés, alors pourtant que tous doivent être l'objet d'un universel sentiment de charité. Nous devons désirer les sauver tous, prier pour le salut de tous, prêcher la vérité à tous (3). Il est de notre devoir de reprendre sévèrement les délinquants; et pourquoi la crainte elle-même ne nous y engage-t-elle pas? Notre négligence ne pourrait-elle pas contribuer à la perte d'un plus grand nombre (4)?

Voici donc l'excellente conclusion du livre : A l'exemple de Dieu et du Christ, aimons tous les hommes d'une ardente charité.

cipientes, tanquam securi alta sapiamus, quidam non perseveraturi perseveraturis Dei permissione, vel provisione ac dispositione miscentur, quibus cadentibus territi, cum timore et tremore gradiamur viam iustam, donec ex hac vita quae tentatio est super terram, transeamus ad aliam, ubi iam non sit elatio comprimenda, nec contra eius suggestiones tentationesque luctandum. (*Ep.* 217, IV, 14; P. L. 33, 983, de l'année 427).

(1) 8, 19; (P. L. 45, 1003) et 13, 33 (col. 1012).

(2) Tamdiu haberent homines istum saluberrimum timorem, quo vitium elationis opprimitur, donec ad Christi gratiam, qua pie vivitur, pervenirent, deinceps jam securi numquam se ab illo esse casuros. (*Corr Grat.* 13, 40; P. L. 44, 941).

(3) *ib.* 15, 46; col. 944.

(4) *ib.* 16, 49; col. 946.

B. — Les progrès des justes dans la charité.

Il ne suffit pas à l'amour de Dieu de mettre les saints sur la voie du salut, parfois par une crainte salutaire; il désire en outre très ardemment leur progrès dans la vertu. Incertains qu'ils sont de l'issue finale, ils prient et lutteront sans relâche, pour que, plus ancrés dans le bien, ils courent moins de risques de tomber. Plus rapprochés de Dieu par la ferveur de la charité et plus remplis de confiance en lui, ils progressent sur la pénible route et atteignent des cîmes toujours plus élevées.

Qui, assuré d'atteindre en tout cas le but, continuera à courir et à se fatiguer pour y parvenir? Ne va-t-il pas plutôt suivre le mouvement de sa nature et s'asseoir sur le bord de la route, ou du moins se laisser porter nonchalamment jusqu'au terme? Sans aucun doute, il fuira dorénavant tout labeur superflu. Se contentant d'un moindre degré de grâce et de gloire, il célébrera de louanges nouvelles les joies d'une paisible médiocrité, il dédaignera de s'appliquer désormais à atteindre les cîmes et se contentera de rester au pied du mont des amants de Dieu.

Mais qui estimera à sa vraie valeur le prix inestimable d'un degré de plus dans la charité et dans la gloire? S'approcher plus près du Bien infini et de l'infinie béatitude, aimer avec une plus grande ferveur l'éternelle charité, n'est-ce point là une récompense suffisante? L'âme s'en trouve vigoureusement poussée à supporter toutes les contrariétés, tous les labeurs, toutes les charges!

L'humaine fragilité est trop grande et trop vivace notre dégoût de l'obstacle, pour que, sans le soutien que lui fournit la crainte d'être frustré de tout, l'homme se décide à s'en aller quérir une couronne plus sublime. C'est pourquoi Dieu refuse à tous cette sécurité qui déprimerait peut-être les énergies jusqu'à les rendre inertes, mais il éclaire l'esprit et confirme le cœur, afin que chaque homme croisse en charité.

Dans la damnation d'un grand nombre de pécheurs, il fait voir ce que la miséricorde divine accorde gratuitement à ceux qui étaient coupables, avec les réprouvés, d'un seul et même

délit. Ainsi il parfait dans l'âme la science de l'éternelle vérité; — il apprend aux hommes à se confier humblement à Dieu et non en leurs propres forces; — ils les rend vigilants à lui offrir de dignes actions de grâces.

D'abord la science des justes *se parfait*.

De nouveau, les témoignages d'Augustin surabondent, et ici comme ailleurs, le Docteur fait par antithèses ressortir la valeur du bienfait divin. Commentant ce verset du Psaume : « Dieu m'instruira par mes ennemis » (1), il dit : « Il a montré l'immensité de sa miséricorde envers moi, par ceux à l'égard desquels il ne l'a pas montré. Si, en effet, aucun débiteur n'était exécuté, celui qui voit sa dette remise serait moins porté à la reconnaissance » (2).

Car notre esprit n'est pas tellement frappé par ce concept de la grâce, lorsque nous apercevons que Dieu l'accorde à des âmes indignes, que lorsqu'à d'autres âmes également indignes nous la voyons refusée.

Même affirmation dans la célèbre *Lettre au Pape Sixte*, et dans presque tous les livres écrits contre les Pélagiens (3).

Dans le *Manuel à Laurent* nous lisons ces mots très lucides : « Quand donc les anges et les hommes réprouvés resteront dans le feu éternel, alors les saints connaîtront plus parfaitement la grandeur du bienfait de la grâce, alors les événements eux-mêmes feront apparaître avec plus d'évidence ce qui est écrit dans le psaume (4) : « Je chanterai les louanges de votre miséricorde et de votre justice, Seigneur » ! Car sans un acte de miséricorde

(1) Ps. 58, 12 Vulg.

(2) Quantam circa me habuit misericordiam in illis mihi demonstravit circa quos non habuit : nisi enim debitor suspendatur, minus agit gratias cui debitum relaxatur. (*Enarr. Ps. 58, I, 20*; P. L. 36, 704). — cf. *ib.* II, 2; col. 707.

(3) Voir *Epist.* 194, n°4, 5, 23, 38 (P. L. 33, 871 ss.). — cf. *Ep.* 217 ad Vitalem; VI, 20, col. 986. — C. 2 *Epist. Pel.* II, 7, 15; P. L. 44, 581 de l'année 420. — *ib.* IV, 6, 16 (col. 621). — C. *Jul. Pel.* IV, 8, 45. (col. 761) de l'année 421.

(4) Ps. 100, 1.

gratuite, personne n'est délivré, et personne n'est condamné sans un jugement mérité » (1).

Dans le livre XVII de *la Cité de Dieu*, les raisons esthétiques mêmes ne sont pas omises. Le saint Docteur veut montrer comment, en vertu de la rédemption, aucun des fils des hommes n'existe en vain, et il dit : « Maintenant, il est vrai, par suite du péché du premier homme, la nature humaine tout entière est tombée de la vérité dans la vanité... Ce n'est pas en vain cependant que Dieu a créé tous les enfants des hommes : il en délivre un grand nombre de la vanité par le médiateur Jésus. Et ceux dont il connaît d'avance qu'ils ne seront pas délivrés, il les destine à l'avantage de ceux qui seront sauvés, et au contraste entre les deux cités opposées. Ainsi ce n'est pas en vain qu'il les a créés, d'après son dessein admirable et très juste sur toutes les créatures raisonnables » (2).

Enfin, dans le livre *du Don de la Persévérance*, en l'an 429, le saint Evêque conclut ainsi son exposé : Dieu n'accorde pas la grâce de la persévérance « à ceux qu'il ne veut pas en gratifier, afin de faire éclater les richesses de sa gloire sur les vases de miséricorde. En donnant, en effet, à quelques-uns ce qu'ils ne méritent pas, il a voulu que sa grâce fût toute gratuite et par conséquent véritablement grâce; en ne la donnant pas à tous, il montre ce que tous méritent » (3).

(1) Remanentibus itaque angelis et hominibus reprobis in aeterna poena, tunc sancti scient plenius quid boni eis contulerit gratia. Tunc rebus ipsis evidentius apparebit quod in Psalmo scriptum est : Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine; quia nisi per indebitam misericordiam nemo liberatur et nisi per debitum iudicium nemo damnatur. (*Enchir.* 94; P. L. 40, 275).

(2) Nunc vero omnis quidem humana natura per peccatum primi hominis in vanitatem de veritate collapsa est... sed non vane Deus constituit omnes filios hominum, quia et multos a vanitate liberat per mediatorem Jesum, et quos liberandos non esse praescivit, ad utilitatem liberandorum et comparationem duarum inter se a contrario civitatum, non utique vane in totius rationalis creaturae pulcherrima atque justissima ordinatione constituit. (*Civ. Dei* 17, 11; P. L. 41, 544).

(3) Non dat quibus non vult, ut notas faciat divitias gloriae suae in vasa misericordiae. Dando enim quibusdam quod non merentur, pro-

Voilà bien une vérité obvie, mais toujours insuffisamment considérée : pour qu'un don soit vraiment une grâce, il faut qu'il soit gratuitement concédé.

Par cette admirable disposition divine, les justes grandissent non seulement en science surnaturelle, mais encore en *humilité*. A mesure qu'ils comprennent mieux la vérité, ils voient plus clairement qu'ils ne peuvent attribuer leur délivrance à leurs propres mérites, et ils s'en font plus humbles.

La vertu d'humilité est tout à fait fondamentale. Or, les pécheurs sont pour les justes l'occasion d'une crainte pieuse de l'orgueil, crainte qui les pousse à veiller pour n'être pas eux-mêmes tentés. Le saint Docteur l'expose dans *De Genesi ad litteram*. « C'est étonnant, dit-il, combien cette humilité qui nous soumet au Créateur et nous empêche de présumer de nos forces, comme si nous n'avions pas besoin de son assistance, nous est recommandée à chaque page de l'Écriture » (1).

Ne pourrions-nous pas appliquer à juste titre aux œuvres d'Augustin ce qu'il nous dit ici des Livres Saints (2)?

En l'an 417, il écrit à saint Paulin. Il lui prouve comment Dieu pourrait empêcher l'impénitence finale de certains, mais préfère les laisser dans leurs fautes. Ainsi, des peines redoutables des pécheurs, les saints apprennent à reconnaître en toute humilité ce qui leur était dû. « Ce n'est pas, dit-il, qu'il ait besoin des péchés des anges ou des hommes, lui qui n'a besoin de la justice d'aucune créature, mais il veut faire connaître les richesses de sa gloire sur les vases de miséricorde, de peur qu'ils ne s'enorgueillissent de leurs bonnes œuvres, comme s'ils les devaient à leurs propres forces. Il faut, au contraire, qu'ils re-

fecto gratuitam, et per hoc veram suam gratiam esse voluit; non omnibus dando, quid omnes merentur ostendit. (*Don. Pers.* 12, 28; P. L. 45, 1009). — Cf. *ib.* 8, 16; col. 1002.

(1) Mirum est enim quantum ista humilitas, qua subdimur Creatori, ne tanquam eius adjutorio non egentes de nostris viribus praesumamus, per Scripturas omnes divinas cura continua commendatur. (*Gen. ad Litt.* XI, 6, 8; P. L. 34, 432).

(2) Voir un passage caractéristique dans la *Lettre* 118, III, 22; P. L. 32, 442, à Dioscore.

connaissent avec humilité que sans le secours de la grâce de Dieu, et de la grâce gratuite, ils auraient dû recevoir, d'après leurs mérites, le châtement qu'ils voient imposé à d'autres membres de la même masse » (1).

Si l'un et l'autre vase parvenait à la gloire, la nature penserait qu'innocente et irréprochable, elle a droit à cette récompense (2). A présent, personne ne peut se glorifier de ses propres mérites; les justes savent « qu'ils auraient pu, sans injustice, subir la même peine qui frappe sous leurs yeux des compagnons voués à la même mort » (3).

Selon l'idée de notre Docteur, le Tout-Puissant fait beaucoup plus de vases d'humiliation que de vases de miséricorde; ceux-ci constatant ce fait, présument moins encore de leurs propres forces et reconnaissent toujours mieux les richesses de la bienveillance divine. Tous sont pétris de la même argile, de la même nature corrompue; et en toute justice, tous seraient des vases de colère, si Dieu dans sa libéralité n'en sauvait quelques-uns.

Après la faute d'Adam, comme il est dit dans la *Cité de Dieu* (4), la grâce sépara sa descendance en deux classes, ceux qui s'en allaient vers la damnation et ceux qu'attendait le salut. Mais plus nombreux sont les réprouvés, livrés à la sévérité de la punition, que les élus, gratifiés de la grâce du rachat. Ainsi apparaît plus manifestement ce qui était dû à tous.

La voix manque donc à ceux qui voudraient se glorifier de leurs mérites.

(1) Non quod Illi essent necessaria sive angelica, sive humana peccata, cui nec justitia creaturae cuiusquam est necessaria, sed ut notas faceret divitias gloriae suae in vasa misericordiae, ne se in bonis operibus tanquam de propriis extollerent viribus, sed humiliter intelligerent, nisi illis Dei gratia non debita sed gratuita subveniret, id fuisse reddendum meritis suis quod aliis in eadem massa redditum cernerent. (*Epist.* 186, VII, 24; P. L. 33, 825).

(2) *C. Jul. Pel.* IV, 8, 46; P. L. 44, 761.

(3) hoc sibi justissime reddi potuisse, quod vident reddi paribus consortibus mortis suae. (*ib.* VI, 10, 32; col. 840). — Cf. *Nupt. Conc.* II, 17, 32 (col. 455) — *Op. Impj C. Jul* I, 128; P. L. 45, 1129)

(4) *Civ. Dei* XXI, 12 (P. L. 41, 727).

Pour ce même motif de l'humilité à promouvoir, Dieu semble avoir fait autre chose, qu'Augustin trouve admirable et qu'il se garde de passer sous silence. Au nombre des prédestinés figurent des hommes de toutes sortes, riches et pauvres, savants et ignorants, même parfois des esprits retardataires et dépourvus d'intelligence, qui, par le sens, comme il dit, sont de naissance voisins de la brute.

Le Dieu très bon ne tient aucun compte de ces circonstances dans la distribution de sa grâce, pour ne pas paraître récompenser les dons de l'esprit et de la fortune. « Je pense que ces êtres sont prédestinés et mis au monde, afin que ceux qui en sont capables comprennent que la grâce de Dieu et l'Esprit qui souffle où il veut acceptent toute espèce d'intelligence parmi les enfants de la miséricorde et qu'ils laissent également toute espèce d'intelligence parmi les enfants de perdition, afin que celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur » (1).

Enfin, d'après les vues de la Providence, *la gratitude et la charité* s'accroissent dans l'âme des saints.

Maintenant, les actions de grâces qu'il faut rendre au libérateur se trouvent être plus grandes, et c'est ainsi qu'en croissant en humilité, on progresse en même temps en amour de gratitude. Comment ne brûlerait-il pas envers Dieu d'un sentiment toujours plus ardent de charité, celui qui se sent comblé de tant et de si grands bienfaits?

Que les rachetés apprennent donc à rendre grâces au Rédempteur, dit Augustin, en écrivant en l'an 418 à Optat pour lui exposer, comme nous l'avons dit, l'utilité des réprouvés (2). Il considère l'innombrable multitude des damnés et s'écrie : Voilà comment aucun mérite du libre arbitre ne peut exiger la grâce qui délivre du péché ! C'est stricte justice que tous ceux-ci soient réprouvés.

(1) Tales ergo [nempe : excordes] praedestinari et creari arbitror, ut qui possunt intelligant Dei gratiam et spiritum qui ubi vult spirat, ob hoc omne ingenii genus in filiis misericordiae non praeterire, itemque omne ingenii genus in gehennae filiis praeterire, ut qui gloriatur, in Domino glorietur. (*Pec. Mer.* I, 22, 32; P. L. 44, 127).

(2) *Epist.* 190, III; P. L. 33, 860.

Cela apparaît suprêmement *chez les enfants* décédés avant l'usage de la raison. Quelques-uns reçoivent le baptême et sont aussitôt par le baptême dotés de la grâce et de la gloire; les autres sont rejetés éternellement loin du regard de Dieu.

Certes, ces enfants ne se distinguent pas les uns des autres par les mérites de leur libre arbitre; mais Dieu l'a ainsi ordonné « pour montrer, par la multitude même des réprouvés, combien importe peu à un Dieu juste, le nombre quelque grand qu'il soit de ceux qui sont justement condamnés. Il veut faire comprendre à ceux qui sont rachetés de cette condamnation que toute la masse méritait le même sort dont ils voient frapper une si grande partie de leurs semblables, non seulement parmi ceux qui ajoutent au péché originel beaucoup d'autres fautes par le mauvais usage du libre arbitre, mais encore parmi les enfants si nombreux, qui liés par le seul péché originel, sont enlevés de cette vie sans la grâce du Médiateur » (1).

Dès lors, si la réprobation des adultes inspire aux saints une crainte salutaire et par l'exercice de l'humilité les élève à plus de gratitude et plus de charité, par contre, la damnation des enfants comporte surtout la seconde de ces deux utilités.

Certainement, les enfants ne découvrent pas la faiblesse humaine, en faisant défaut à la grâce, puisqu'ils n'ont pu déjà jouir de cette grâce, mais ils manifestent à tous combien l'élection dont Dieu favorise ses prédestinés est indue et gratuite. Sans aucun démerite personnel, un grand nombre d'enfants, en toute justice, sont laissés dans la masse de damnation; les autres, sans aucune bonne action précédente, sont élevés à la vie éternelle.

Or, la condition des enfants est semblable à celle des adultes : ni ceux-ci ni ceux-là, avant d'avoir reçu la grâce, ne peu-

(1) Ut etiam ipsa reictorum multitudine ostenderetur, quam nullius momenti sit apud Deum justum quantalibet numerositas justissime damnatorum. Atque ut hinc quoque intelligant, qui ex ipsa damnatione redimuntur, hoc fuisse debitum massae illi universae, quod tam magnae parti eius redditum cernerent, non solum in eis qui originali peccato multa addunt malae voluntatis arbitrio, verum etiam in tam multis parvulis qui tantummodo vinculo peccati originalis obstricti, sine gratia Mediatoris ex hac luce rapiuntur. (*Epist.* 190, III, 12; P. L. 33, 860).

vent produire aucun titre de mérite; ils portent tous, au contraire, pour le moins l'acte d'accusation de la faute paternelle.

Il est donc légitime, pour prouver la gratuité du don divin, de passer de la condition des enfants à la condition des adultes (1). En ceux-là, avant la grâce, nous ne découvrons aucun mérite d'œuvres bonnes, mais bien le démérite du péché paternel. Croyons donc aussi qu'en ceux-ci, Dieu ne distingue pas les élus des réprouvés à cause du bon usage qu'ils auraient fait de leur liberté. Mais la suprême libéralité de la Providence ressort plus clairement chez les enfants. La considération de leur sort nous excite davantage à glorifier Dieu et à adresser au bienveillant Sauveur une meilleure louange.

D'où saint Augustin s'écrie : « C'est de la bouche des petits enfants et de ceux-mêmes qui sont encore à la mamelle, que Dieu tire sa louange la plus parfaite. En eux, nous voyons la délivrance accordée sans aucun mérite précédent et la damnation infligée pour la seule faute originelle commune à tous. N'hésitons donc point à reconnaître que la même chose se réalise chez les adultes, c'est-à-dire, ne pensons pas que la grâce soit donnée à quelqu'un en conséquence de ses mérites ou qu'aucun soit puni sans l'avoir mérité. Les chefs d'accusation peuvent d'ailleurs être égaux ou inégaux chez ceux qui sont délivrés ou punis. Celui qui croit être ferme doit donc craindre de tomber et celui qui se glorifie doit se glorifier, non en lui-même, mais dans le Seigneur (2).

L'esprit est donc plus frappé par la considération de l'élection des petits enfants; la vérité, c'est-à-dire la gratuité de la grâce, lui apparaît mieux en eux. Puisse sa gratitude s'y enflammer avec une plus grande ardeur, jusqu'à se transformer en foyer parfait de charité.

(1) cp. *Rom.* 9. 10-12.

(2) *Ex ore quippe infantium et lactentium suam perfecit laudem, ut quod in his videmus, quorum liberationem bona eorum nulla praece-*
dunt, et in his quorum damnationem utrisque communia originalia
sola praece-
dunt, hoc et in maioribus fieri nequaquam omnino cunctemur,
i. e. non putantes vel secundum sua merita gratia cuiquam dari, vel

Dans le livre de la *Prédestination des Saints*, Augustin compare la grâce de la rédemption des enfants avec cette grâce d'élévation qui unit la nature humaine à la personne du Verbe. L'une et l'autre prouvent très clairement la gratuité des bienfaits de Dieu ; ni ceux-là ni celle-ci n'ont mérité par leurs œuvres ces dons divins : « Ce n'est par aucun mérite précédent, que ces enfants ont été séparés des autres pour appartenir au Sauveur des hommes, et ce n'est point non plus en vertu d'aucun mérite humain précédent que le Christ, qui était homme lui aussi, est devenu le Rédempteur des hommes » (1).

Voilà comment même les enfants morts avant l'usage de la raison sans avoir reçu le baptême prennent une place utile dans le plan divin. Voilà comment, par la peine qu'ils endurent, ils excitent les justes à une plus grande sainteté (2).

nisi suis meritis quemquam puniri, sive pares qui liberantur atque puniuntur, sive dispaes habeant causas malas, ut qui videtur stare videat ne cadat, et qui gloriatur, non in seipso, sed in Domino gloriatur. *Don. Pers.* 11. 25 ; (P. L. 45, 1008).

(1) Nec illi ullis bonis praecedentibus meritis discernuntur a caeteris, ut pertineant ad liberatorem hominum ; nec ille ullis humanis praecedentibus meritis, cum et ipse sit homo, liberator factus est hominum. (*Praed. Sanct.* 12, 23 ; P. L. 44, 977).

(2) Cette considération de la divine charité que le saint docteur développe si longuement, EUCKEN, par exemple, la néglige totalement. Il n'envisage chez les damnés que la manifestation de la justice de Dieu ; aussi, c'est absolument sans fondement qu'il accuse de trop de dureté la doctrine augustinienne. Ainsi il écrit : « Gott könnte alle Menschen retten, hat es jedoch, um die verschiedenen Seiten seines Wesens gleistmässig zu entfalten nicht getan, sondern die grosse Mehrzahl in alle Ewigkeit verdammt, ohne dass diese Unseligen irgendwie mehr verschuldet hatten als die zur Seligkeit Auserkorenen. Augustin redet dabei von freier Gnade, wo in der Wahrheit despotische Willkür vorliegt ; er preist das Mysterium und hat Mühe nicht in bare Unvernunft zu verfallen. Schliesslich bleibt nur die Berührung auf das Jenseits, das alle Rätsel lösen werde.

EUCKEN. *Die Lebensanschauungen der grossen Denker.* 11^e Ed. Leipzig 1917, p. 229.

Il n'est personne qui ne voie combien est incomplète cette façon d'envisager la doctrine du saint Docteur.

EPILOGUE.

Pourquoi celui-ci est-il choisi plutôt que celui-là ?

C'est dans une suprême justice, que Dieu permet l'éternelle damnation de quelques hommes, et même du plus grand nombre d'entre eux : il nous reste à chercher si certaines raisons président à l'élection de Dieu pour lui faire délivrer celui-ci de préférence à celui-là.

Nous savons que les prédestinés ne sont pas élus pour leurs mérites; le Dieu très bon secourt des hommes en réalité indignes de cette faveur. D'autre part, on ne peut accuser d'acceptation de personnes celui qui de plusieurs débiteurs en libère un de sa dette, sans libérer les autres. Dieu agit ainsi, parce qu'il l'a voulu et il a libéré qui il Lui a plu.

Partant, nous ne devons ni ne pouvons chercher d'autres raisons. Nous sommes des hommes; que répondrons-nous à Dieu? Notre Docteur ne présente pas d'autre solution, quand il s'agit d'expliquer la vocation à la foi. Proposée à un grand nombre d'hommes, elle est rejetée par beaucoup d'entre eux.

Pourquoi celui-ci reçoit-il la grâce de croire, tandis qu'un autre de sa libre volonté dénie son consentement? Voici : « Que si l'on voulait nous forcer à pénétrer la profondeur de ce mystère : pourquoi celui-ci reçoit-il l'invitation divine de façon à y répondre et celui-là d'une autre façon? je ne trouve présentement que deux choses qu'il me plaît de répondre à cette question : O profondeur des trésors [de la Sagesse de Dieu!] et encore : Y aurait-il de l'injustice en Dieu? Que ceux qui ne seraient point satisfaits de cette réponse, cherchent des

maîtres plus savants, mais qu'ils prennent garde de trouver des présomptueux » (1).

N'approfondissons pas plus qu'il ne le faut. Pousser trop loin ses recherches est souvent le fait des orgueilleux qui se plaisant à scruter les desseins cachés de Dieu, s'exposent au suprême danger d'errer et de faire fausse route.

Exposant le verset 44 du chapitre sixième de saint Jean « Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire », Augustin nous donne cet avertissement : « N'entreprenez point de juger quel est celui qu'il attire et celui qu'il n'attire point, pourquoi il attire l'un et n'attire pas l'autre, si vous ne voulez point tomber dans l'erreur (2).

Autre part, il demande à ses fidèles de ne pas l'accueillir à pénétrer cette profondeur, à sonder cet abîme, à explorer ces fourrés impénétrables (3). Naturellement, l'intelligence humaine désire savoir; mais au stade de la foi, bien des choses doivent nous rester cachées qui plus tard seulement se révéleront en pleine lumière.

Attendons humblement et avec confiance le temps de cette révélation : « Lors donc qu'on vient à discuter de semblables questions : pourquoi celui-ci est-il traité si différemment de celui-là? pourquoi l'un est-il aveuglé par l'abandon de Dieu, pourquoi l'autre est-il éclairé par sa grâce? n'allons pas nous arroger le droit de contrôler les jugements d'un juge aussi élevé, mais écrivons-nous en tremblant avec l'Apôtre : O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu! Que

(1) Jam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita : duo sola occurrunt interim quae respondere mihi placeat : O altitudo divitiarum ! et : Numquid iniquitas apud Deum? Cui responsio ista displicet, quaerat doctiores, sed caveat ne inveniat praesumptores. (*Spir. Litt.* 34, 60; P. L. 44, 241).

(2) Quem trahat et quem non trahat, quare illum trahat et illum non trahat, noli velle judicare si non vis errare. (*Tr.* 26, 2; P. L. 35, 1607).

(3) *Tr.* 53, 6-8; P. L. 35, 1777.

ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impénétrables » (1)!

Mais, ajoute finalement le saint Docteur, si quelqu'un pense pouvoir exposer mieux et plus clairement cette question, je suis tout prêt à me transformer de maître en élève (2).

Et cependant, un jour, oublieux de son avertissement, il s'éleva, un peu du moins, pour fixer l'œil sur ce qu'il appelle si exactement « la profondeur de la croix » (3).

Il s'éleva, disons-nous, à l'occasion de la dispute contre un certain païen Porphyre, qui lui objectait cette interrogation : Pourquoi le Christ mit-il si longtemps à venir sauver les hommes?

Augustin lui répond, dans sa lettre 102^e de l'an 409, que même les saints des premiers temps jouirent des bienfaits du Christ. Or — et voici l'affirmation pleine de péril — : le Christ attendait, dit-il, comme l'occasion propice; il comptait ses chances et ses raisons d'espérer, pour s'en venir quand et où il pourrait s'attendre à réussir (4).

Assurément, il note lui-même que son explication est inadéquate, ne répondant pas à tout; il invoque, il est vrai, la profondeur de la science divine, mais néanmoins sa proposition pourrait s'entendre comme si le Sauveur visitait plus volontiers et se choisissait plutôt ceux-là qui pourraient d'eux-mêmes le reconnaître.

Il dit, en effet, à son adversaire païen : « Que répondront-ils, si sans vouloir sonder la profondeur de la sagesse divine où il y a peut-être quelque dessein divin encore plus impéné-

(1) Ideo cum quaestiones huiusmodi in medium venerint, quare alius sic, alius autem sic, quare ille Deo deserente excaecetur, ille Deo adiuvante illuminetur : non nobis iudicium de iudicio tanti iudicis usurpemus, sed contremiscentes exclamemus cum Apostolo : O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam inscrutabilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius. (*ib.* 6).

(2) *ib.* 8.

(3) Quare ergo illi datum est, et illi non est datum? Non me piget dicere : hoc est profundum crucis. (*Serm.* 165, 5; P. L. 38, 905).

(4) A propos de ce passage, voir aussi KOLB o. c. p. 86 ss.

trable, et sans toucher à d'autres causes que les sages peuvent chercher à approfondir, nous leur disons seulement ces quelques mots, pour ne pas trop prolonger cette discussion : Le Christ a voulu se montrer aux hommes et leur annoncer sa doctrine, quand et où il savait qu'il trouverait des âmes pour croire en lui » (1). Or, il savait d'avance, ajoute-t-il, qu'avant le temps du roi Hérode, les hommes de Judée ne croiraient pas au légat divin, de même qu'à sa venue et à ses miracles beaucoup n'ont pas voulu ajouter foi.

Rien d'étonnant que les semi-pélagiens aient ardemment exploité ce passage en faveur de leur erreur. Hilaire atteste la chose, dans sa missive à l'Evêque d'Hippone (2). Du texte cité et d'autres tirés du *Commentaire de l'Épître aux Romains* (3) ils concluaient que le commencement de la foi n'est pas le fait d'une faveur divine, mais provient des mérites du libre arbitre.

Tout d'abord, l'expression du *Commentaire* de saint Paul, Augustin l'a rectifiée, en enseignant que le commencement de la foi est lui aussi un don de Dieu (4).

Il rétracta de même à plusieurs reprises son dire de la *Lettre* 102.

Dans son livre *De la Prédestination des Saints*, qu'il écrivit en réponse à Hilaire et Prosper, il s'efforce de se justifier. J'ai parlé, dit-il, « sans préjudice des desseins secrets de Dieu et des autres raisons qui le font agir » (5) et je n'ai nullement

(1) Quid respondebunt, si excepta illa altitudine sapientiæ et scientiæ Dei, ubi fortasse aliud divinum consilium secretius latet, sine praeiudicio etiam aliarum forte causarum quae a prudentibus investigari queunt, hoc solum eis brevitatis gratia in huius quaestionis disputatione dicamus : tunc voluisse hominibus apparere Christum et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri. (*Epist.* 102, II, 14 ; P. L. 33, 375).

(2) *Epist.* 219, 3 ; P. L. 33, 1008.

(3) *Exp. Quor. Prop. ad Roman.* surtout c. 62 ; P. L. 35, 2080.

(4) *Retr.* I, 23, 3-4 ; P. L. 32, 622 et *Praed. Sanct.* 3, 7 sq. ; P. L. 44, 964 ss.

(5) Sine praeiudicio latentis consilii Dei, aliarumque causarum. (*Praed. Sanct.* 9, 18 ; P. L. 44, 974).

cherché à affirmer que ces âmes se procureraient d'elles-mêmes la foi et ne la recevraient pas en don de Dieu. Conséquemment, il propose de corriger ainsi son dire : au lieu de lire : « le Christ a voulu apparaître aux hommes... à cette époque et en ce lieu où il savait qu'on croirait en lui », il faudra lire : « à cette époque et en ce lieu où il savait trouver ceux qui étaient élus en lui avant la création du monde » (1).

Alors, à quoi revient l'explication proposée, sinon à ceci : Le Christ est venu à ceux-là et a choisi ceux-là qui avaient été choisis de toute éternité? Nous nous trouvons de nouveau dans l'obscurité des desseins de Dieu, que nous ne pouvons pas plus sonder qu'Augustin lui-même.

Dans son second livre à Prosper et Hilaire, *Du Don de la Persévérance* (2), il revient à nouveau sur la proposition de sa *Lettre 102^e* prêtant à confusion. Il y dit que l'explication apportée ne vaut certes pas pour les Tyriens et les Sidoniens. Car le Seigneur lui-même annonça qu'ils auraient fait pénitence sous la cendre et le cilice, si les merveilles et les miracles s'étaient passés chez eux (3). Cependant, les signes divins ne leur ont pas été montrés. L'explication apportée ne vaut donc pas pour tous les cas; il eût mieux valu qu'elle ne fût jamais proposée. Partout et toujours, il reste vrai que nous devons reconnaître avec humilité notre complète ignorance sur les raisons du choix divin.

Que dire de plus? La damnation de tous les hommes est parfaitement juste. Mais la Providence toujours adorable de Dieu en excepte quelques-uns. Une égale facilité de salut n'est pas offerte à tous; nous voyons même l'enfant du chrétien mourir parfois avant le baptême, tandis que le fils du païen reçoit la grâce de ce sacrement. Pourquoi ce sort est-il réservé à l'un, cet autre au second? Ce sont là les voies im-

(1) Quando sciebat et ubi sciebat esse qui electi fuerant in ipso ante mundi constitutionem. (ib.)

(2) *Don. Pers.* 9, 23; P. L. 45, 1005.

(3) *Mt.* 11, 21.

pénétrables de Dieu : maintenant nous ne voyons pas, plus tard nous serons dans l'admiration.

Concluons avec le saint Docteur : « Alors se dévoilera ce qui est aujourd'hui caché pour nous. On verra pourquoi de deux enfants, l'un devait être choisi par miséricorde et l'autre abandonné par un juste jugement. En cela, l'élu peut reconnaître ce qu'il aurait mérité en justice, s'il n'avait été secouru par la miséricorde divine. On verra pourquoi il a été choisi de préférence à l'autre, puisque leur cause était la même. On verra pourquoi quelques-uns n'ont pas été témoins de miracles, qui, s'ils y avaient assisté, auraient fait pénitence, et pourquoi ces miracles ont eu lieu devant des hommes qui devaient rester incrédules » (1).

Le Dieu de toute libéralité a voulu nous cacher à qui il réservait le salut, pour que tous nous travaillions d'un généreux effort, afin qu'avec le secours de sa grâce et pleins des louanges de sa juste miséricorde et de sa miséricordieuse justice, nous méritions les récompenses de l'éternelle charité.

Note sur la Pensée de saint Thomas.

Elle concorde tout à fait avec l'opinion d'Augustin .

Lect. 4 in c. IX ad Rom., le Docteur angélique démontre que l'homme ne peut élever aucune plainte, si Dieu le délaisse dans son infirmité, comme on destine un vase grossier au dernier usage. On ne lui fait, en effet, aucune injure, vu qu'il est sorti de la matière comme d'une boue vile et qu'il détient de la faute héréditaire une vileté plus grande encore. La raison de la réprobation, c'est donc le péché originel.

(1) Tunc non latebit quod nunc latet, cum de duobus parvulis unus esset assumendus per misericordiam, alius per iudicium relinquendus, in quo is qui assumeretur, agnosceret quid sibi per iudicium deberetur, nisi misericordia subveniret; cur ille potius quam iste fuerit assumptus, cum causa una esset ambobus : cur apud quosdam non factae sint virtutes, quae si factae fuissent, egissent illi homines poenitentiam, et factae sint apud eos qui non fuerant credituri. (*Enchir.* 95; P. L. 40, 275).

Il démontre, au même endroit, que Dieu, en refusant de sauver certains hommes, agit non seulement en toute justice, mais même avec pleine raison. En effet, le but de toutes les œuvres divines est la manifestation de la divine bonté. « Or, si grande est l'excellence de la bonté divine, qu'il ne lui suffit pas d'un seul mode ou d'une seule créature pour se manifester. C'est pourquoi Dieu créa diverses créatures, dans lesquelles il se manifeste diversement. Mais c'est principalement dans les créatures raisonnables que se manifeste sa justice par rapport à ceux qu'il punit d'après leurs mérites, sa miséricorde au contraire dans ceux que sa grâce libère ».

Il expose clairement la même chose dans Ia, q. 23, a. 5 ad 3 où il suit les traces d'Augustin. Cf. p. 28.

Voir CAJETAN *ib.* contre Henri de Gand et Auréolus. Contre ce dernier, s'élève également CAPRÉOLUS, I *Dist.* 41, q. 1, a. 2, tandis que SCOT laisse plutôt la question pendante. I *Dist.* 41.

En outre, le Docteur angélique démontre que tout, jusqu'à la damnation, contribue au bien des justes. En effet, cette condamnation des mauvais, conformément à la justice de Dieu, à cause de la corruption du premier péché, manifeste et met en valeur la gloire des saints, délivrés d'une semblable misère. (*Rom.* 9, L. 4).

Ainsi, parmi toutes les parties de l'univers excellent les saints de Dieu. A n'importe lequel d'entre eux s'applique le verset : « Il l'établira sur tous ses biens ». (*Mt.* 24, 47). De la sorte, quoi qu'il arrive, ou à leur sujet ou touchant quelque autre chose, tout tourne à leur bien. Ainsi se vérifie le proverbe : l'insensé sera l'esclave du sage. (*Prov.* 11, 29); car même les maux des péchés tournent au bien des justes ». (*ib.* 8, lect. 6).

Des justes, le Seigneur a donc un soin spécial; il exerce sur eux une providence particulière, les conduisant à leur félicité propre avec la coopération de toutes les autres créatures; par contre, les mauvais, comme les animaux sans raison, ne sont pas ordonnés pour leur bien, mais pour le bien des autres. (q. 5 *de Ver.* a. 7).

Le Docteur angélique (I, q. 23, a. 7, ad 3), en commentant le passage de *Mt.* 7, 13-14 de l'étroitesse de la porte du ciel, admet, sur ce témoignage, que le plus grand nombre des hommes périssent et que peu seront sauvés. Il en apporte cette explication : le bien, dit-il, qui dépasse les exigences naturelles des êtres créés, ne se trouve que chez le petit nombre. D'autre part, la béatitude excède la nature, surtout après le péché originel. Voilà pourquoi la plus grande partie de l'humanité sera réprouvée. Cette réprobation met d'ailleurs en valeur l'immense miséricorde de Dieu envers les élus.

Enfin, au sujet de la question : pourquoi celui-ci est-il sauvé plutôt que celui-là? le Docteur angélique expose son opinion à l'endroit déjà cité : I, q. 23, a. 5, ad 3. Il n'est à cela, dit-il, d'autre raison que la volonté divine. Comme je l'ai montré, il était bon que quelques-uns fussent élus, quelques autres laissés dans une juste réprobation; ainsi, il est avantageux que la matière première ne soit pas uniforme, ou que les pierres soient disposées de diverses façons pour constituer une maison.

D'ailleurs, il dépend du seul ouvrier que cette pierre se trouve en bas de l'édifice, cette autre en haut; ou que telle part de la matière soit sous forme de feu, telle autre sous forme de terre; de même il dépend du seul bon plaisir de Dieu que celui-ci soit élu, celui-là réprouvé, alors qu'à tous était dû le même châtement.

CHAPITRE HUITIÈME.

POURQUOI DIEU A-T-IL PERMIS LE PÉCHÉ DES ANGES ?

L'univers créé ne comporte pas seulement ce monde visible avec les hommes, ses habitants, mais encore les créatures invisibles, c'est-à-dire les anges. Après avoir considéré le mal sur la terre, il nous faut ajouter quelques notions sur le mal chez les êtres supraterrrestes, les démons.

I. — *Les anges et l'ordre commun de la Providence.*

Au cours de notre exposé, il a été plus d'une fois question des esprits malins, et nous avons vu qu'Augustin attribuait à leur influence bon nombre des maux qui accablent les humains.

A cela, du reste, rien d'étonnant, puisque, selon le saint Docteur, les êtres célestes et les créatures terrestres ne constituent pas deux ordres providentiels distincts, mais que tous, tant les anges que les hommes sont régis par un seul et même gouvernement et constituent une seule société. Les hommes justes et les anges sont unis entre eux comme le sont les démons avec les pécheurs.

Cette union des justes avec les esprits célestes est fondée sur la possession du même bien, la charité de Dieu, et la direction sous la main du même roi, le Christ. Toute la différence réside dans la diversité d'état entre l'une et l'autre classes : les anges au ciel jouissent de la béatitude, tandis que les hommes encore sur terre voyagent loin de leur patrie. Mais de cette diversité même naît un nouveau lien intrinsèque : celui de la charité fra-

ternelle; il permet aux béatifiés de porter secours à leurs frères encore au champ de bataille et de les assister de diverses manières.

Le saint Docteur traite la chose *ex-professo*, dans la seconde partie de son œuvre de la *Cité de Dieu*. Au livre XII, il commence par exposer l'origine de cette sublime société, et avant de parler de ses membres encore sur la terre, il lui semble bon de dire quelques mots de sa partie céleste, les anges. Ce qui lui sert, dit-il, à montrer combien il est convenable et raisonnable de dire que les hommes et les anges forment société. De la sorte on peut justement affirmer qu'il n'y a pas quatre cités, deux des anges et deux des hommes, mais bien plutôt deux cités, c'est-à-dire deux sociétés seulement, l'une composée des bons et l'autre des méchants, tant parmi les anges que parmi les hommes » (1).

Avant de passer à la considération de l'origine de l'homme, il tire cette conclusion à propos des esprits bienheureux : « Il faut donc le reconnaître, en rendant de justes actions de grâces au Créateur : non seulement des justes sur la terre, mais encore des saints anges, l'on peut dire que l'amour de Dieu a été répandu en eux par l'Esprit-Saint qui leur a été donné... Tous ceux qui participent à ce bien ont entre eux et avec celui auquel ils sont unis, une société sainte, et ils sont l'unique cité de Dieu » (2).

Passé le temps de l'épreuve, les hommes mortels seront réunis aux esprits immortels par le Christ, leur Sauveur. Jésus est aussi le Roi des anges, et son empire est ainsi dépeint dans le *Discours*

(1) *Quam non inconueniens neque incongrua dicatur esse hominibus angelisque societas : ut non quatuor, duae scilicet angelorum, totidemque hominum, sed duae potius civitates, hoc est societates, merito esse dicantur, una in bonis, altera in malis, non solum angelis, verum etiam hominibus constitutae. (Civ. Dei 12, 1; P. L. 41, 349).*

(2) *Confitendum est igitur cum debita laude Creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere verum etiam de sanctis angelis posse dici, quod charitas Dei diffusa sit in eis per Spiritum sanctum qui datus est eis... Hoc bonum quibus commune est, habent et cum illo cui adhaerent, et inter se societatem sanctam, et sunt una Civitas Dei. (Civ. Dei XII. 9. 2; P. L. 41, 357).*

sur le *Psaume* 36 : « Le Christ sera la tête de toute la cité de Jérusalem, qui comprend non seulement tous les fidèles depuis le commencement du monde jusqu'à la fin, mais encore les légions et les armées des anges. Jérusalem deviendra alors une seule cité sous un seul roi et comme une seule province sous un seul conquérant, heureuse dans une éternelle paix et dans un salut éternel, glorifiant Dieu sans relâche et jouissant d'une béatitude sans fin » (1).

Mais avant cette heureuse issue, ceux des citoyens qui demeurent dans la patrie, assistent pieusement et bienveillamment leurs frères encore en voyage : ils apportent aux mortels des lettres de la patrie, c'est-à-dire, les Saintes Ecritures. Par elles, ils enseignent qu'au seul Dieu tout-puissant est dû le sacrifice, se gardant bien de demander pour eux ce culte de latrie que les démons requièrent de leurs satellites.

« C'est de cette sorte de Curie suprême — car on s'y occupe de nos intérêts — que, par le ministère des anges, est descendue vers nous cette Sainte Ecriture, où nous lisons : « Celui qui sacrifiera à d'autres dieux qu'au Seigneur, sera exterminé » (2). De si grands miracles ont confirmé cette Ecriture, cette loi et ces préceptes, qu'on voit clairement à qui ces esprits immortels, désireux de nous communiquer leur propre félicité, veulent nous voir offrir nos sacrifices » (3).

(1) ... « ut esset et ipse totius caput civitatis Jerusalem, omnibus connumeratis fidelibus, ab initio usque ad finem, adjunctis etiam legionibus et exercitibus angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege, et una quaedam provincia sub uno imperatore, felix in perpetua pace et salute, laudans Deum sine fine, beata sine fine ». (*Enarr. Ps.* 36, III, 4; P. L. 36, 385).

(2) *Ex.* 22, 20.

(3) De illa superna quodammodo curia, (geritur namque ibi cura de nobis), ad nos ministrata per angelos sancta illa Scriptura descendit, ubi legitur : sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli. Huic Scripturae, huic legi, talibus praeceptis tanta sunt attestata miracula, ut satis appareat cui nos sacrificare velint immortales et beati, qui hoc nobis volunt esse quod sibi. (*Civ. Dei* X, 7; P. L. 41, 284. — Cf. *ib.* 13; col. 291 et *Enarr. Ps.* 90, II, 1; P. L. 37, 1159).

II. — *Le fait et l'époque du péché des anges.*

Mais présentement, tous les anges ne sont pas pour nous des appuis; certains parmi eux sont déchus de la clarté qui les avait vus naître et n'ont pu garder leur place au sein de la suprême vérité. Même parmi les anges est survenu le péché.

On ne peut assurément entendre leur faute dans ce sens qu'ils auraient été créés par Dieu dans leur malice. Bien au contraire, leur nature était bonne, mais parce que faite de rien, elle a pu défailir. Cependant, de même que l'homme, c'est par son libre arbitre seul, que le démon a pu admettre le péché.

Il ne faut donc pas recourir au principe mauvais d'une mauvaise nature, comme le voudrait Félix. Contre ce Manichéen, Augustin s'élève, en disant : « Comme il était au pouvoir de l'homme de consentir au démon pour en devenir l'esclave, de même il fut au pouvoir du diable lui-même de pécher, alors qu'il était ange encore, pour être changé en quelque chose de pire. Ainsi l'ange devenu pécheur par son libre arbitre, persuada de pécher à l'homme ayant son libre arbitre, et de même que le diable n'aurait pas péché s'il n'avait pas voulu, ainsi l'homme n'aurait pas consenti s'il ne l'avait voulu » (1).

Mais Dieu n'a-t-il pu empêcher le péché des anges? Il l'a pu, sûrement, mais il ne l'a pas fait; au contraire, il a créé ces êtres dont il n'a pu ignorer la faute à venir, parce qu'il savait quelles utilités il en retirerait pour les justes.

De la création du diable on ne peut pas arguer, avec les Manichéens, contre la bonté divine. Augustin leur résiste vigoureusement, épilognant son œuvre de la *Génèse contre les Manichéens*. Dans ce passage, remarquez la forme ouvertement dialoguée.

(1) Sicut autem in hominis potestate fuit diabolo consentire ut captivaretur, sic in ipsius diaboli potestate fuit, cum angelus esset, peccare, ut in deterius mutaretur. Peccator ergo angelus per liberum arbitrium suasit peccatum homini habenti liberum arbitrium, ut diabolus si nolisset non peccasset, et homo si nolisset non consensisset (c. *Fel. Manich.* II, 11; P. L. 42, 543).

« Qui a fait le diable? — Lui-même, car il ne l'était pas par nature; c'est en péchant qu'il l'est devenu.

« Alors, dit-on, il ne fallait pas que Dieu le créât, s'il savait qu'il devait pécher! — Et pourquoi ne l'aurait-il pas créé, lorsque dans sa justice et sa providence il se sert de la malice du démon pour corriger bien des âmes?...

« Donc, dit-on, le diable est bon, puisqu'il est utile? — Non, il est mauvais en tant que démon; mais Dieu est bon et tout-puissant, et avec la malice du démon elle-même il fait bien des œuvres de justice et de bonté. Car nous ne pouvons faire remonter au démon que sa volonté avec laquelle il s'efforce de mal faire, et non la providence qui en tire le bien » (1).

Ces paroles se passent de commentaire.

Toutefois, avant d'en venir à l'exposé de l'utilité du démon, n'omettons pas de mentionner la discussion d'Augustin sur le moment du péché des anges.

Il est dit, en effet : « Le diable a été homicide dès le commencement et il n'est point demeuré dans la vérité » (2). D'autre part, selon le saint Docteur, les anges furent créés dans la lumière divine. Car, d'après lui, il faut comprendre les esprits célestes sous le nom de cette lumière qui fut le commencement des œuvres du Créateur. « Si par cette lumière, il faut entendre les anges, il est clair qu'ils ont été créés participants de la lu-

(1) — « Quis fecit diabolum? — Seipse; non enim natura sed peccando diabolus factus est.

— « Vel ipsum, aiunt, non faceret Deus, si eum peccatum esse sciebat. — Imo, quare non faceret, cum per suam iustitiam et providentiam multos de malitia diaboli corrigat?...

— « Ergo, inquiunt, bonus est diabolus, quia utilis est! — Imo malus, in quantum diabolus est, sed bonus est omnipotens Deus qui etiam de malitia eius multa justa et bona operatur. Non enim diabolo imputatur nisi voluntas sua, qua conatur facere male, non Dei providentia quae de illo bene facit ». (*Gen. c. Man.* II, 28, 42; *P. L.* 34, 219).

(2) *Joh.* 8, 44.

mière éternelle, c'est-à-dire de la sagesse immuable de Dieu» (1).

De là, surgit une difficulté : si les anges furent créés dans la béatitude suprême, jouissant d'une sécurité parfaite sur la durabilité de leur bonheur, les démons certes n'en eurent jamais la certitude, puisqu'ils se sont abîmés dans la misère. Ne faut-il donc pas admettre que, dès le début, il exista une différence parmi les créatures spirituelles?

Notre Docteur a plus d'une fois examiné ce problème, enseignant du même coup plusieurs choses sur la nature de la faute angélique.

Déjà avant l'an 416, dans le *Commentaire Littéral de la Genèse*, il a parcouru la question en tous sens et proposé plusieurs solutions (2).

Ou bien il faut admettre que Dieu a créé une double classe d'anges : l'une bienheureuse et assurée de sa persévérance, l'autre destinée aux besognes inférieures. Celle-ci recevrait la félicité pour ses bons services, mais serait précipitée en enfer pour son péché. Toutefois, le saint Docteur ne voit pas comment tout cela pourrait se démontrer au moyen de l'Écriture (3).

Ou bien l'on doit dire que, dès le commencement, le démon est tombé de la béatitude promise. A peine le Créateur l'avait-il fait naître, qu'il se retournait vers lui-même, péchant sans délai, mais aussitôt puni. « Il ne faut pas l'entendre en ce sens que ce ne serait point par sa propre volonté qu'il serait devenu mauvais, mais qu'il aurait été créé tel par Dieu; autrement, on ne dirait pas qu'il est tombé dès le commencement, car il n'est point tombé s'il a été fait tel. Mais à peine fut-il créé, qu'il se détourna de la lumière de la vérité, s'enflant d'orgueil et corrompu par la délectation de sa propre puissance. Voilà comment il n'a point goûté la douceur de la vie angélique et bienheureuse. Il ne l'a point dédaignée après l'avoir reçue, mais il

(1) Si recte in hac luce creatio intelligitur angelorum, profecto facti sunt participes lucis aeternae, quod est ipsa incommutabilis Sapientia Dei. (*Civ. Dei* XI, 9; P. L. 41, 325).

(2) *Gen. Litt.* XI c. 14-26; P. L. 34, 436-443.

(3) c. 19; col. 439.

l'a délaissée et perdue en ne voulant pas la recevoir. Il est déchu, non d'un état qu'il avait déjà, mais d'un état qu'il aurait dû recevoir, s'il avait voulu se soumettre à Dieu » (1).

Ou bien, d'après une troisième hypothèse, il faut affirmer que les anges bienheureux n'acquirent la certitude de la pérennité de leur bonheur qu'après la déchéance du démon (2).

Ou bien enfin, s'ils jouirent dès le début de leur sécurité et si le démon a vécu parmi eux, il faut se demander ce qui mérita à ce démon d'être distingué des autres avant son péché (3).

Après l'an 416, dans la *Cité de Dieu* (4), il considère de nouveau le problème, fait les mêmes suppositions, mais laisse cette fois encore la chose pendante.

Toutefois, en l'an 427, dans *De Correctione et Gratia* (5), il semble avoir opté pour la troisième solution : Au début de leur existence, tous les anges ont été heureux, mais non pleinement, non définitivement. Ils se trouvaient devant cette alternative : ou de se soumettre à Dieu, ce qui leur procurerait le bonheur suprême, ou de se retourner orgueilleusement vers eux-

(1) Non sic accipiendum est, ut non propria voluntate depravatus, sed malus a bono Deo creatus putetur; aliquin non ab initio cecidisse diceretur neque enim cecidit si talis est factus. Sed factus continuo se a luce veritatis avertit, superbia tumidus et propriae potestatis delectatione corruptus : unde beatæ atque angelicæ vitæ dulcedinem non gustavit, quam non utique acceptam fastidivit, sed nolendo accipere deseruit et amisit... Non ex eo quod acceperat cecidit, sed ex eo quod acciperet si subdi voluisset Deo. (*Gen. Litt.* XI. c. 23, 30; P. L. 34, 441).

— Cette solution est rejetée par SAINT THOMAS I, q. 63, a. 5, c., pour la raison suivante : « Bien que, en effet, une chose, au premier instant où elle commence à être, puisse en même temps commencer à opérer, cependant cette opération qui commence en même temps que son existence, lui vient de l'auteur qui l'a fait naître ». D'où, si dès cet instant initial la chose vient à défaillir, cette défaillance doit être ramenée à la cause première qui donna l'être; ainsi le péché du démon serait imputable à Dieu, ce qui est absurde! — Cf. CAJETAN. i. h. 1.

(2) c. 26; col. 443.

(3) *ib.*

(4) *Civ. Dei* XI, 11-15; P. L. 41, 327-331.

(5) *Corr. Grat.* 10, 27; P. L. 44, 932-3.

mêmes, en se détournant du Créateur. A l'instant suivant, usant de leur libre arbitre, ils fixèrent leur choix sur l'objet mauvais et s'écartèrent de Dieu. « Les autres anges sont demeurés dans la vérité par leur libre arbitre même et ont mérité de connaître de la manière la plus certaine qu'ils ne tomberaient jamais » (1). Mais si c'est en récompense de leur fidélité qu'ils ont reçu cette certitude, ils ne l'ont pas détenue dès le commencement (2).

Ces indications pourront suffire. Quel que soit le moment du péché du démon, il est certain que son acte mauvais fut délibéré et dut, à cause de cela, détrôner l'esprit rebelle (3).

III. — *Les rapports du démon avec les hommes en général.*

Toutefois, le démon n'est pas dépourvu de toute utilité. Si, touchant la Providence, les anges et les démons sont régis en même temps que les hommes, si d'autre part les esprits célestes viennent en aide aux humains exilés sur la terre, il nous reste à rechercher les rapports du diable avec les voyageurs de ce monde; nous y découvrirons l'utilité du mauvais esprit.

Sur les êtres terrestres le diable possède quelque pouvoir; cet esprit d'iniquité en use pour tenter les âmes, soit en les tourmentant par la tribulation temporelle, soit en les éblouissant de mirifiques illusions.

Or, ce pouvoir est reçu, et il est reçu de Dieu. Ce n'est donc que conformément au bon plaisir divin, qu'il est permis au démon d'agir. Les maux qu'il opère, Dieu les ramène à son but à lui.

En vérité, même quand le mal arrive par l'intervention diabolique, son effet est bien différent chez les justes et chez

(1) *Caeteri autem per ipsum liberum arbitrium in veritate steterunt, eamque de suo casu numquam futuro certissimam scire meruerunt. (ib.)*

(2) Cf. *Civ. Dei* XXII, 1; P. L. 41, 752, d'à peu près la même époque.

(3) Cf. MANGENOT. art. *Démons* dans D. T. C. IV, 368-373.

les impies. Nous avons vu combien vigoureusement l'âme pieuse se forme dans la tentation. L'âme dépravée, en punition de sa dépravation, roule parfois de péché en péché. Commentant la sixième demande du Pater, Augustin conclut : « Satan est donc l'auteur des tentations, non en vertu de sa puissance naturelle, mais par la permission divine. Dieu veut ainsi ou punir les hommes pour leurs péchés, ou les éprouver et les exercer dans sa miséricorde » (1).

Les justes n'ont rien à craindre des suggestions du démon. « Il n'est permis au diable de vous tenter que dans une certaine mesure, ... autant qu'il vous est utile pour vous exercer, vous éprouver, vous découvrir à vous-même, vous qui ne vous connaissiez pas » (2). D'ailleurs, il ne faut pas perdre de vue cet autre principe : « Le démon peut, sans doute, vous suggérer une pensée mauvaise, mais votre consentement seul peut le rendre maître de votre âme ; il ne peut y entrer malgré vous » (3).

Il ne faut pas en juger autrement pour la tribulation : par elle non plus, le démon ne peut nuire au delà des limites fixées par le Seigneur, puisqu'il ne put pas même nuire à son gré aux bêtes des troupeaux (4). D'ailleurs, par les sévices du malin esprit, l'impie est puni, le saint éprouvé. C'est pourquoi nous savons les démons enchaînés, comme le saint Docteur l'a noté, en commentant le livre de Job : « Il est manifeste que, sans la permission du Christ, ils n'auraient pu entrer dans le corps des pourceaux ; il faut comprendre de même qu'ils ne peuvent rien contre aucun homme, sans cette permission. Or, celle-ci leur

(1) *Fiunt igitur tentationes per Satanam, non potestate eius, sed permissu Domini, ad homines aut pro suis peccatis puniendos, aut pro Domini misericordia probandos et exercendos. (Serm. Dom. in Monte. II, 9, 34 ; P. L. 34, 1284).*

(2) *Ad mensuram enim permittitur tentare diabolus... Tantum permittitur ille tentare, quantum tibi prodest ut exercearis, ut proberis, ut qui te nesciebas a te ipso inveniaris. (Enarr. Ps. 61, 20 ; P. L. 36, 743, s).*

(3) *Et si diabolus aliquando aliquid suggerit, consentientem tenet, non cogit invitum. (Serm. 32, 11 ; P. L. 38, 200).*

(4) *Mc. 5, 11-13.*

est donnée par la Justice qui gouverne toutes choses, soit pour éprouver les hommes, soit par un effet de la vengeance de Dieu qui veut ou les punir ou les ramener au bien » (1).

Cet effet bon n'est pas moins obtenu, lorsque les démons font leurs prodiges; sans le pouvoir et la permission données par Dieu, ils ne peuvent rien produire, parce que, bien que la malice ne vienne pas du Seigneur, il n'est cependant aucun pouvoir qui ne provienne de Dieu. Ainsi les mages du Pharaon, avec l'intervention du démon, ont pu produire de brillants prodiges, mais ils ne purent faire tout ce qu'ils voulaient (2); Dieu ne concède la licence d'aucune œuvre, sans avoir en vue de punir les pervers et d'instruire les infidèles.

« On peut comprendre par là que même les anges transgresseurs et les puissances des airs,... qui donnent aux arts magiques le pouvoir de produire tous leurs effets, n'ont d'autre puissance que celle qui leur est communiquée d'en haut. Or, cette puissance leur est donnée, soit pour tromper les trompeurs — c'est ainsi qu'elle fut accordée aux Egyptiens et aux Mages eux-mêmes — soit pour avertir les fidèles de ne point désirer comme quelque chose de grand de faire de semblables merveilles, soit enfin pour exercer, éprouver et manifester la patience des justes » (3).

(1) et quemadmodum de porcis manifestum est, quod in eos non issent, nisi permissi essent, sic intelligendum est nihil eos in quemquam posse, nisi permissos : permitti autem justitia qua reguntur omnia, sive probationis causa, sive vindictae, vel ad damnationem vel ad correctionem irrogatae. (*Job* 38,40; P. L. 34, 880). — Cf. *C. Adv. Leg.* II, 12, 39; P. L. 42, 663. — *Enarr. Ps.* 26, II, 5; P. L. 36, 201. — *ib.* 90, 2; P. L. 37, 1150. — *ib.* 96, 12; col. 1246, etc.

(2) *Ex.* 8, 18.

(3) Unde intelligi datur ne ipsos quidem transgressores angelos et aereas potestates,... per quas magicae artes possunt quidquid possunt, valere aliquid, nisi data desuper potestate. Datur autem vel ad fallendos fallaces, sicut in Aegyptios et in ipsos etiam Magos data est;... vel ad admonendos fideles, ne tale aliquid facere pro magno desiderent;.. vel ad exercendam, probandam, manifestandamque justorum patientiam. (*Trin.* III 7, 12; P. L. 42, 875).

IV. — *Le règne du diable sur les impies.*

Les esprits mauvais exercent principalement leur pouvoir sur les âmes dépravées. Il est écrit en effet : « L'homme devient l'esclave de celui qui a pu triompher de lui » (1).

Or, dans la prévarication du paradis terrestre, le père de l'humanité fut vaincu par la tentation du démon, et naturellement celui-ci le réduisit en esclavage, lui et toute sa race. Le démon et l'homme tombèrent par orgueil; l'un et l'autre sont devenus impurs. Maintenant, le tyran orgueilleux règne sur les hommes orgueilleux et le roi immonde étend son empire sur les êtres impurs. Car, si le démon tomba d'une pensée née de lui, Adam lui, se laissa prendre aux sophismes du démon.

« Aussi, la justice des châtimens du Seigneur est-elle pleinement sauvegardée dans l'un et l'autre péchés. Car ceci aussi a été pesé dans la balance de l'équité, que le démon lui-même ne verrait point soustraire à sa puissance l'homme qu'il s'était assujetti par ses mauvais conseils. Il eût été injuste que le démon ne fût le maître de celui qu'il avait pris; et il était absolument impossible que la parfaite justice du Dieu suprême et véritable, s'étendant partout, n'eût pas soin de mettre de l'ordre jusque dans les ruines du péché » (2).

C'est pourquoi tous les enfants d'Adam sont sous la possession de Satan. Il ne faut pourtant pas se méprendre sur le sens de cette expression ni se figurer, en pressant trop les mots « justice-équité », que son empire sur les pécheurs soit dû en droit strict au démon. Celui-ci ne s'est pas soumis le premier homme

(1) 2 Pt. 2, 19.

(2) *Servata est ergo in utroque peccato iustitia Domini punientis. Nam et illud appensum est aequitatis examine, ut nec ipsius diaboli potestati negaretur homo, quem sibi male suadendo subiecerat. Iniquum enim erat ut ei quem ceperat non dominaretur. Nec fieri ullo modo potest ut Dei summi et veri perfecta justitia, quae usquequaque pertenditur, deserat etiam ordinandas ruinas peccantium. (Lib. Arb. III, 10, 29; P. L. 32, 1285).*

selon les lois de l'équité, mais en le trompant par ses mauvais conseils; son titre de possession est donc vicié. Ce n'est pas non plus dans un sentiment de justice qu'il détient les hommes, mais bien pour assouvir sa volonté perverse, c'est-à-dire, comme il est dit au même passage : « animé d'un malin désir de nuire » (1).

Par comparaison avec ce qui précède, entendez donc que la justice ne se tient pas du côté du démon; chez lui, il n'existe aucun droit strict, mais seulement un pouvoir concédé; elle provient au contraire de Dieu, qui a justement permis que l'homme ayant délaissé son Créateur pour le démon, tombât aux mains de Satan.

Dans cette façon tout à fait humaine de parler, il n'est rien qu'on ait accoutumé de retrouver maintes fois dans la bouche des prédicateurs. Il sera utile de l'avoir noté, lorsqu'il s'agira de notre rachat de l'esclavage du démon. Il ne faut pas imaginer un certain royaume des ténèbres, rival de Dieu, dans lequel le Seigneur suprême lui-même ne pourrait rien : l'esprit malin ne peut échapper à l'empire du Tout-Puissant « *Par le fait d'une certaine justice de Dieu, le genre humain a été livré au pouvoir du diable... ..Mais la manière dont l'homme y a été livré ne doit point s'entendre en ce sens que Dieu ait fait cela, ou ait ordonné la chose, mais en ce sens qu'il l'a uniquement permise, bien que justement. Dès qu'il abandonne le pécheur, l'auteur du péché prend à l'instant sa place... Il n'a point laissé l'homme échapper à la loi de son propre pouvoir, quand il a permis qu'il passât au pouvoir du diable; car le diable lui-même n'est point soustrait au pouvoir du Tout-Puissant, non plus qu'à sa bonté. En effet, comment les mauvais anges pourraient-ils subsister de n'importe quelle vie, si ce n'est par celui qui donne la vie à tous les êtres.* (2)?

(1) *Malitiosa quidem nocendi cupiditate, sed tamen iure aequissimo. (ib. n°31).*

(2) *Quadam iustitia Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum... Modus autem iste quo traditus est homo in diaboli potestatem non ita debet intelligi tanquam hoc Deus fecerit, aut fieri jusserit,*

Dans le même ouvrage, le démon passe pour posséder l'homme « *comme à juste titre* » (1), agir contre nous « *comme par un droit de justice* » (2); et il y est cent fois affirmé par le saint Docteur — nous l'avons vu au paragraphe précédent — que Satan ne peut absolument rien, s'il n'en reçoit de Dieu la permission (3).

Il faut de même bienveillamment interpréter que les impies sont parfois dénommés les vases du démon et leur collection, le corps dont il est lui-même la tête, ou aussi que l'Eglise, corps du Christ, soit opposée à la multitude des pécheurs, considérée comme le corps du démon. Ce n'est qu'une comparaison, et comme toute comparaison, elle cloche. Le Christ, élève à la droite de Dieu, s'est soumis toute puissance et toute principauté et toute force et la mort elle-même (4). Tout est sous ses pieds, même le diable. Celui-ci est précipité dans les abîmes, et Dieu, se jouant de lui, lui permet d'exercer son triste empire sur tous les réprouvés.

sed quod tantum permiserit, iuste tamen. Illo enim deserente peccantem, peccati auctor illico invasit... Nec hominem a lege suae potestatis amisit, quando in diaboli potestate esse permisit, quia nec ipse diabolus a potestate Omnipotentis alienus est, sicut neque a bonitate; nam et maligni angeli unde qualicumque subsisterent vita, nisi per eum qui vivificat omnia? (*Trin.* XIII, 12, 16; P. L. 42, 1026).

(1) tanquam jure integro. (*Trin.* IV, 13, 17; P. L. 42, 899 s).

(2) velut aequo jure. (*ib.*).

(3) Ce droit improprement dit du démon est lumineusement développé par SAINT BERNARD dans son *Épître à Innocent II, contre les erreurs d'Abélard* 5, 14; P. L. 182, 1065 : « D'autre part, si nous déclarons juste la puissance diabolique, nous n'en disons cependant pas autant de sa volonté. D'où la justice n'est pas auprès du diable qui a pris possession, pas plus qu'auprès de l'homme qui a mérité cet esclavage, mais auprès de Dieu qui a permis la chose. Ce n'est pas en effet pour sa puissance, mais pour sa volonté que quelqu'un passe pour être juste ou injuste. Cette espèce de droit du démon sur l'homme, bien qu'il ne soit pas acquis légalement, mais perversément usurpé, est cependant justement permis. C'est ainsi que l'homme était retenu justement captif, de telle façon pourtant que la justice de cette situation ne résidât ni dans l'homme ni dans le démon, mais en Dieu. »

Lisez aussi PÉTAU, *De Verbo incarnato*, II, 5, surtout au n°14.

(4) I Cor. 15, 24 ss.

Notons que le saint Docteur apporte ce parallélisme, pour expliquer certains mots de l'Écriture, qu'il veut entendre non du diable en propre personne, mais de sa suite. « De même que le Corps du Christ, qui est l'Église, est appelé Christ,.. de même le corps du diable, qui a pour tête le diable, je veux dire la multitude des impies... est appelé démon. Or, c'est de ce corps, qu'ont été dites en figure plusieurs choses, qui ne conviennent pas tant au chef qu'au corps et aux membres » (1).

Néanmoins, cette servitude du pécheur sous l'empire du démon, quelle qu'elle soit, est une dure servitude.

Les démons, en effet, *exigent un culte de latrie* de ceux qui ne voulurent point reconnaître Dieu comme leur fin dernière : « Ils veulent être honorés de rites religieux et réclament des mortels un culte et des sacrifices » (2). Pour en persuader les hommes, ils leur révèlent parfois des prodiges stupéfiants. Augustin, pour ébranler une erreur aussi pernicieuse, prouve contre les païens au cours de trois livres de *la Cité de Dieu*, qu'il ne faut rendre au démon aucun culte, mais bannir absolument tout art magique (3).

C'est par *la magie* surtout, que les démons trompent les hommes. Dans le deuxième livre de *la Cité de Dieu* (4), notre Docteur oppose les miracles accomplis pour le soutien des fidèles par l'intervention des bons anges aux pratiques illicites, sortilèges et incantations, auxquels s'adonnent les démons. Il montre aussi la fausseté de cette théurgie, dont Porphyre disserte longuement, se promettant d'en tirer la purification de

(1) Et sicut corpus Christi, quod est Ecclesia, dicitur Christus... eo modo etiam corpus diaboli, cui caput est diabolus, i. e. ipsa impiorum multitudo,.. dicitur diabolus, et in ipsum corpus figurate multa dicuntur, quae non tam capiti quam corpori membrisque convenient. (*Gen. Litt.* 11, 24; P. L. 34, 442).

(2) Se religionis ritibus coli volunt, sibi sacra et sacrificia flagitantes a mortalibus exhiberi. (*Civ. Dei* X, 16, 1; P. L. 41, 293).

(3) *Civ. Dei* VIII-X.

(4) c. 8, 11.

l'âme (1). La vraie purification du cœur des saints est le fruit de la grâce de Dieu, et non de la théurgie, pas plus que de la vaine science de Porphyre ni des rites occultes des démons. Ceux-ci ne s'en servent que pour entraîner leurs malheureux subordonnés dans la plus honteuse erreur (2).

Ce n'est pas tout : *les démons conduisent sans cesse leurs sujets à de nouveaux péchés*. Car la concupiscence, ou foyer du péché, provient de la blessure diabolique, depuis que le démon a trompé le père de l'humanité. Cela n'empêche pas que la convoitise soit en même temps la peine introduite pour punir le péché originel, puisque Dieu use parfois du démon pour punir les délinquants. «...Comme s'il ne pouvait se faire qu'un seul et même mal fût infligé aux pécheurs et par l'iniquité du démon et par l'équité de Dieu; le démon, par la malignité qui lui est propre, est l'ennemi des hommes, et Dieu, dans la justice de son jugement, lui permet de nuire aux pécheurs » (3). Le démon opère aussi dans les fils de l'infidélité (4) pour les exciter à sévir par tout genre de persécutions contre les fidèles serviteurs de Dieu (5).

Si Dieu permet que les démons allèchent les hommes au péché, par contre, il se sert d'eux *pour châtier les crimes*. Il le fit pour le roi Achab, que l'esprit de mensonge, de par la volonté divine, séduisit pour le faire mourir en guerre (6). Il l'ordonna pour les Egyptiens dont parle le Psaume : « Il a envoyé sur eux le courroux de son indignation... en se servant des mauvais anges » (7).

Assurément, dit au même endroit le saint Docteur, on lit

(1) cf. ZELLER o. c. p. 732-3.

(2) *Civ. Dei* X. c. 22-28.

(3) Quasi fieri non possit ut unum atque idem malum et diaboli iniquitate et Dei aequitate peccantibus ingeratur, cum etiam ipse diabolus et propria malignitate sit infestus hominibus, et Dei judicio sinatur nocere peccantibus. (*C. Jul. Pel.* V, 9, 36; P. L. 44, 806).

(4) *Eph.* 2, 2.

(5) Cf. *Serm.* 143, 5; P. L. 38, 787.

(6) 3 *Rg.* 22, 22.

(7) *Ps.* 77 v. 49; — *Enarr. Ps.* 77, 28; P. L. 36, 1001.

parfois dans l'Écriture que les scélérats furent punis même par l'intervention des bons anges, mais « il est des châtimens que nous pouvons rapporter sans aucun doute aux démons, comme la mort des troupeaux, la mort des premiers-nés et surtout la cause commune de cette longue chaîne de malheurs, c'est-à-dire l'endurcissement de cœur des Egyptiens, qui les empêcha de laisser partir le peuple de Dieu » (1).

Vraiment, la plus grande peine du pécheur est *l'endurcissement du cœur*, et c'est par les anges déchus qu'elle lui arrive. Ainsi, les esprits des Egyptiens, présumant de résister à la volonté divine, étaient déjà vicieux; mais les démons, amis de ces mêmes vices, renforcèrent par des événements prodigieux l'obstination des Egyptiens. Il les amenèrent à commettre au grand jour des crimes que Dieu devrait punir avec éclat. Toute la bande des méchants est soumise aux démons, si la grâce de Dieu ne les en délivre. Quand donc la Providence, selon le mot de l'Apôtre, livre quelques hommes aux convoitises de leur cœur pour qu'ils fassent ce qui ne convient pas, les mauvais anges se trouvent là comme au centre de leurs affaires et s'en donnent à cœur joie (2).

En vérité, les malheureux, qui accumulent délits sur délits, s'empêtrent de plus en plus dans les filets du démon, jusqu'à repousser presque toute liberté et toute lumière. Alors, Dieu permet qu'ayant rejeté la lumière de la grâce, ils soient trompés par la fausse clarté des prodiges diaboliques et que ceux que le péché réjouit s'endurcissent désormais dans leur volonté perverse.

(1) *Habemus quod eis [diabolis] tribuere sine dubitatione possumus : mortes pecorum, mortes primitivorum, et illud maxime unde religata sunt omnia : obdurationem cordis illorum, ut populum Dei nollent dimittere. (ib. n. 30. col. 1003).*

(2) *ib.* — Voir aussi, à propos des magiciens du Pharaon et de leurs artifices diaboliques, *Div. Quaest.* 79; P. L. 40, 90-3.

V. — *Le diable vaincu par le Christ.*

Pour nous délivrer de la captivité du démon, le Seigneur est descendu du ciel et, substituant sa satisfaction à la nôtre, il apaisa la justice divine; il offrit en même temps son sang à Dieu le Père, en sacrifice propitiatoire pour les péchés des hommes (1).

Récemment, surgit une controverse à propos de cette rédemption. Augustin l'a-t-il conçue ou non comme un pacte de vente où le démon aurait reçu des mains du Seigneur le prix de notre libération?

Certes, le saint Docteur a manifestement reconnu, comme nous l'avons indiqué brièvement, le caractère sacrificiel de la mort du Seigneur et sa substitution expiatoire au cours de sa passion. Or, selon la thèse extrême, Augustin n'aurait reconnu dans l'œuvre de la rédemption que le seul paiement du prix aux mains du diable. Cette théorie exclusive ne peut aucunement se soutenir.

Mais notre Docteur a admis le rachat de l'empire du démon. Poussant plus loin, il nous faut donc chercher s'il l'a considéré dans le sens propre et juridique, tel que l'expose par exemple saint Grégoire de Nysse (2) ou Origène (3). Il faut, semble-t-il,

(1) Cf. p. 104 et *Serm.* 216, 5; P. L. 38, 1079. — *Enarr. Ps.* 64, 6; P. L. 36, 777. — *ib.* 129, 3; P. L. 37, 1697. — *In Joh.* 41, 4; P. L. 35, 1694. — *Enchir.* 41; P. L. 40, 253. — *ib.* 108; col 283. — *C. Faust. Man.* XX, 21; P. L. 42, 385 etc.

(2) *Or. catech. magna* 22-24; P. G. 45, 60-66.

(3) e. a. *Com. in Mt.* 16, 8; P. G. 13, 1397. A. — Cf. O. SCHEEL : *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk.* Tübingen 1901. p. 126-130 et 296-311. (*Die Loskaufungstheorie*).

Réponse de GOTTSCHICK : *Augustins Anschauungen von den Erlöserwirkungen Christi* dans *Zeitschr. für Theol. u. Kirche*, 1901, surtout p. 118 ss.; et 193 ss.

Réplique de SCHEEL : *Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus*, dans : *Theol. Stud. u. Kritiken* 1904, p. 401-433

VAN CROMBRUGGHE, *La doctrine sotériologique de S. Augustin*, dans

répondre négativement ; pour que la démonstration en soit plus claire, il paraît opportun de distinguer chez le saint Docteur plusieurs façons de parler.

D'après une première expression, il affirme que le péché nous a précipités enchaînés au pouvoir du démon. Par *le sang du Christ qui effaça les péchés*, du même coup cette domination fut rompue et les liens de notre esclavage brisés. Ainsi, par exemple, il dit : « Si donc les péchés que l'homme commet le font passer, par l'effet de la juste colère de Dieu, sous le pouvoir du diable, certainement la rémission des péchés par la bienveillante réconciliation de Dieu, l'arrache à ce même pouvoir » (1). Si notre faute est la cause de notre captivité, l'effacement de l'inculpation nous rétablit complètement dans notre liberté primitive (2).

Cette délivrance de l'esclavage du démon est décrite dans *la Cité de Dieu*, comme la suite naturelle du sacrifice expiatoire du Christ « [Le démon] ne peut ni vaincre ni subjuguier une âme, sans la connivence du péché. Il est dompté, au nom de celui qui s'est revêtu de la nature humaine, qui a vécu sans péché, afin qu'étant à la fois le prêtre et le sacrifice, les péchés fussent remis par lui, c'est-à-dire par le médiateur entre Dieu et les hommes, par Jésus-Christ homme, qui, effaçant nos péchés,

Rev. d'hist. ecclés. 1904, p. 477-504, surtout contre SABATIER et DORNER, qui ont soutenu la théorie extrême.

RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'Étude hist. Paris, 1905, surtout p. 403-408.

PORTALIÉ, art. *Augustin*, dans D. T. C. I. col. 2366-74.

D'ALÈS, art. *Rédemption*, dans *Dict. Apol.* f. XX col. 564-569.

DE GROOT, *Historia Dogmatum. De Verbo incarnato*. Lith. p. 214 ss.

SEEBERG, *Dogmengeschichte II*. Erlangen — Leipzig, 1923. p. 424-429 et p. 561 ss. en note.

(1) Si ergo commissio peccatorum per iram Dei justam hominem subdidit diabolo, profecto remissio peccatorum per reconciliationem Dei benignam eruit hominem a diabolo. (l. c. *Trin.* XIII 12, 16 ; P. L. 42, 1026).

(2) Cf. *Enarr. Ps.* 130, 7 ; P. L. 37, 1709. — *In Joh.* 52, 6 ; P. L. 35, 1771.

nous réconcilia avec Dieu » (1). Cet affranchissement de la servitude diabolique n'est donc pas l'élément principal de notre rédemption; il est conçu plutôt comme une conséquence de notre réconciliation avec le Créateur.

Une deuxième série de textes explique comment le *démon* commit une injustice contre le Christ, en le faisant mourir alors qu'il était innocent. A la suite de ce nouveau délit, il fut dépouillé du pouvoir qu'il exerçait plus ou moins équitablement sur les pécheurs.

Cet esprit d'iniquité agit comme le ministre de la vindicte divine, lorsqu'il règne sur les pécheurs, les tourmentant et les poursuivant jusqu'à la mort. D'autre part, s'il agit toujours pour réaliser les desseins de son cœur perversi, dans son action sur la personne du Sauveur il parvint jusqu'à un excès singulier : car il ne put trouver en lui rien qui ressemblât au péché, rien qui méritât la mort. C'est ainsi, en effet, que le saint Docteur explique souvent le verset 30 du quatorzième chapitre de saint Jean : « Le Prince de ce monde vient, et il n'a rien en moi » (2). Cependant, ayant excité les enfants de la défiance, il fit mourir le Christ : n'est-ce pas stricte justice, dès lors, qu'après avoir outrepassé ainsi ses droits, il soit obligé de renvoyer même ceux qu'il possédait?

« Comment a-t-il été vaincu? Bien qu'il ne trouvât en Jésus-Christ rien qui fût digne de mort, il le fit cependant périr. Et certainement, c'est justice que les débiteurs qu'il tenait asservis s'en aillent délivrés, croyant en celui qu'il a tué sans qu'il eût

(1) Non enim aliquem vincit [diabolus] aut subjugat nisi societate peccati. In eius ergo nomine vincitur qui hominem assumpsit, egitque sine peccato, ut in ipso sacerdote ac sacrificio fieret remissio peccatorum, i. e. per mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum, per quem facta peccatorum purgatione, reconciliamur Deo. (*Civ. Dei* Lib. X c. 22; P. L. 41, 300).

(2) Cf. S. THOM. 3, q. 49, a. 2. — CAJET. *ib.* — BILLOT. *De Verbo incarnato* (5^e éd.) p. 500 en note.

mérité la mort. Voilà pourquoi il est dit que nous sommes justifiés par le sang du Christ » (1).

Dans le treizième livre *de la Trinité*, d'où est tiré ce passage, Augustin se propose de montrer la convenance et la haute utilité de l'incarnation et de la passion du Seigneur. Il faut en faire d'un bout à l'autre une lecture attentive, pour bien comprendre la pensée du saint Docteur. On y rencontre, au numéro 19, une proposition, dans laquelle plusieurs ont cru retrouver la théorie du pacte de vente passé entre le Christ et le démon : « Pour le rachat, c'est le sang du Christ qui fut donné pour nous comme paiement; mais, *en l'acceptant, le diable* ne devint pas plus riche, il se vit seulement garotté » (2).

Cependant, la conclusion qu'on s'efforce de déduire de cette phrase ne paraît pas en ressortir. Dans le même texte, en effet, Augustin développe très clairement, comme nous l'avons indiqué, une autre conception, avec laquelle la conclusion susdite ne peut s'accorder (3). D'une part, il y est manifestement dit à plusieurs reprises et souvent confirmé ailleurs (4), que le démon, en mettant à mort le Christ innocent, *transgressa son droit et conséquemment le perdit*. D'autre part, il faudrait dire que le démon, après l'acquittement du prix, a *cédé et vendu ses droits*. Le saint Docteur paraîtrait donc s'exprimer pour le moins peu logiquement.

Nous pensons plutôt qu'il a emprunté ici un langage oratoire, sans se préoccuper d'employer l'expression méticuleusement exacte. Il avait peut-être simplement ceci devant les yeux :

(1) Et quomodo victus est? Quia cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen. Et utique justum est ut debitores quos tenebat liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit. Hoc est quod justificari dicimur in Christi sanguine. (*Trin.* XII 14, 18; P. L. 42, 1028).

(2) In hac redemptione, tanquam pretium pro nobis, datus est sanguis Christi, quo accèpto, diabolus non ditatus est, sed ligatus. (*ib.* col. 1029).

(3) Cf. GOTTSCHICK l. c.

(4) p. ex. *Enchir.* 49; P. L. 40, 256 et les endroits cités dans ce chapitre. — *Trin.* IV, 13, 17; P. L. 42, 900.

le démon doit nous faire subir la mort en suite du péché; mais le Christ innocent est mort en place des pécheurs; c'est pourquoi le diable passe pour avoir reçu sa mort ou son sang.

De plus en cette même phrase, le démon, après avoir reçu son paiement, n'apparaît-il pas *enchaîné* plutôt qu'enrichi? Quelle est cette sorte de vente qui se termine par la captivité? Il faut l'entendre dans un sens non littéral, mais métaphorique, de même que cette autre expression où le diable passe pour avoir été *mis à mort* par le Seigneur crucifié (1).

Si le démon, pour ce qui le regarde, a sévi de façon absolument inique à l'égard du Christ, il est prouvé par contre que celui-ci usa envers le démon, *non de sa puissance, mais de sa justice*. C'est une troisième façon de présenter la chose, qui souvent coïncide avec la deuxième.

Le Rédempteur résolu de garder, même envers le diable, une espèce d'équité. Il aurait pu simplement subjuguier le démon, si évitant de se faire crucifier, il lui avait arraché les âmes des mains comme par un acte de violence supérieure, fort de son pouvoir et de son autorité divine. « Mais il ajourna l'exercice de sa puissance, pour commencer par faire ce qu'il fallait » (2). Il préféra triompher du démon d'abord par la justice en se laissant iniquement tuer par lui, pour le soumettre ensuite à sa puissance, par la splendide victoire de la résurrection. Car « c'est le fait d'une puissance plus grande de vaincre la mort elle-même en ressuscitant, que d'y échapper en vivant » (3).

Après avoir ainsi triomphé de la mort et vaincu le démon, le Christ, puissant vainqueur, reprit à son ennemi les possessions qu'il avait détenues (4), lui donnant l'ordre de se retirer de ces débiteurs, pour lesquels il avait lui-même soldé à Dieu le juste paiement (5).

(1) *Enarr. Ps.* 149, 6; P. L. 37, 1952.

(2) *Sed postposuit quod potuit, ut prius ageret quod oportuit.* (l. c. *Trin.* XIII n. 18; col. 1028).

(3) *Majoris sit potentiae etiam ipsam mortem vincere resurgendo quam vitare vivendo (ib.).*

(4) cf. *Mt.* 12, 29.

(5) cf. l. c. n. 19; col. 1029; — *Enarr. Ps.* 67, 16; P. L. 36, 821 etc.

Enfin, une dernière façon de parler introduit une certaine figure qui n'est certes pas pour nous plaire : elle dépeint *la croix du Seigneur comme une souricière* dans laquelle le démon, alléché par la chair du Christ employée comme appât, se trouve misérablement pris. Cette comparaison se rencontre trois ou quatre fois dans les *Sermons au peuple* (1).

« Pour payer le prix de notre rançon, il a fait de sa croix un piège; il y versa son sang pour être comme un appât. Mais le démon qui a bien pu répandre ce sang, n'a point mérité de le boire, et pour avoir répandu le sang de celui qui ne lui devait rien, il a été forcé de rendre ses débiteurs; il a versé le sang de l'innocent, il a reçu ordre d'abandonner les coupables. Pourquoi, en effet, le Christ a-t-il versé son sang? Pour effacer nos péchés! Le titre de notre esclavage a donc été effacé par le sang du Rédempteur. Comment le démon nous tenait-il asservis, si ce n'est par les liens de nos péchés? Voilà les chaînes qui nous retenaient captifs » (2)!

Remarquez toutefois comment, en cet endroit même, les conceptions antérieures reviennent encore : le diable est dépouillé du pouvoir à cause de son crime envers le Christ; — il répandit le sang qui efface les péchés. La comparaison plutôt malheureuse de la souricière ne leur ajoute rien de neuf, si ce n'est peut-être ceci : il a plu à la Providence de confondre le démon, en ce moment où il perpétrait un crime plus manifeste, de l'humilier à cet instant où il s'enorgueillissait de son triomphe presque cer-

(1) 134. V, 6; P. L. 38, 745; — 263, 1; col. 1210 et 130, 2; col. 726. L'expression « *tendicula crucis* », employée dans le *Sermon* 181, 7; P. L. 38, 983, présente un sens tout à fait différent. Voir à ce propos RIVIÈRE, note sur une image employée par S. Augustin, dans la *Rev. Sc. Rel. Univ. Strasb.* 1922, II p. 316-9.

(2) *Ad pretium nostrum tetendit muscipulam crucem suam; posuit ibi quasi escam sanguinem suum. Ille autem [sc. diabolus] potuit sanguinem istum fundere, non meruit bibere. — Et in eo quod fudit sanguinem non debitoris, jussus est reddere debitores; fudit sanguinem innocentis, jussus est recedere a nocentibus. — Ille quippe sanguinem suum ad hoc fudit, ut peccata nostra deleret. Unde ergo ille nos tenebat, deletum est sanguine Redemptoris. Non enim tenebat nos nisi vinculis peccatorum nostrorum. Istae erant catenae captivorum. (Serm. 130, 2).*

tain. Le diable a donc travaillé à sa propre ruine et fut plus profondément confondu par la gloire du Christ ressuscité

VI. — *Le Démon contribue à la Gloire des Justes.*

Comme le Christ lui-même dans sa nature humaine, ainsi les justes, ses disciples, remportent la victoire sur Satan et trouvent dans la persécution diabolique un appoint pour leur progrès dans la vertu. Nous avons déjà indiqué de combien de façons n'importe quelle calamité est profitable aux saints.

Plusieurs, par les incursions diaboliques, sont *détournés du chemin de la perdition*. Aussi l'Apôtre a-t-il jugé, sans cruauté et même par amour, qu'il fallait livrer à Satan l'incestueux de Corinthe pour la mort de la chair, afin que l'esprit fût sauvé au jour de Notre-Seigneur Jésus (1). De même, pour leur apprendre à ne point blasphémer, il livra au démon Hyménée et Alexandre qui avaient fait naufrage dans la foi (2). Un dommage temporel fait parfois parvenir à la vie bienheureuse, et en vue de cela, Dieu se sert des anges prévaricateurs pour amender les pécheurs (3).

Assurément, le diable cherche à nous faire la guerre, dans le dessein d'empêcher notre salut; mais nous savons qu'il n'y a point de victoire sans combat et que nous ne pouvons lutter sans essuyer quelques blessures. La gloire de la victoire lavera tous les vices. « Ecoutez, dit Augustin invoquant l'autorité d'Hilaire, écoutez ce qu'il dit, écoutez ce qu'il assure à propos de la guerre que le démon ne cesse de nous faire en soulevant contre nous les mauvaises passions que nous portons en nous-mêmes. Cela, nous enseigne-t-il, arrive pour notre bien, parce que la miséricorde divine fait servir la malice même du démon à la purification de notre âme » (4).

(1) 1 Cor. 5, 5.

(2) 1 Tim. 1, 20.

(3) *Exp. ad Gal.* 32; P. L. 35, 2128. sq.

(4) Attende quid dicat, quemadmodum ipsius diaboli adversus nos

Ainsi les pécheurs, après avoir perdu la grâce à cause du démon, recouvrent par l'intervention du même ce qu'ils avaient perdu. Par le vice d'orgueil, nous sommes écartés de la grâce, et c'est par le démon que l'apôtre a parfois été rappelé à la *vertu d'humilité* (1). De crainte que l'excellence des révélations ne vînt à l'enfler, il lui fut mis une écharde dans la chair, un ange de satan pour le souffleter. « Bien que le premier orgueil précipitât Satan lui-même, cependant ce suprême médecin, qui sait faire un bon usage même des créatures mauvaises, a su tirer de l'ange de Satan un remède salutaire quoique désagréable contre le vice de l'enflure, tout comme on tire d'ordinaire du serpent lui-même le contre-poison qui doit neutraliser son venin » (2).

Comme il advint pour Job, *la foi et la piété* des bons s'exercent en même temps que l'humilité. Cet homme, courageux et juste par don divin, était si persuadé que le diable ne pouvait agir que par la volonté et la permission de Dieu, qu'il n'a pas dit en perdant ses biens « Le Seigneur me le donna, le démon me l'a repris », mais « Le Seigneur me l'a donné, le Seigneur me l'a repris ». Ainsi confondait-il la malice du prince des ténèbres (3).

Mais la principale gloire de l'homme et la honte du démon, c'est *la victoire du sang des martyrs* sur l'enfer. Ceux-ci, suivant pas à pas l'exemple du divin Maître, ont étendu leur corps devant les rois et les tyrans, que Satan avait soulevés et excités pour l'aider à persécuter l'Eglise. Ainsi, la gloire de cette mère est mise en clarté dans la personne de ses enfants. Ils sont d'au-

indesinens bellum ex hoc fieri asserat, cum ea mala quae in nobis sunt excitat contra nos; quod in nostram fieri utilitatem vult docere, convertente sc. divina misericordia malitiam diaboli ad purgationem nostram. (C. *Jul. Pel.* II, 8, 27; P. L. 44, 692).

(1) 2 *Cor.* 12, 7.

(2) Quanquam itaque ipsum satanam elatio prima dejecerit, tamen summus ille medicus, qui bene uti novit etiam malis, de angelo satanae adhibuit contra elationis vitium salubre quamvis molestum medicamentum, sicut fieri consuevit antidotum etiam de serpentibus contra venena serpentum. (C. 2 *Epist. Pel.* III, 7, 18; P. L. 44, 601).

(3) *Enarr. Ps.* 77, 28; P. L. 36, 1002; — *ib.* 103, 7; P. L. 37, 1382.

tant plus dignes de louanges, qu'ils tinrent plus courageusement tête à l'impiété, jusqu'à l'effusion de leur sang (1).

Dieu n'eut-il donc pas raison de permettre la chute des anges, sachant d'avance que, par la vertu de la grâce du Christ, l'accroissement de la gloire des saints devait confondre et châtier le démon?

VII. — *Le Châtiment du Démon.*

Voici la punition principale réservée au démon : absolument sans recours désormais auprès de la miséricorde de Dieu, il se voit précipité avec ses semblables dans le feu éternel (2).

Une autre peine toutefois lui est en outre infligée : lui qui, comme le tient le saint Docteur (3), est tombé par orgueil et envie contre l'homme, il verra l'homme prendre place sur son propre trône devenu vacant dans le ciel. Assurément, il n'est pas de douleur plus cruelle pour un ennemi que celle de voir glorifier celui qu'il hait, surtout quand il a dû contribuer bien malgré lui à augmenter cette gloire.

Au vingt-deuxième livre de la *Cité de Dieu*, là où il commence à dépeindre la fin bienheureuse de cette société, Augustin montre brièvement l'ordre providentiel : Dieu, sachant tout d'avance et se proposant en toutes choses le bien des saints, a doué les anges et les hommes du libre arbitre. Il leur laissa la liberté de pécher, mais il était résolu à racheter par sa grâce un bon nombre d'hommes, pour les placer sur les trônes laissés vacants dans son royaume depuis la chute des anges. Il n'enleva pas à Adam sa liberté, « parce qu'il prévoyait en même temps le bien qu'il tirerait lui-même du mal. En effet, de cette race mortelle, condamnée avec autant de justice que de raison, il se recueillit par sa grâce un peuple nombreux, pour suppléer les anges déchus et réparer leur perte. Voilà comment loin d'être

(1) *Civ. Dei* X, 21; P. L. 41, 298-9.

(2) Voir p. 156, note 2.

(3) *Gen. Litt.* XI, 14, 18; P. L. 34, 436.

amoindrie dans le nombre de ses citoyens, la bien-aimée cité d'en haut aura peut-être le bonheur d'en compter un jour un plus grand nombre » (1).

Entretiens, Satan est déjà puni, tandis que, renversé du trône du royaume céleste, il exerce son empire aux sombres abîmes. Il tient les pécheurs en son pouvoir et médite d'étendre sans cesse les frontières de son domaine. Hélas ! plus d'un parmi les justes va se laisser prendre à ses filets et remplir de joie le démon, auteur de cette désastreuse victoire. Mais il est encore plus coupable et plus malheureux de se réjouir du mal commis que de simplement le commettre.

Telle fut la peine que, selon saint Augustin, Dieu détermina pour le diable, après la faute d'Adam : « C'est sa peine d'avoir en sa puissance ceux qui méprisent les préceptes de Dieu... et cette peine est d'autant plus terrible que cet esprit du mal se réjouit d'un si triste pouvoir, lui qui, avant sa chute, se réjouissait toujours de la sublime vérité dans laquelle il n'a su se tenir » (2).

Ce n'est donc pas pour sa gloire, mais pour sa malédiction, que Satan a reçu ce honteux pouvoir ; c'est pour son malheur qu'il est exaucé, quant il obtient la faculté de nuire aux saints. Sans qu'il le sache, les fidèles retirent du fruit de ce combat qu'il leur livre dans sa convoitise de les dominer. Car les douleurs corporelles sont la plupart du temps produites par les démons. Ils travaillent ainsi à leur propre confusion, comme Satan pré-

(1) *Simul praevidens quid boni de malo eius esset ipse factururus, qui de mortali progenie merito iusteque damnata tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem quae lapsa est angelorum; ac sic illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur. (Civ. Dei XXII, 1; P. L. 41, 752). Lisez encore un passage parallèle dans *Enchir.* 29; P. L. 40, 246.*

(2) *Poenam enim eius est, ut in potestate habeat eos qui Dei praecepta contemnunt... et inde maior poena est quia de hac tam infelici potestate laetatur, qui solebat antequam caderet, de sublimi veritate gaudere in qua non stetit. (Gen. c. Man. II, 17, 26; P. I. 34, 209).*

paraît sa propre ruine en s'attaquant au Sauveur : « Le diable ne sait pas quels biens il produit même par ses fureurs. Par fureur il est entré dans le cœur de Judas, par fureur il a livré le Christ, par fureur il l'a crucifié; et le Christ crucifié, le monde a été racheté. Ainsi donc la fureur du diable a desservi le diable et elle nous a servi » (1).

Telle est la ridicule situation à laquelle est réduit le démon, selon ce mot du Psaume : « le monstre que tu as formé pour te railler de lui » (2).

Il voulait nuire aux saints, et voilà qu'il leur rend service; et plus il s'acharne contre eux, plus il les aide. Mais cela, Dieu le savait d'avance et il disposait ainsi ses plans dans son amour pour les justes. Il créa le démon avec une nature bonne, qu'en réalité le diable devait dans la suite dépraver par sa mauvaise volonté. Dieu permit cette chute, pour donner l'occasion aux prédestinés d'atteindre un plus haut degré de charité (3).

Voilà donc la raison profonde de toute l'économie de la divine Providence touchant le démon : permettre aux saints de recevoir, après leur victoire sur ce dernier ennemi, une couronne plus resplendissante. Cet amour que Dieu porte aux hommes, voilà aussi l'explication de son plan par rapport à l'activité de Satan aux derniers jours.

Alors, en effet, avant que le Sauveur fasse sa glorieuse apparition, le prince des ténèbres entreprendra contre les élus de Dieu sa plus terrible lutte. Saint Jean décrit, au chapitre XX de l'*Apocalypse*, comment l'ange le retient mille ans enchaîné. Après cet intervalle, le démon, délivré un bref espace de temps, réunit les nations pour se ruer avec elles au combat contre la Cité sainte. Enfin, battu, il se trouve livré aux supplices pendant les

(1) Nescit diabolus quanta bona de illo fiant, etiam cum saevit. Saeviens intravit in cor Judae, saeviens tradidit Christum, saeviens crucifixit. Et crucifixo Christo, redemptus est orbis terrarum. Ecce saevitia diaboli diabolo obfuit, nobis autem profuit. (*Enarr. Ps. 130, 7; P. L. 37, 1709*).

(2) Draco iste quem formasti ad illudendum ei. (*Ps 103, 26. Vulg.*).

(3) Cf. *Civ. Dei* XI. 17; *P. L. 41. 332.* et *Genes. Litt. XI, 22; P. L. 34, 441.*

siècles des siècles, tandis que sans fin règne la cité de Dieu sanctifiée et renouvelée.

Cette prophétie, Augustin la commente, dans la *Cité de Dieu*, au livre XX, où il traite du jugement dernier et de ses circonstances. Il entend l'enchaînement de Satan, dans ce sens qu'il ne lui est pas permis d'exercer sur les hommes une tentation complète qui parviendrait à séduire jusqu'aux élus. Voici comment il conclut : « S'il n'était jamais délié, sa maligne puissance serait moins sensible, la patience et la fidélité de la Cité sainte, moins éprouvées, et enfin tout le bien que le Tout-Puissant sait tirer d'un si grand mal, moins évident. Car il ne lui a pas complètement interdit de tenter les saints... pour que ceux-ci, par le fait de ses attaques, fassent de grands progrès intérieurs.

« Toutefois, il est lié dans ses partisans, de peur que, déversant et exerçant toute sa méchanceté sur cette foule d'infirmes qui doivent remplir et agrandir l'Eglise, il ne brise ceux qui croient déjà et ne détourne de la foi et de la piété ceux qui ne croient pas encore.

« Et il sera délié à la fin des temps, afin que la cité de Dieu reconnaisse, à la gloire infinie de son rédempteur, protecteur et libérateur de quel terrible adversaire, elle a triomphé » (1). Mais nous pouvons arrêter ici ces considérations sur les maux de tout genre et sur leur prince Satan (2).

(1) Si autem nunquam solveretur, minus appareret eius maligna potentia, minus sanctae civitatis fidelissima patientia probaretur, minus denique perspiceretur quam magno eius malo tam bene fuerit usus omnipotens, qui eum nec omnino abstulit a tentatione sanctorum,... ut forinsecus eius oppugnatione proficerent.

Et in eis qui sunt ex parte ipsius alligavit, ne quantum posset, effundendo et exercendo malitiam, innumerabiles infirmos ex quibus Ecclesiam multiplicari et impleri oportebat, alios credituros, alios iam-credentes, a fide pietatis hos deterreret, hos frangeret.

Et solvet in fine, ut quam fortem adversarium Dei civitas superaverit cum ingenti gloria sui Redemptoris, Adiutoris, Liberatoris aspiciat. (ib. c. 8, n° 2; P. L. 41, 670-1).

(2) Comment comprendre, après cet exposé, cette observation de NOURRISSON : — o. c. I p. 412 — : « Augustin se reconnaît impuissant à expliquer le mal parmi les anges » !

CONCLUSION

Voilà donc ce que saint Augustin a écrit sur le problème du mal. Nous avons montré, au début, par quelle succession de controverses il avait été amené à défendre la Providence divine, d'abord contre les manichéens, ensuite contre les pélagiens. Entre l'une et l'autre erreur, il conserva toujours la voie du juste milieu qui est celle de la vérité. Il ne voulut pas plus invoquer le principe absolu du mal qu'il n'accepta de ramener à Dieu les fautes et les peines de la vie humaine; mais il prétendit retrouver, dans le grand péché du paradis terrestre et dans ceux qui l'ont suivi, la cause de tous les maux des hommes.

Les hérétiques soutinrent les erreurs extrêmes, opposées l'une à l'autre, comme il l'expose en une belle synthèse dans son livre *Contre les deux Lettres Pélagiennes* (1).

Pour les MANICHÉENS, notre nature est mauvaise; de même l'union conjugale, instituée elle aussi par le principe mauvais du monde; de même la loi des anciens. Ce n'est pas du libre arbitre, mais de l'ordination du prince des ténèbres, qu'est né le péché. Enfin, les patriarches et les saints de l'ancien Testament sont dignes de malédiction.

Mais que disent les PÉLAGIENS? Notre nature est si bonne qu'elle n'a pas besoin de guérison, puisque le péché héréditaire n'existe pas. La concupiscence est un bien louable

(1) C. 2 *Epist. Pel.* III. 9. 25; P. L. 44; 607-8.

et la connaissance de la loi nous suffit pour accomplir notre devoir. Notre liberté peut également le bien et le mal; par leurs propres ressources, les patriarches plaisaient à Dieu.

Contre les premiers, la VÉRITÉ CATHOLIQUE nie que l'homme soit essentiellement mauvais; mais elle affirme, à l'encontre des autres, que notre nature est pervertie par le péché originel et requiert guérison. Nous pouvons faire bon usage de la peine que constitue pour nous la concupiscence, tandis que la loi sainte en soi ne produit sans la grâce que des pécheurs et non des justes. Tout péché naît du libre arbitre, mais celui-ci ne peut suffire à nous justifier. Les patriarches et les prophètes plaisaient assurément à Dieu, mais eux-mêmes avaient tout d'abord besoin de propitiation. « La foi catholique trouve chez les uns et chez les autres des adversaires, comme d'ailleurs chez tous les hérétiques. Les uns et les autres, elle les convainc d'erreur par l'autorité des Ecritures divines et par la lumière de la vérité » (1).

Dans cette victoire, la part d'Augustin n'est pas des moindres.

Au demeurant, lui-même, au cours de la controverse, ne laisse pas de progresser dans l'intelligence de la vérité.

Dans la première période, oubliant quelque peu que l'homme est créé en vue de sa propre béatitude, il propose du mal dans le monde une justification que l'on pourrait dénommer «esthétique». Plus tard, il trouve dans l'amour de bienveillance de Dieu une explication, non seulement des innombrables bienfaits dont bénéficient les hommes, mais encore — et cela étonne un peu à première vue — des calamités de tous genres qu'ils ont à subir et de la damnation même d'un bon nombre d'entre eux.

(1) *Utrosque igitur catholica fides, sicut et caeteros haereticos, adversarios invenit, utrosque divinorum testimoniorum auctoritate et luce veritatis vincit. (C. L. Epist. Pel. III. 9. 25; P. L. 44, 607-8. Cf. Op. Impft. c. Jul. IV. 2; P. L. 45. 1339. MAUSBACH, Die Ethik... II p. 16-18).*

Ceux qu'il s'est choisis, Dieu les aima d'une si intense charité, que, pour l'utilité des justes, il permit chez les autres la chute et la punition, causées d'ailleurs par leur propre malignité. Nous comprenons parfaitement ce que nous lisons chez d'autres Pères : la Providence permet le péché personnel, afin que le juste s'en relève, plus prudent et plus humble. Mais nous nous étonnons, en entendant Augustin dire : Les réprouvés manquent leur fin par leur propre faute ; Dieu, cependant, ne permettrait pas cette damnation, si elle ne servait à pousser plus fortement le juste vers sa fin et à l'y attacher davantage.

En cela consiste la vraie originalité d'Augustin. Très souvent, il insiste sur cette considération qui lui est tout à fait propre. Il ne voit pas seulement la manifestation de la justice de Dieu dans les réprouvés et celle de sa miséricorde dans les élus (cela, les autres Pères et les docteurs scolastiques le font aussi) ; mais allant plus loin, il démontre que tout est créé, tout est ordonné, tout est permis, jusqu'à la damnation des pécheurs, pour le plus grand bien des saints.

Voilà donc l'ineffable charité de Dieu, qui dépasse tout sentiment ! Mais, comme nous l'avons entendu dire aussi par saint Thomas, la Providence s'exerce davantage sur les bons que sur les méchants. Ceux-ci, pervertis de leur propre volonté, n'ont pas mérité d'être heureux ; au contraire, ils sont disposés de façon à servir le bonheur des autres et à rehausser l'ordre de la création.

Ainsi toutes ces créatures, de façons variées autant qu'admirables, modulent à leur auteur et maître un magnifique cantique de louange.

D'ailleurs, tandis qu'il se prend à considérer et admirer tout cet ordre, Augustin sent s'allumer en son cœur un immense amour de gratitude. Pour la vie chrétienne, il jeta deux fondements : l'un négatif enraciné dans l'humilité, l'autre positif reposant sur la charité. Par l'humilité, nous descendons à la connaissance de notre pauvreté et de notre perversité ; mais par l'amour, nous montons aux fécondes miséricordes du Seigneur et à ses infinies richesses. Toute vertu, pour Augustin — tem-

pérance et force, prudence et justice — se ramène à la charité envers Dieu : « Si la vertu nous conduit à la vie heureuse, je ne puis la définir autrement qu'en l'appelant le souverain amour de Dieu » (1).

Souvent, nous exaltons la géniale intelligence du docteur d'Hippone, mais ne devons-nous pas aussi reconnaître comment cette science étonnante jaillit d'un cœur très aimant et comment chez lui la vérité s'ordonne à la pratique de la vie chrétienne? Chez lui, le savant qui réfléchit et raisonne ne se sépare pas du saint qui lutte pour sa vertu et pour celle de ses semblables. En scrutant l'obscurité des desseins divins, il reste évêque, bon pasteur de ses ouailles, qu'avec une infinie tendresse il mène à travers les nombreuses et perverses tentations d'ici-bas jusqu'au port de la vie bienheureuse. Dans toute calamité, il fait voir à ses fidèles le doigt du Dieu de miséricorde et leur enseigne à louer la Providence de leur Père très bon, en dépit des persécutions et des tribulations.

Peut-être, à notre sens, n'insiste-t-il pas assez sur la démonstration du démerite personnel et actuel de chaque pécheur adulte; mais la question à traiter avec les pélagiens le forçait plutôt à se tenir sur le terrain du péché originel. Au demeurant, s'il humilie sous la main du Dieu tout-puissant les hommes terrorisés par le redoutable supplice des pécheurs, en revanche, il les dresse dans un soudain et puissant élan d'amour et de gratitude envers la bonté suprême du Sauveur.

Dès lors, comment dire encore que la doctrine d'Augustin est bien dure, qu'elle décourage les volontés humaines, et ne pas dire plutôt qu'elle raffermir les cœurs et éclaire les intelligences de l'inénarrable charité divine?

(1) Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei. — (*Mor. Eccl.* 15, 25; P. L. 32. 1322. —

Cf. MAUSBACH. *Die Ethik*.... I p. 20-34 et 174 ss. — O. ZAENKER, *Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin*, Gütersloh, 1907; dans *Beitr. Z. Forderung Christl. Theol.* XI. 1. —

PORTALIÉ dans D. T. C. Art. Augustin, I, col. 2453-7.

SEEBERG. *Dogmengesch.* II p. 433, (3^e Ed.).

Augustin, avec le Psalmiste, clame et prie, confesse et réconforte, loue et glorifie, fait éclater sa joie et sa jubilation. Celui, qui de lui-même n'est que péché, se trouve être, dans la grâce du Christ, riche de tous les biens et ,comme l'Apôtre, fort de sa propre infirmité.

Avec saint Paul même, il reconnaît que, sans la charité, il n'est rien, n'est utile à rien et ne peut rendre à Dieu aucun de ses bienfaits, puisque Celui-ci ordonne toute chose pour le bonheur de ses enfants, conformément au mot :

» ...il ne se promet aucun avantage, même des œuvres des bons,

» et procure l'avantage des bons, même par le châtement des méchants » (1).

Tout est ordonné pour le bien des élus.

(1) Nihil sibi consulens nec de operibus bonorum,
Et bonis consulens etiam de pœnis malorum.

De Gen. ad litt. XI, 11; P. L. 34, 435.

LISTE DES OUVRAGES CONSULTÉS

* Les ouvrages qui ont été, à divers titres, les plus utiles dans l'élaboration du présent travail, sont marqués d'un astérisque.

- * D'ALÈS. Art. *Liberté, Libre arbitre*, dans le Dict. Apol. de la foi catholique, II, 1852-55.
- * A. D'ALÈS. Art. *Prédestination*, ib. fasc. XIX, 205-216.
- * A. D'ALÈS. Art. *Providence*, ib. fasc. XX, 435-445.
- * PR. ALFARIC. *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin*. I. Du Manichéisme au Néo-platonisme. Paris, 1918.
ARNAULD. *Apologie de Mgr Jansénius et de la doctrine de saint Augustin*. 1644.
- * O. BARDENHEWER. *Geschichte der Altkirchlichen Litteratur* IV. Freiburg i. B. 1924, p. 434-511.
O. BARDENHEWER. *Patrologie*. 3^e Ed. Freiburg i. B. 1910. p. 410-438.
G. BARDY. Art. *Manichéisme*, dans D. T. C. IX, col. 1841-95.
BATTIFOL. *Le Catholicisme de saint Augustin*. 2 Vol. Paris, 1920.
J. BAUCHER. Art. *Liberté*, dans D. T. C. IX col. 660-703.
H. BECKER. *Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung*. Leipzig, 1908.
B. BELLARMINUS. *Controversiae de Gratia et Libero Arbitrio*, III c. 6; IV. c. 12.
- * F. BELLELLI. O. Er. S. Aug. *Mens Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum*. Lucernae, 1711.
- * L. BERTI. *De theologicis Disciplinis*. Augustinianum systema de gratia — ab iniqua Baiani et Janseniani erroris insimulatione — vindicatum. Vol. et 6. Venetiis, 1776.
L. BERTRAND. *Saint Augustin*. Paris, 1913.
J. DE BLIC. *Sur le Canon 22 du Concile d'Orange*. Gregorianum. VII 1926, p. 396-402.
F. u. P. BOEHRINGER. *Aurelius Augustinus*. 2 Vol. Stuttgart, 1877, I. p. 101-141; II p. 1-139.
BONAIUTI. *S. Agostino*. Roma, 1917.
M. P. BORGESSE. *Il problema del Male in S. Agostino*. La libertà, il peccato e la grazia. Palermo, 1921.
- * CH. BOYER. *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. Paris 1921, p. 139-152 : La question du mal.
CH. BOYER. *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris, 1920, dans les Etudes de Théol. historique.

- A. BRUCKNER. *Die 4 Bücher Julians von Eclanum an Tubantius*. Ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustins. Berlin, 1910. dans : *Neue Studien zur Gesch. d. Theol. u. Kirche*, VIII.
- J. CARREYRE. Art. *Jansénisme*, dans D. T. C. VIII, col. 318-529.
- A. CHOLLET. Art. *Coaction (Liberté de)* dans D. T. C. III, col. 258-263.
- A. CHOLLET. Art. *Concupiscence* dans D. T. C. III, col. 803-814.
- COZZA. *Commentarii historico-dogmatici in librum S. Augustini, De haeresibus ad Quodvultdeum*. Romae. Vol. 1, 1707. Vol. 2; 1717.
- A. CUPETIOLUS. *Theologia moralis et contemplativa sancti Augustini*. Loci Augustini alphabetico ordine digesti, additis notis. Tomi 3. Venetiis, 1737-1741.
- * E. DESCHAMPS. (Campsius). *De haeresi Janseniana*, libri 3. Editio curata a St Souciet, prodiit Parisiis, 1728.
- B. DÉSIKANT. *S. Augustinus vindicatus contra 101 damnatas P. Quesnelli propositiones*, etc. Romae 1721-23. 7 Vol. Voir dans le vol. I, Prop. 1 : de la vertu des infidèles, et dans le vol. IV les propositions 38 et ss. : de la liberté.
- L. DUCHESNE. *Histoire ancienne de l'Eglise*, Tome III, Paris, 1911. p. 199-286.
- A. DUFOURCO. *L'avenir du Christianisme*. 1^{re} Partie, IV: Epoque méditerranéenne. 3^e Ed. Paris, 1910. p. 216-249.
- A. DUPONT. *La Philosophie de saint Augustin*. Louvain 1881.
- * J. N. ESPENBERGER. *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*. Mainz. 1905. p. 1-57. Dans : *Forsch. zur christl. Litter. u. Dogmengeschichte*. T. V. f. 1.
- J. N. ESPENBERGER. *Aurelius Augustinus*. Dans : *Bibliothek der Kirchenväter*. I Einleitung, p. I-LIII. Kempten und München, 1911.
- * R. EUCKEN. *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*. 11^e Ed. Leipzig 1917. p. 210-243.
- M. FERRAZ. *De la Psychologie de saint Augustin*. Paris 1862.
- * B. A. G. FULLER. *The probleme of Evil in Plotinus*, Cambridge, 1912.
- H. GALLERAND. *La Rédemption dans saint Augustin*. Dans la *Revue d'Hist. et de litt. relig.* 1922. p. 55.
- * A. GOTTSCHICK. *Augustins Anschauungen von den Erlöserwirkungen Christi*. Dans : *Zeitschr. für Theol. u. Kirche*. 1901. p. 97-213.
- * L. GRANDGEORGE. *Saint Augustin et le Néo-platonisme*. Paris, 1896, surtout p. 113-147. Dans la *Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes*.
- A. GRATRY. *De la connaissance de Dieu*. T. 1. c. 4 : *Théodicée de saint Augustin*. 8^e Ed. Paris, 1881.
- H. GROS. *La conversion de saint Augustin*, dans *La Vie Spirituelle*, *Etudes et Documents*, 1926. Tome 14, p. 1-18; 66-88; 189-201; Tome 15, p. 15-55.
- * A. HARNACK. *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III. 4^e Ed. Tübingen, 1910. p. 59-236.

- A. HARNACK. *Augustins Confessionen*. Ein Vortrag. 2^o Ed. Giessen 1895. Reproduit dans : *Reden und Aufsätze*. Giessen, 1904.
- A. HATZFELD. *Saint Augustin*. Paris, 1897. Dans la collection « Les Saints ».
- HOLL. *Augustins innere Entwicklung*. Dans : *Abhandlungen der Preuss. Akademie der Wiss. Phil. Hist.* 1922. Berlin, 1923.
- F. HÜNERMANN. *Die Busslehre des Hl. Augustinus*. Paderborn, 1914. Dans : *Forsch. für christl. Litter. u. Dogmengeschichte*. XII, 1.
- Ph. HUPPERT, *Der Augustinismus*. Dans la revue *Der Katholik*, 1893, I, p. 162-172.
- * M. JACQUIN. *La question de la Prédestination aux V^o et VI^o siècles*. Saint Augustin. Dans la *Revue d'Hist. ecclés.* 1904. p. 265-283 et p. 725-754.
- C. JANSENIUS Iprensis. *Augustinus*, Tres tomi. Lovanii, 1640.
- G. KLOTH. *Der Hl. Kirchenlehrer Aurelius Augustinus*. 2 Theile. Aachen, 1840.
- * KÖLB. *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin*. Freiburg i. B. 1908.
- R. KUKULA. *Die Mauriner Ausgabe des Augustinus*. Dans : *Sitzungsberichte der Kais. Akad. d. Wiss. Wien*, 1890-98. Bd. 121, 122, 127, 128.
- * J. LAPORTE. *La doctrine de Port-Royal*. Vol I : *St Cyran*. — Vol II : *Les vérités de la grâce* (d'après Arnauld). Paris, 1923.
- * G. LEGRAND. *Saint Augustin au lendemain de sa conversion*. Dans la *Revue Néo-scolastique*. 1911. p. 366-387.
- A. LEHAUT. *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*. Paris, 1912. Dans les *Etudes de Théol. historique*.
- D. LENFANT. *Concordantiae Augustiniana*. 2 Vol. Lutetiae Parisiorum 1656-1665.
- H. LINDAU. *Augustins geschichtliche Stellung*. Dans : *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 1918. p. 406-432.
- H. LINDAU. *Augustin und das Dämonische*. Dans : *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 1916. p. 99-108.
- * H. LOOFS. Art. *Augustinus*. Dans : *Realenc. f. Protest. Theol.* II. p. 257-285.
- F. LOOFS. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. 4^o Ed. Halle 1906. p. 347-417.
- * G. MANCINI. *La Psicologia di S. Agostino e i suoi elementi neoplatonici*. Napoli, 1919. p. 254-283.
- MANGENOT. Art. *Démon*. Dans *D. T. C.* IV. 368-373.
- B. MARÉCHAUX. *La nécessité de la grâce d'après saint Augustin*, dans : *La Vie Spirituelle*, 1927. Tome 15, p. 679 ss.
- A. MARINARIUS. *Verus Augustinus, adversus opus cuius titulus est*

- Augustinus Cornelij Jansenij episcopi Iprensis. 4 Vol. Vëlitris, 1669-1682.
- A. MARTIN. *Sancti Aurelii Augustini Philosophia*; edita curante J. Fabre. Parisiis, 1863.
- * J. MARTIN. *Saint Augustin*. Dans la collection « Les grands Philosophes ». 2^e Ed. Paris. 1923. p. 128-132 et p. 174-247.
- E. MASSON. Art. *Mal (Le)* dans D. T. C. IX, col. 1679-1704
- * J. MAUSBACH. *Die Ethik des Hl. Augustinus*. 2 Vol. Freiburg i. B. 1909.
- L. DE MONDADON. *Les premières impressions catholiques de saint Augustin*. Dans : *Les Etudes*, 1909. II p. 440-459 et p. 615-630. (vol. 119).
- A. MORAINES. *Anti-Jansenius*. Disputationes de haeresi pelagiana et semi-pelagiana, deque variis statibus naturae humanae et de gratia Christi Salvatoris. Lutetiae Parisiorum, 1652.
- MORIN. *Sancti Augustini Tractatus sive Sermones inediti*. München, 1917.
- G. MORINGUS. *Vita Divi Aurelii Augustini*. Antverpiae, 1533.
- H. A. NAVILLE. *Saint Augustin*. *Etude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination*. Genève, 1872.
- * H. DE NORIS, *Vindiciae Augustinianae*; P. L. 47, 571-882.
- NOURRISSON. *La Philosophie de saint Augustin*. 2 Vol. Paris, 1865. V. surtout I, p. 412-482; II, p. 352-379.
- * PÉRONNE, VINCENT, ECALLE, CHARPENTIER et BARREAU. *Œuvres complètes de saint Augustin*. 34 Vol. Paris, Vivès. 1872-1878.
- PETAVIUS. *De opere sex dierum*. Lib. 3 et 4.
- PETAVIUS. *De Tridentini Concilii Interpretatione et sancti Augustini doctrina*.
- O. PFUELF. *Zur Prädestinationslehre des Hl. Augustin*. Dans : *Zeitschr. f. kath. Theol.* 1893. p. 482-495.
- G. PHILIPS. *Het optimisme van S. Augustinus onder invloed van Plotinus*. *Geloof en Wetenschap*, 1926. p. 157-171.
- * E. PORTALIÉ. Art. *Saint Augustin*. D. T. C. I. col. 2268-2472.
- E. PORTALIÉ. Art. *Augustinianisme*. ib. col. 2485-2501.
- E. PORTALIÉ. Art. *Développement historique de l'Augustinisme*. ib. col. 2501-61.
- E. PORTALIÉ. *La critique de M. Turmel*. Paris. 1908. p. 83-97 : le péché originel. Extrait des *Etudes*, 1908 III. (vol. 116) p. 623-638.
- POUJOLAT. *Histoire de saint Augustin*. 2 Vol. 6^e Ed. Tours 1875.
- H. REUTER. *Augustinische Studien*. Dans : *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, 1881. N^o Edition : Gotha 1887.
- * RICKABY. *Remarks on Augustinianism*. Dans : *The Month*, 1921, p. 223-228.
- A. RITSCHL. *Expositio doctrinae Augustini de creatione mundi, peccato, gratia*. *Dissertatio inauguralis in Academia Halensi*. Halis, 1843.

- * J. RIVIÈRE. *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique.* Paris, 1905. p. 248-261 et p. 373-486.
- J. RIVIÈRE. *Le dogme de la Rédemption. Etude théologique* Paris, 1914.
- J. RIVIÈRE. « *Tendicula Crucis* ». Note sur une image employée par saint Augustin. Dans : *Revue Sc. rel. Univ. Strasbourg*, 1922 p. 316-9.
- B. ROLAND-GOSSELIN. *La Morale de saint Augustin.* Etudes Philosophiques. Paris, 1925.
- G. ROMEIS. *Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche, nach der Lehre des Hl. Augustin.* Paderborn, 1908. Dans : *Forsch. f. christl. Litt. u. Dogmengesch.* VIII, 4.
- * O. ROTTMANNER. *Des Augustinismus*, München, 1892. Reproduit dans *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*, München, 1908. p. 11-32. Ib. différentes notes sur saint Augustin, p. 8-108.
- * DE RUBEIS. *De peccato originali, eiusque natura ac traduce et poena.* Venetiis, 1757.
- * O. SCHEEL. *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tübingen, 1901.
- O. SCHEEL. *Zu Augustins Anschauung vor der Erlösung durch Christus.* Dans : *Theol. Studien und Kritiken.* 1904 (vol. 77). p. 401-433 et p. 491-554.
- O. SCHILLING. *Die Staats- und Soziallehre des Hl. Augustinus.* Freiburg i. B. 1910.
- H. SCHOLZ. *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte.* Ein Kommentar zu Augustins *De Civitate Dei*. Leipzig, 1911. Voir surtout p. 30-42 et p. 140-154.
- J. SCHWANE. *Dogmengeschichte.* 2^e Band. 2^e Ed. Freiburg i. B. 1895. p. 302-316; p. 431-439 et p. 503-569.
- * K. SCIPIO. *Des Aurelius Augustinus Metaphysik in Rahmen seiner Lehre vom Uebel.* Leipzig 1886.
- A. SEBILLE. *Divi Augustini et SS. Patrum de libero arbitrio interpret thomisticus adversus C. Jansenii Ep. Iprensis doctrinam.* Moguntiae, 1652.
- * R. SEEBERG. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* II. Die Dogmenbildung in der alten Kirche. 3^e Ed. Erlangen — Leipzig, 1923. p. 396-567.
- J. H. SERRY. *Divus Augustinus divo Thomae conciliatus in quaestione de gratia primi hominis et angelorum.* Patavii, 1723.
- W. THIMME. *Augustins geistliche Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner « Bekehrung ».* Berlin, 1908. Voir surtout p. 97-107. et p. 200-224. Dans : *Neue Studien zur Geschichte der Theologie.*
- W. THIMME. *Augustin. Ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe.* Göttingen, 1910.

- * TILLÉMONT. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. 1^{re} Ed. de Venise. 1732. T. 13 : la vie de saint Augustin.
- J. TIXÉRON. *Histoire des Dogmes*. II. p. 351-512. Paris, 1909.
- J. TURMEL. *Le dogme du péché originel dans saint Augustin*. Dans la Revue d'Hist. et de Litt. relig. 1901. p. 385-425; — 1902, p. 128-146 et p. 209-230.
- J. TURMEL. *Histoire de la théologie positive*. 3^e Ed. Paris, 1904. p. 226-234.
- * F. UEBERWEG. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II. der patristischen und Scholastischen Zeit. 10^e Ed. par BAUMGARTNER, Berlin, 1915. p. 149-166.
- * C. VAN CROMBRUGGHE. *La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le Néo-platonisme*. Dans la Revue d'Hist. Ecclés. 1904. p. 237-257 et p. 477-504.
- * *Vita Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, ex eius potissimum scriptis concinnata auctoribus PP. Benedictinis Congreg. S. Mauri*. Tom. II Operum. Reproduit dans Migne. P. L. 32, 65-578.
- G. VON HERTLING. *Augustin*. Dans : Weltgeschichte in Charakterbildern. Mainz 1902.
- G. VON HERTLING. *Augustin Zitate bei Thomas von Aquin*. Dans : Sitzungsberichte Kgl. Bayer. Akad. der Wiss., 1904. p. 535-602.
- H. WEINAND. *Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des Hl. Augustinus*. Paderborn, 1910. Dans : Forsch. z. christl. Litter. u. Dogmengesch. X, 2.
- O. ZAENKER. *Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin*. Gütersloh, 1907. Dans : Beitr. z. Ford. chr. Theol. XI, 1.
- E. ZELLER. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 3 Theil. 2^e Abt. 4^e Ed. Leipzig, 1903. Voir au sujet de Plotin p. 520-687.

INDEX DES NOMS D'AUTEURS

- d'Alès, 50, 161, 167, 214.
Alfaric, 50.
Ambroise (saint), 43, 70, 95.
Anselme (saint), 160.
Antoine, 153.
- Baïus, 85.
Bellarmin (Bh.), 33, 153.
Bellelli, 85, 88.
Bernard (saint), 209.
Berti, 58, 170.
Billot, 215.
Bonaventure (saint), 27, 36, 39,
154.
Boyer, 31.
- Cajetan, 151, 167, 195, 203, 215.
Capreolus, 195.
Cornely, 126, 141, 163.
- Denifle, 59.
Denzinger, 85, 168.
Deschamps, 33, 59, 153, 168.
- Espenberger, 57, 75.
Eucken, 187.
- Ferrariensis, 112.
Fuller, 15, 28.
- Garrigou-Lagrange, 92.
Gonet, 63, 160, 170.
Gottschick, 213, 216.
Grandgeorge, 28.
Grégoire (saint) de Nysse, 213.
De Groot, 214.
- Harnack, 106.
Hilaire (saint), 192.
Huarte, 88, 160.
Huppert, 161.
- Jansenius, 32, 59.
Janssens, 160.
Jean (saint) Chrysostome, 125
Jean de saint Thomas, 170.
- Knabenbauer, 115.
Kolb, 31, 47, 173, 191.
- Lagrange, 141, 163.
Laporte, 59, 161.
Le Bachelet, 85.
Legrand, 22.
Lehaut, 156.
Loofs, 31.
- Mancini, 31, 55.
Mangenot, 204.
Martin J., 35, 59.
Masson, 20.
Mausbach, 31, 55, 57, 75, 81, 83,
88, 153, 226, 228.
Mazzella, 160.
Michel, 157.
- Noris, 59, 85, 88, 112, 170.
Nourrisson, 31, 175, 224.
- Origène, 213.
- Pesch, 160.
Pétau, 31, 33, 156, 209.

- Pfuelf, 161.
 Pignataro, 160.
 Platon, 15.
 Plotin, 27, 54.
 Portalié, 31, 58, 59, 106, 214, 228.
 Prat, 141, 163.

 Rickaby, 38.
 Rivière, 104, 106, 214, 218.
 Rottmanner, 58, 158, 161, 163,
 167, 172-3.
 de Rubeis, 75, 92, 160.

 Schanz, 161.
 Scheeben, 145.
 Scheel, 106, 213.
 Scipio, 47, 55.

 Scot (Duns), 111, 154, 195.
 Seeberg, 31, 79, 214, 228.
 Suarez, 15, 20, 59, 160, 170.

 Thimme, 22, 50.
 Thomas (saint), 15, 28, 33, 35, 36,
 42, 63, 75, 112, 115-7, 151, 153-4,
 160, 167, 170, 194-196, 203, 215.
 Thomassin, 33.
 Turmel, 58.

 Van Crombrughe, 213.
 Vasquez, 170.

 Zaenker, 228.
 Zeller, 28, 211.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
INTRODUCTION. — Importance de la question	7
Notre but	10
CHAPITRE I. — LE BUT DE LA CRÉATION.	15
Principe fondamental	16
Conséquences	17
CHAPITRE II. — LA RAISON D'ÊTRE DU MAL DANS LA NATURE	19
Que faut-il entendre sous ce nom de mal?	19
Pourquoi ce mal est-il permis par Dieu?	21
CHAPITRE III. — POURQUOI DIEU NOUS A DOUÉS DU LIBRE ARBITRE.	29
§ 1. Existence du libre arbitre	29
§ 2. Nature du libre arbitre	32
§ 3. D'où vient la peccabilité	39
§ 4. La liberté nous est donnée pour notre bien	42
§ 5. Utilité de la faute	46
Conclusion	54
CHAPITRE IV. — POURQUOI DIEU PERMET LE PÉCHÉ.	
§ 1. <i>Le péché originel</i> :	
Sa nature et ses conséquences	57
Sa justification	60
§ 2. <i>La tentation</i> :	
Ce qu'elle est	69
Pourquoi elle est permise	70
§ 3. <i>La concupiscence</i> :	
Sa nature	74
Son caractère pénal	76
Sans péché, pas de concupiscence?	83
Son utilité.	92
§ 4. <i>Le péché personnel</i> :	
Son utilité pour le pécheur	96
Pour les autres	98
<i>Épilogue</i> : La prévarication.	100

CHAPITRE V. — POURQUOI DIEU ENVOIE LE MAL DU CHATIMENT

TEMPOREL	103
§ 1. La peine par substitution du Christ	103
§ 2. La juste punition	108
La question de la souffrance des enfants.	112
Note sur l'opinion de saint Thomas	115
§ 3. La conversion des pécheurs.	117
§ 4. Le progrès des bons	120
§ 5. Le bien du corps de l'Eglise.	125
§ 6. La couronne éternelle	129

CHAPITRE VI. — POURQUOI DIEU OMET PARFOIS DE PUNIR LE PÉCHEUR 133

§ 1. L'ajournement de la peine.	133
§ 2. La distribution des biens temporels	136
§ 3. L'endurcissement du cœur.	140
Existence de cette peine	141
Sa raison d'être	144
Sa causalité en Dieu	146
Note sur la doctrine de l'Ecole.	153

CHAPITRE VII. — POURQUOI DIEU PERMET LA FAUTE ET LA PEINE

ÉTERNELLE	155
§ 1. Etat de la question	155
§ 2. Remarque préalable	157
§ 3. <i>La justice de Dieu</i>	159
Exposé de la doctrine	159
Application aux adultes et aux enfants	167
§ 4. <i>La charité de Dieu</i>	170
Raison d'être de cette considération.	170
La conversion des justes	174
Leurs progrès dans la charité.	179
Leur science se parfait	180
Leur humilité.	182
Leur gratitude	184
<i>Épilogue</i> : Pourquoi celui-ci plutôt que celui-là?	189
Note sur la pensée de saint Thomas.	194

CHAPITRE VIII. — POURQUOI DIEU A-T-IL PERMIS LE PÉCHÉ DES ANGES 197

§ 1. Les anges et l'ordre commun de la Providence	197
§ 2. Le péché des anges : le fait.	200
le moment	201
§ 3. Les rapports du démon avec les hommes en général	204

§ 4. Son règne sur les impies	207
Le « droit » du démon	207
Comment il l'exerce	210
§ 5. Le diable vaincu par le Christ.	213
§ 6. Le démon contribue à la gloire des justes	219
§ 7. Le châtement du démon	221
CONCLUSION. Entre Manichéens et Pélagiens.	225
Evolution de la pensée augustinienne; son originalité	220
Importance de la charité.	227
BIBLIOGRAPHIE	231
INDEX DES NOMS DES AUTEURS	237
TABLE DES MATIÈRES	239