

# Augustinisme et Théologie moderne

Qui n'admirerait la fécondité du Père de Lubac ? Son impressionnante enquête sur l'exégèse médiévale est à peine terminée que sortent des presses deux volumes d'une même plume alerte et chaleureuse<sup>1</sup>. Sans doute ne s'agit-il que d'une réédition, mais avec quel approfondissement de la pensée et quelle nouvelle ampleur de documentation ! En 1946, *Surnaturel*<sup>2</sup> secouait la somnolence d'une théologie trop confortablement installée dans sa conception des rapports entre la nature et la grâce. Dix-neuf ans après, le P. de Lubac revient à la charge et pense l'emporter cette fois sur les réticences des théologiens.

## I. — Le Mystère du Surnaturel

Le mystère du surnaturel est le problème de sa vie. Jeune jésuite, le P. de Lubac a été marqué par la forte pensée du P. Rousselot<sup>3</sup> et du P. Maréchal<sup>4</sup> et mêlé de près aux controverses blondéliennes<sup>5</sup>. A l'école de ces maîtres, il a senti l'urgence d'une réaction contre une conception extrinséciste de la grâce. Ses maîtres s'exprimaient en philosophes

---

1. *Augustinisme et Théologie moderne* : 340 pages. — *Le Mystère du Surnaturel*, 304 pages. Coll. « Théologie », n°s 63 et 64 ; Paris, Aubier, 1955.

2. *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier, 1946, 498 p. On consultera sur cet ouvrage les articles que lui ont consacrés le P. L. MALEVEZ, dans *Nouvelle Revue Théologique*, janv. 1947, p. 3-31 ; et le P. J. de BLIC, dans *Mélanges de Science Religieuse*, 1947, p. 93-113.

3. Le P. Rousselot concluait sa thèse : *L'intellectualisme de saint Thomas*, en 1908 : « Entre la religion et la philosophie, entre la nature et la grâce, il y a harmonie profonde et, en un sens, continuité : gratia non tollit naturam, sed perficit. »

4. Sur le P. Joseph Maréchal, on consultera l'article : *In memoriam*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1945, p. 695-703.

5. En cette même année 1965, le P. de Lubac a édité, toujours annoté de sa main, le troisième et dernier volume de la correspondance Maurice Blondel - Auguste Valensin, où sont si souvent évoqués les rapports entre la nature et la grâce. Le P. de Montcheuil, dans son « Introduction » à *Maurice Blondel, Pages religieuses*, p. 40, résume en ces termes la pensée du philosophe d'Aix : « Par la philosophie seule, c'est-à-dire sans recours aux lumières de la révélation extérieure et en vertu d'un processus contraignant pour tout esprit, on peut arriver à l'idée d'un ordre surnaturel, et tel qu'il possède les caractéristiques d'un surnaturel chrétien ».

chrétiens, il s'empare de leurs conclusions en théologien qui se veut à l'écoute de la plus authentique tradition de l'Église pour marquer avec plus d'exactitude le point d'insertion de la grâce au cœur même de l'homme.

Toute l'Antiquité chrétienne se reconnaît dans la prière d'Augustin : « Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te<sup>6</sup> », et saint Thomas, à son accoutumée, a doté cette théologie de sa formule lapidaire : « Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem »<sup>7</sup> ; et il précise, pour éviter toute confusion entre la nature et la grâce : « Quamvis enim homo naturaliter inclinatur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam et hoc est propter eminentiam illius finis »<sup>8</sup>. Au siècle d'or de la scolastique, tous les théologiens s'accordent sur cette doctrine.

a) *La « nature pure ».*

La rupture, préparée par la scolastique décadente, s'amorce avec Denys le Chartreux qui n'hésite pas à souligner son désaccord d'avec saint Thomas<sup>9</sup>. Elle s'affirme chez Cajetan qui maintient l'expression de « désir naturel », mais en dévalorise la portée. Elle passe à Suarez et se cristallise en une thèse qui s'imposera désormais à la plupart des théologiens comme la plus pertinente réfutation du baïanisme. On enseigne dès lors communément qu'il n'existe pas, à strictement parler, de désir naturel de la vision béatifique et que Dieu aurait pu laisser l'homme au plan de la nature, sans le frustrer en ses légitimes aspirations. Le baïanisme était réfuté, mais cette nouvelle thèse de la pure nature ouvrait la voie à d'autres dangers plus redoutables qui de tout temps menacent l'homme si jaloux de son autonomie, et qui déferlent aujourd'hui sur le monde dans la philosophie et la science coupées de Dieu, le laïcisme et l'athéisme. L'homme se passe d'un surnaturel qui lui est présenté comme un vêtement de luxe ; et qui peut lui reprocher de se tailler de lui-même dans le monde une béatitude à sa mesure ?

Mais voici que des théologiens comprennent à leur tour qu'il est temps de réagir contre l'orgueilleuse prétention de l'homme à une totale autonomie. Ils hésitent cependant à s'en prendre à la thèse de la nature pure. Cette thèse a conquis dans l'Église ses lettres de créance ; il n'est pas prouvé qu'elle soit à l'origine de l'irréligion moderne ; si elle a pu servir parfois de prétexte au rejet de Dieu, sa responsabilité n'y est pas nécessairement engagée. Le P. de Lubac, en cavalier seul, part résolument

6. *Confess.*, I, 1 ; *B.A.*, 13, p. 272.

7. *Contra Gentiles*, III, 57.

8. *In librum Boethii De Trinitate expositio*, lect. II, q. 2, a. 4, ad 5 m.

9. « Multipliciter probare nititur sanctus Thomas... nullius creatae mentis naturale desiderium quiescere contentarique posse nisi divina substantia per speciem et sicuti est cognita... Id ergo suppositum quod probare debuit. » Référence à Denys le Chartreux du P. de Lubac, in *Le Mystère du Surnaturel*, p. 183.

à l'attaque. L'hypothèse, répète-t-il à longueur d'ouvrages, est dangereuse et inutile. Si on l'écarte, elle ne serait pas l'unique exemple d'une théorie communément admise durant un laps de temps plus ou moins long et finalement reléguée au musée de la théologie. Si la théologie de la grâce s'est fourvoyée, il importe au plus tôt de la remettre sur ses rails !

b) *La thèse du Père de Lubac*<sup>10</sup>.

Le P. de Lubac s'exprime sans ambages. L'homme, à la pointe de son intelligence, est naturellement orienté vers Dieu. Il a été créé à l'image de Dieu et Dieu l'a doté d'un désir que seule la vision béatifique peut combler. Aussi ne connaît-il qu'une fin, fin pleinement saturante, à laquelle Dieu de fait l'a appelé. C'est l'enseignement des Pères de l'Église, de la théologie monastique et de la théologie scolastique à son âge d'or. Les analyses du dynamisme de l'esprit, menées de nos jours par des philosophes chrétiens, convergent vers la même conclusion d'un désir de nature inamissible, que le péché même ne peut arracher au cœur de l'homme ; il relève de l'essence de l'esprit.

Admettre l'existence d'un tel désir n'implique aucune exigence du surnaturel. Les Anciens s'en expliquaient en insistant sur l'absolue transcendance de Dieu. Dieu habite une lumière inaccessible ; si l'ange et l'homme ont été créés pour jouir de cette lumière, il n'y accèdent que par grâce. Mais les modernes argumentent à partir des limites de la nature ; ils affirment qu'aucune nature ne peut être dotée du désir naturel d'une fin qui dépasse ses limites. Ils méconnaissent la spécificité de la créature spirituelle, ouverte sur l'inconnaissable. Si saint Augustin professe qu'elle est *capax Dei*, ils ramènent cette « capacité de Dieu » à la puissance obédientielle qui se retrouve en toute créature. Mais la puissance obédientielle ne répond à aucune attente de la part de la créature, alors que le désir naturel de voir Dieu implique une orientation vers un objet déterminé qui comble l'esprit dans l'axe même de ses vœux.

Le désir naturel constitue donc le lieu d'insertion du surnaturel au cœur même de l'homme. En se refusant à l'appel gracieux de Dieu, l'homme ne rejette pas un don plus ou moins arbitraire d'un Maître souverain qui condamne si l'on ne se prête pas à ses vœux ; il méprise un don d'ineffable amour qui répond au désir le plus incoercible de son cœur, et ce refus le mutile et le condamne à un éternel déchirement.

Qui ne s'étonne d'une telle condition de l'homme ? « S'il se vante, je l'abaisse, S'il s'abaisse, je le vante ; Et le contredis toujours, Jusqu'à ce qu'il comprenne Qu'il est un monstre incompréhensible »<sup>11</sup>, disait Pascal. Ce mystère de l'homme, ce *paradoxe*, pour reprendre une expres-

10. Pour mieux mettre en lumière l'aspect augustinien du problème, notre analyse commence par le second volume, *Le Mystère du Surnaturel*.

11. PASCAL, *Pensées*, n° 245, dans l'édition intégrale de Louis Lafuma, p. 167.

sion chère au P. de Lubac, a été ignoré des païens, et les théologiens de l'époque des lumières manifestaient trop de bon sens pour l'admettre. Le P. de Lubac leur accorde — et la concession est d'importance — que le désir naturel de voir Dieu n'est perceptible qu'aux yeux de la foi, et plus strictement encore que ces autres vérités d'ordre naturel, comme la spiritualité et l'immortalité de l'âme, qui servent de préambules à la foi. Sans la révélation, l'homme s'ignore en ses plus mystérieuses profondeurs ; mais accorder ce point, ce n'est pas donner son accord à la thèse de la « nature pure ».

Telles sont, schématiquement, les principales articulations d'une pensée qui ne manque ni de clarté ni de simplicité, malgré certaines subtilités où l'entraînent ses confrontations avec des thèses adverses. De tous les points de l'horizon, mille témoignages d'une prodigieuse érudition viennent la confirmer, perpétuel chatoiment de citations et de références, dans le miroitement d'un style pailleté d'or. Elle se maintient dans les limites d'une stricte orthodoxie par une très franche distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ; elle échappe aux condamnations d'*Humani generis*<sup>12</sup>. Que Dieu ne puisse créer un être spirituel sans le marquer de son image et le doter d'un désir naturel de la vision béatifique, ne revient pas à affirmer que Dieu ne peut pas créer un être spirituel sans l'ordonner en fait et l'appeler à sa propre béatitude.

Sans rien sacrifier de l'absolue gratuité de la grâce, le P. de Lubac fait l'économie de l'hypothèse de la nature pure. L'hypothèse ne s'impose pas, alors même que des théologiens professent de ne pouvoir s'en passer et, à l'heure actuelle, elle apparaît trop dangereuse pour qu'on ne s'efforce pas de l'éliminer. Elle édulcore la thèse traditionnelle du désir naturel qui se situe à la charnière de la philosophie et de la théologie ; elle brise l'élan du retour de l'homme vers le Dieu d'amour qui l'a créé et qui l'appelle à son intimité. La grâce n'est pas une superstructure dont l'homme puisse se passer.

## II. — La critique du baïanisme

Le *Mystère du Surnaturel*, tel qu'il vient d'être esquissé, s'introduit dans *Augustinisme et Théologie moderne* par une série d'études historiques. L'hypothèse de la nature pure, qui élimine le désir naturel de voir Dieu, s'est imposée comme réfutation du baïanisme et du jansénisme. Baïus et Jansénius, dont on ne doit pas trop vite suspecter les intentions, dénonçaient des présentations modernes de la grâce qui favorisaient, pensaient-ils, le laxisme et l'irréligion. Pour faire reflourir l'authentique doctrine de l'Église, ils se ressourçaient par-delà la scolastique à l'enseignement

12. Cf. le texte de l'encyclique de Pie XII : « Alii, veram 'gratuitatem' ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autem Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet ».

de saint Augustin et tentaient, à l'heure où la théologie positive essayait ses premiers pas, une première ébauche d'une synthèse augustinienne. Confiants en leur lecture, ils parvenaient, par des voies diverses mais convergentes, à déplacer le problème de la grâce. La grâce proprement dite n'existe, pour eux, qu'après le péché. Elle est surnaturelle, parce qu'elle se surajoute à une nature qui s'est librement détachée de Dieu, dit Baïus ; parce qu'elle s'identifie, précise Jansénius, à la délectation qui triomphe d'un libre arbitre meurtri par le péché. Saint Augustin n'aurait reproché aux pélagiens que de méconnaître l'existence d'une telle grâce. En affirmant que Dieu ne pouvait créer l'homme sans la justice originelle, Baïus rejetait implicitement l'hypothèse de la nature pure, telle qu'elle tendait alors à s'imposer ; Jansénius l'attaque de front en trente-huit colonnes de son *Augustinus*. Ils n'avaient pas plus à s'émouvoir qu'Augustin ne s'était préoccupé des mérites futuribles qu'imaginaient ses adversaires pour rejeter l'absolue gratuité de la grâce. Le P. de Lubac, qui n'éprouve pas de spéciale sympathie à l'égard de l'hypothèse, ne pouvait se dérober à une explication avec Baïus et Jansénius.

a) *Les visées de Baïus.*

La critique du P. de Lubac revêt à l'égard de Baïus l'allure d'un brillant réquisitoire d'accusateur public. On ne prétend pas ici assumer le rôle d'avocat de la défense, mais comment passer sous silence les visées de Baïus ? En dépit d'une certaine limpidité de style, Baïus est un auteur difficile, retors, qui s'est fabriqué une langue théologique riche en chaussetrapes. Des soixante-dix-neuf formules cochées par ses adversaires et condamnées par Pie V, certaines, au témoignage du pape, peuvent s'interpréter en un sens orthodoxe, beaucoup sont malsonnantes, toutes équivoques. Baïus, en les formulant obéissait, semble-t-il, à une double visée : proscrire tout prétendu amour de Dieu purement naturel, opposer à la justice de la foi la justice des œuvres. Il luttait sur un double front : contre les théologiens catholiques qu'il accusait de naturisme, et contre les luthériens.

L'existence, dans l'état actuel de l'humanité, la seule possibilité même d'un amour de Dieu purement naturel et d'une observance de la loi qui ne déboucherait pas en mérite de vie éternelle, choquaient en Baïus l'assidu lecteur de saint Augustin. Où il y a amour de Dieu, il y a nécessairement charité. Où la charité fait défaut, aucune observance de la loi n'est possible : impuissance flagrante chez tous ceux qui ignorent le Christ<sup>13</sup>. Destitué de la charité, l'homme ne peut que pécher comme,

13. Même en ceux qui n'ont pas eu une vraie piété à l'égard du vrai Dieu, saint Augustin reconnaissait l'existence de vertus « custodientes quamdam sui generis probitatem ». « Deus enim sic ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio Romanorum quantum valerent civiles etiam sine vera religione virtutes » (*Epist.* 138, 17). Par réaction contre l'humanisme de son temps, Baïus a durci la pensée de saint Augustin jusqu'à la dénaturer. L'expression même de « charité humaine » se rencontre

destitué de ses ailes, l'oiseau ne peut absolument pas voler. Une telle impuissance répugne évidemment aux vues de la Providence. Aussi, doit-on admettre que l'homme, en l'intégrité de sa nature, aimait Dieu naturellement d'un amour de charité. C'est le seul amour de Dieu qui puisse être dit naturel, et à la suite de la désobéissance d'Adam, il a été irrémédiablement perdu. Après le péché, l'homme ne peut aimer Dieu que par le don du Christ, qui se surajoute à une nature destituée de l'intégrité primitive. C'est faire injure au Christ, de parler en l'homme déchu d'un amour de Dieu purement naturel.

Qu'il soit naturel comme dans l'état primitif, ou surnaturel après le péché, l'amour de Dieu s'identifie pour Baïus avec l'observance de la loi. Cette observance est pour lui d'une importance capitale. De par les promesses de Dieu et du fait de son institution primitive, elle est méritoire de vie éternelle. Et elle demeure, car le Christ, par sa grâce, nous rétablit en mesure de mériter. C'est par elle, et elle seule, que se manifeste notre justification, même si le péché n'est pas encore remis<sup>14</sup>. Justifiés, nous méritons comme Adam une éternelle récompense, dont le poids ne se mesure qu'à la valeur plus ou moins intense de notre propre observance. Par des considérations subtiles, appuyées de distinctions et de négations inédites<sup>15</sup>, Baïus soulignait, à l'encontre d'une justice par la foi seule, une justice des œuvres : justice de la foi qui opère par la charité.

#### b) *La réfutation de Baïus.*

Les théologiens qui se sentaient visés par Baïus, ont vivement riposté. Ils dénonçaient à Rome les propositions qui mettaient à nu, sinon les intentions, du moins les dangers du baïanisme. Leur condamnation allait assurer la fortune de l'hypothèse de la nature pure. « Ç'a été, dit

---

dans les sermons du Docteur de la grâce. « Caritas, alia est divina, alia humana ; alia est humana licita, alia illicita. Licita est humana caritas qua diligitur uxor ; illicita, qua meretrix vel uxor aliena... Licet vobis humana caritate diligere coniuges, diligere filios... sed videte istam caritatem esse posse et impiorum ». *Serm.* 349, II, 2 ; *P.L.* 39, 1530. Saint Augustin ne condamnait pas cette charité humaine, mais il invitait ses auditeurs chrétiens à une plus parfaite charité même à l'égard de leurs proches.

14. « Homo existens in peccato mortali... potest habere veram caritatem » (*proposition 70*), s'il accomplit la loi, dit Baïus. Mais jamais saint Augustin n'avaliserait une telle proposition. Il suffit d'en appeler à l'exemple de Corneille dans les *Actes des Apôtres*, si souvent invoqué par lui. C'est au moment où leurs aumônes ont été agréées par Dieu que Corneille et les siens ont été purifiés de leurs péchés : « quos iam mundaverat Deus quia eleemosynas eorum inde acceptaverat » (*De praedestinat. sanctorum*, VII, 12. « Cornelius... ita mundatus est ut ante visibilem baptismum acciperet donum Spiritus Sancti » (*Qu. in Hept.*, IV, 33). La remise des péchés correspond toujours pour saint Augustin avec le don de l'Esprit de charité : « gratia donante peccata et infundente Spiritum caritatis » (*Ad Simplic.*, I, VII).

15. On laisse de côté tout un ensemble d'opinions marginales plus ou moins aberrantes, appelées par Baïus en confirmation des deux principales visées de son enseignement.

le P. Jansen, un des meilleurs fruits de la controverse baïaniste d'établir une fois pour toutes la possibilité de ce qu'on appelle l'état de nature pure »<sup>16</sup>. Le P. de Lubac dénonce le baïanisme d'une manière moins massive et combien plus pénétrante. Entre la nature et la grâce, il ne disjoint pas les domaines ; il maintient entre elles, par le désir naturel de la vision béatifique, un lien de continuité. Mais il se sépare de Baïus avec autant d'intransigeance en proclamant que le désir naturel n'entraîne absolument aucune exigence du surnaturel.

Baïus parle de dette, d'exigence ; et il se réfère à des autorités universellement respectées. « Si ce secours (*l'adiutorium sine quo non*) avait manqué à l'ange ou à l'homme, dit saint Augustin, lorsqu'ils furent créés à l'origine, comme leur nature n'avait pas été créée capable, sans un secours divin, de persévérer, même si elle le voulait, ils ne seraient pas tombés, de toute façon, par leur faute, car ils auraient manqué du secours sans lequel ils ne pouvaient persévérer. A présent, ceux qui sont privés de ce secours, en sont privés par la peine du péché ; ceux à qui il est donné, le reçoivent comme une *grâce* et non comme un *dû* »<sup>17</sup>. Saint Thomas, de son côté, écrit : « *Rectitudo primi status exigebat ut homo aliquantulum omnes virtutes haberet* »<sup>18</sup> ; la charité était donc exigée et, avec elle, la présence du Saint-Esprit. Mais Baïus renchérisait en prétendant, de son propre fonds et en dépit de claires affirmations de saint Augustin et de saint Thomas, que Dieu en honorant cette exigence n'élevait pas l'homme au-dessus de sa nature. « Baïus a perdu dans sa spéculation l'intelligence du mystère de la grâce », note de Lubac<sup>19</sup>.

C'est précisément à propos de la charité, observance de la loi, que l'erreur de Baïus se manifeste comme en sa source. Le P. de Lubac n'y fait qu'une rapide allusion : « Là où saint Augustin dit, à la suite de saint Paul, que la charité est la plénitude de la loi, Baïus traduit que l'observance de la loi, voilà la vraie charité »<sup>20</sup>. Il faut y insister, nous touchons au point névralgique du système. Qu'elle vienne directement de Dieu, comme pour Adam, ou par la médiation du Christ, la charité nous laisse, en notre observance de la loi — loi de nature, souligne Baïus — à nos mœurs humaines. Si elle nous constitue fils de Dieu, la dignité de fils de Dieu, même de Fils unique de Dieu<sup>21</sup>, ne valorise en rien l'observance de la loi qui demeure sans péréquation plus ou moins affirmée avec la récompense qui nous est promise. L'équivoque, sinon la confusion entre nature et surnature, est ici flagrante. Baïus, qui s'est frayé une voie inédite entre le pélagianisme et l'orthodoxie, confesse sans doute que le Christ nous

16. F.-X. JANSEN, *Baïus et le Baïanisme*, p. 28.

17. *De correptione et gratia*, XI, 32.

18. *Quaest. disp. de Virtutibus in communi*, a. 8, ad 6<sup>m</sup>.

19. *Augustinisme et Théologie moderne*, p. 29.

20. *Ibid.*, p. 16.

21. « *Opera iustitiae et temperantiae quae Christus fecit, ex dignitate personae operantis non traxerunt maiorem valorem* » (*prop.* 14). Baïus nous encourage à agir, mais n'est-ce pas en dévalorisant les mérites du Christ ?

est absolument nécessaire en notre état de déchéance ; mais notre modèle de vie demeure Adam en l'intégrité de sa nature. C'est sur la conduite qu'Adam aurait dû tenir que nous devons aligner la nôtre. Le rôle du Christ n'est plus respecté, s'il nous faut simplement viser à la plénitude de notre condition humaine. Mais, disait saint Augustin, « ad hoc nos vocat Deus, *ne simus homines*. Sed tunc in melius non erimus homines, si prius nos homines esse agnoscamus, id est ut ad illam celsitudinem ab humilitate surgamus : ne cum putamus nos aliquid esse, cum nihil sumus, non solum non accipiamus quod non sumus, sed et amittamus quod sumus »<sup>22</sup>. Le contraste ne peut pas être plus net entre Baïus et saint Augustin.

Le baïanisme, répète le P. de Lubac, met la grâce au service de la nature, et la tentation demeure, plus lancinante peut-être de nos jours, d'en appeler à Dieu uniquement en vue d'une promotion de l'homme ou d'une plus parfaite réalisation du « cosmos ». À l'heure du triomphe des théories évolutionnistes, on ne regarde plus vers un passé idyllique, vers l'Adam du paradis terrestre ; et si l'on se réfère au Christ, à sa grâce, à son évangile, à son Église, c'est beaucoup plus pour réaliser le paradis de l'homme à venir que la sainte Cité de Dieu. Baïus tendait à confondre nature et grâce, mais il se gardait d'oublier que seul le ciel est la récompense promise.

### III. — La critique du jansénisme

Que la thèse du désir naturel de voir Dieu n'implique aucune exigence du surnaturel, la critique du baïanisme le manifeste sans équivoque ; qu'elle transcende les deux états historiques de l'humanité, puisqu'elle envisage l'esprit en son essence inamissible, la critique du baïanisme le donne déjà à entendre, la critique du jansénisme en achève la preuve. Car Baïus maintient une certaine continuité dans le contraste qu'il établit entre l'état d'intégrité et l'état de déchéance : l'observance de la loi par grâce rejoint, selon ses dires, l'observance telle qu'Adam était naturelle-

22. *In Ioh.*, I, 4 ; *P.L.*, 35, 1381. Sur notre déification par la grâce, cf. V. CAPANAGA, *La deificación en la soteriología agustiniana*, in *Augustinus Magister*, II, p. 745-754, où l'on trouvera de très nombreuses références. Baïus ne s'intéresse qu'au dynamisme de la grâce ; saint Augustin insistait d'abord sur son réalisme de faveur divine qui nous déifie, nous illumine et nous soutient au plus secret de notre être dans notre cheminement vers le salut : « gratia qua iustificatur impius » (*Lettre* 145, 3) ; « qua christiani sumus, qua liberi sumus » (*Lettre* 175, 2) ; « qua salvamur et iustificamur » (*Lettre* 177, 8) ; « et in omni opere bono sive agendo sive proficiendo iuvat » (*Lettre* 174, 3) ; « per gratiam Christi, hoc est, per inhabitantem Spiritum eius in nobis » (*De pec. meritis et rem.*, I, VII). « Quando Deo donante ex vera vivitur fide, ipse Deus adest et menti illuminandae et concupiscentiae superandae et molestiae preferendae » (*C. Iulianum Pel.*, V, III, 4). Une grâce qui n'est que dynamique risque de ne plus apparaître comme strictement surnaturelle : c'est sur cette équivoque que Baïus a construit son système.



ment en état de l'accomplir<sup>23</sup>. Jansénius pousse le contraste jusqu'à la rupture : notre observance de la loi ne rejoint plus du tout celle d'Adam. Elle n'est plus observance de libre arbitre, mais de serf-arbitre ; serf, il demeure sous la délectation victorieuse de la grâce du Christ, encore qu'il ne soit pas dépourvu de tout exercice<sup>24</sup>, comme, en dehors de la grâce, il est serf de la décevante délectation de la cupidité.

a) *La doctrine janséniste.*

Jansénius prétend expliquer notre situation actuelle. Des théologiens ont cru pouvoir redorer notre blason ; ils favorisent un esprit d'indépendance à l'égard du Christ qui tourne au triomphe du péché. La réforme de l'Église passe par la réforme de la théologie de la grâce. Hanté par les controverses sur les grâces efficaces et suffisantes, Jansénius tranche le débat en délimitant les zones historiques où ces deux grâces se déroulent. Elles relèvent de deux économies de salut totalement différentes. L'une, la grâce suffisante, qui comporte un tel pouvoir que toute autre grâce efficace subséquente en devient inconcevable, est l'*adiutorium sine quo non* du *De correptione et gratia* ; l'autre, la grâce efficace qui, sans aucun préalable de grâce suffisante, donne de vouloir et d'agir, est l'*adiutorium quo*<sup>25</sup>, la grâce de maintenant, la « grâce de Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ ».

Baïus proscrivait des temps actuels tout amour de Dieu purement naturel, mais pour discerner un amour naturel de Dieu aux origines du monde ; Jansénius proscrie des temps actuels la grâce suffisante, telle que l'entendaient les théologiens du temps ; mais à son tour, il lui assigne un rôle exclusif de toute autre grâce, aux origines de l'humanité. Qu'on cesse donc de parler maintenant de grâce suffisante ! Dans l'état d'infirmité qui nous caractérise, toute grâce suffisante apparaît si manifestement insuffisante que si Dieu accorde quelque secours qui lui ressemble, ce n'est plus par faveur et au nom des mérites de Jésus-Christ. S'il donne de voir, sans donner de vouloir et d'agir, l'action mauvaise qui infailliblement suit une pareille impulsion, n'en est rendue que plus

23. Baïus exagère la portée de notre mérite actuel, comme on le notera plus loin.

24. Jansénius se sépare de Luther en maintenant un certain exercice, tout spontané, du libre arbitre sous la grâce ; il n'a rien compris à la doctrine augustinienne de la grâce libératrice. « Ecce quod iam dixi, iterum dico, et vobis video saepe dicendum : Nemo nisi per gratiam Christi ab bonum quod vult agendum et ad malum quod odit non agendum potest habere liberum voluntatis arbitrium ; non ut voluntas eius ad bonum sicut ad malum captiva rapiatur ; sed ut a captivitate liberata, ad liberatorem suum liberali suavitate amoris, non servili amaritudine timoris, attrahatur » (*Opus imperf.*, III, 112 ; *P.L.*, 45, 1296). L'homme n'est pas « esclave » de la justice comme il est esclave de la « cupiditas » : être asservi à Dieu, c'est recouvrer la liberté de son libre arbitre, c'est remettre le libre arbitre dans l'axe de sa finalité.

25. Voir *De correptione et gratia*, XII, 34-36 ; *B.A.*, 24, p. 344-353.

peccamineuse. Dieu se joue des méchants. Mais il ne se jouait pas d'Adam, il ne le devait pas : il ne pouvait lui refuser l'*adiutorium sine quo non* qui le mettait en mesure, par un libre arbitre de plein exercice, de vouloir et d'agir à son plein gré, et Adam restait en droit de revendiquer tout le mérite de ses œuvres. Mais un don qui actuellement ne touche pas le cœur, pas plus que l'ancienne loi, loi de condamnation, ne peut s'appeler grâce ; et même l'*adiutorium sine quo non* d'Adam ne réalise pas pleinement la notion de grâce ; on ne peut le dire absolument gratuit, alors que la grâce du Christ qui vient au secours d'une nature déficiente est si manifestement gratuite qu'elle n'est pas donnée à tous. Et qu'ainsi soit expressément niée la volonté salvifique universelle de Dieu, et que soit refusé à notre actuel arbitre le pouvoir de décision, n'arrêtent pas l'intrépidité d'une doctrine qui se veut destructive de toute racine d'orgueil en l'homme déchu de sa noblesse d'origine.

b) *Une première réfutation.*

Cet ostracisme à l'égard de la grâce suffisante et cette violence faite à notre libre arbitre ont provoqué les justes condamnations de l'Église, au grand scandale des jansénistes qui se targuaient d'être les champions de l'augustinisme. De nos jours encore, se copiant les uns les autres, des historiens de la théologie sont tout disposés à le leur accorder. Le P. de Lubac, dans son combat en faveur de la thèse du désir naturel de voir Dieu, retire saint Augustin des compromissions jansénistes. Jansénius a doublement trahi le Docteur de la grâce, et dans sa conception de la grâce d'Adam, et dans sa conception de la grâce du Christ. L'Adam de Jansénius est en mesure d'assurer lui-même son salut par l'exercice d'un libre arbitre de plein jeu, alors qu'Augustin ne cesse de répéter, même à propos des anges, que nul, de bon qu'il est par grâce, ne peut de lui-même se rendre meilleur<sup>26</sup>. Quant à notre libre arbitre, il n'a pas perdu son pouvoir de décision, non seulement s'il pèche, mais aussi s'il croit. Nul adulte ne croit, affirme saint Augustin, s'il ne le veut, et il a pleinement conscience de le vouloir, encore qu'il reconnaisse, à la lumière de la Révélation, que la foi est un don de Dieu qui prévient sa volonté<sup>27</sup>.

26. « In altis angeli sunt, Sedes, Dominationes, Potestates ; tibi debent quod sunt, tibi debent quod vivunt, tibi debent quod iuste vivunt, tibi debent quod beate vivunt... Ne putes hominem solum pertinere ad gratiam Dei. Quid erat angelus antequam fieret ? Quid est angelus si deserat qui creavit » ? *In ps.*, 70, 5 ; *P.L.*, 36, 895.

27. Il est inutile d'insister sur l'interprétation janséniste des deux adverbes « indeclinabiliter et insuperabiliter » conjoints à l'action de la grâce. La grâce du Christ n'est pas essentiellement irrésistible, mais elle donne au libre arbitre de triompher de toute adversité. Sur la toute-puissance de cette grâce qui n'élimine pas plus ou moins le libre arbitre, cf. cette confiance d'un Père jésuite, le P. André Marc, à l'heure de son option : « Je cédaï à un commandement intérieur, devenu irrésistible et Dieu me poussait dans la Compagnie de Jésus, l'épée dans les reins. Pourtant, bien qu'il déterminât ma détermination, je la savais et me savais libre ; car je comprenais que, malgré mes répugnances, elle répondait à ma vraie nature

La grâce aide le libre arbitre dans la mesure même où il doit être aidé pour tendre vers Dieu ; elle ne le viole pas. Si le libre arbitre est décroché de Dieu, elle le raccroche à Dieu et le soutient dans sa quête du seul bien qui constitue sa béatitude. Si la bonne œuvre est grâce pour nous, elle eût été mérite pour Adam ; mais pour nous, grâce qui n'est pas sans un réel mérite sous-tendu par le mérite du Christ ; pour Adam, mérite qui n'eût pas été sans grâce : « *quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset* »<sup>28</sup>.

c) *L'interprétation du « De correptione et gratia ».*

Tout le jansénisme se suspend à la distinction des deux *adiutoria* du *De correptione et gratia*. On ne le réfutera jusque dans ses racines qu'en proposant de cette distinction une exégèse plus parfaitement accordée à l'ensemble de la doctrine augustinienne. Le P. de Lubac ne se dérobe pas à ce devoir. Il a parcouru de son étonnante érudition toute la littérature du sujet et Dieu sait si elle est abondante. Il s'exprime en parfaite connaissance de cause. Saint Augustin, nous dit-il, oppose à Adam qui de fait n'a pas persévéré, le juste qui persévère. La grâce d'Adam, grâce de l'état d'intégrité, conférait le pouvoir de persévérer, mais ce pouvoir n'était pas suffisant au sens où l'entend Jansénius, la persévérance étant, pour saint Augustin, toujours donnée de Dieu. L'*adiutorium sine quo non* n'était conféré à Adam qu'en vue d'être couronné, au moment de la persévérance, par quelque autre grâce du genre de l'*adiutorium quo*. Compris comme portant en ses flancs quelque *adiutorium quo*, la grâce d'Adam, ainsi que saint Augustin le précise, était bel et bien « grâce de persévérance » et, actuellement, la grâce n'a pas à nous mener plus loin, comme si Adam, mis sur le chemin de la persévérance, pouvait être laissé à lui-même pour parvenir au but ; mais elle vient nous chercher plus bas en cet état d'infirmité où nous constitue le péché originel. Cet *adiutorium quo*, que saint Augustin réserve au juste qui persévère, brille déjà de toutes les prérogatives de la béatitude ; il triomphe en lui, non d'un libre arbitre défaillant, mais de toutes les épreuves de la vie d'ici-bas. C'est ainsi, que dans son exégèse du *De correptione et gratia*, le P. de Lubac a plus spécialement cherché à prouver que, pour saint Augustin, les deux *adiutoria* ne s'excluent pas.

d) *La grâce d'Adam.*

Le P. de Lubac a clarifié les données du problème, mais en demeurant trop prisonnier des schèmes modernes de « grâce efficace » et « grâce suffisante », étrangers à la pensée de saint Augustin. La distinction

---

et que la grâce, en sa puissance, était libératrice de ma liberté trop faible. En accomplissant la volonté de Dieu, j'accomplissais la mienne, très certainement ». *Archives de Philos.*, Avril-Juin 1965, p. 183 ; *L'itinéraire intérieur du P. André Marc*.

28. *Enchiridion*, xxviii, 106 ; *B.A.*, 9, p. 296. Sur le plein exercice d'un libre arbitre libéré et soutenu par la grâce du Christ, cf. dans la *Rev. ét. augustin.*, 10, 1964, l'article « *Praeparatur voluntas a Domino* », p. 1-20.

moderne vise à la conciliation de la grâce et du libre arbitre ; le problème de cette conciliation ne se posait pas à saint Augustin avec la même acuité que pour nous ; il se défendait simplement d'opposer les dons de nature aux dons de la grâce. Sa distinction vise uniquement à établir l'absolue gratuité et nécessité de la grâce aux deux étapes de l'histoire du salut. Dans l'état d'intégrité, l'*adiutorium sine quo non* à lui seul suffit. Adam, pour persévérer, contrairement à l'opinion du P. de Lubac, n'avait nul besoin de quelque *auxilium quo*. Il n'avait pas à le demander, il n'avait qu'à demeurer sous l'influx de la grâce qu'il avait reçue. Sans doute était-il tenu à l'adoration, à la reconnaissance, à l'humilité qui conviennent à toute créature ; mais non point à prier, comme nous, en mendiant de Dieu. Le Pater que le Christ nous a enseigné n'était pas de mise sur ses lèvres<sup>29</sup> ; il jouissait d'une première béatitude, en laquelle absolument rien ne lui manquait pour réaliser son salut<sup>30</sup>.

Jansénius a égaré les exégètes en identifiant l'*adiutorium sine quo non* à la grâce suffisante des Modernes. Ceux qui récusent l'identification tranchante de Jansénius, maintiennent l'idée d'un au-delà d'une telle grâce, d'une efficace que Jansénius attribuait à la seule initiative du libre arbitre, mais qui évidemment ne peut relever que de la grâce, et l'on affirme que les saints anges pour persévérer ont eu besoin d'une grâce particulière que les anges pécheurs n'ont pas reçue. L'*adiutorium sine quo non* devient, à strictement l'entendre, la grâce, disait déjà Lessius, « quae sola primis parentibus et angelis malis donata fuit »<sup>31</sup>. Pour rendre compte de tous les textes de saint Augustin, il faut résolument renverser la situation et affirmer que l'*adiutorium sine quo non* est une grâce de persévérance parfaite en son genre et qu'Adam et les démons, par leur prévarication, l'ont rendue « suffisante » au sens moderne de l'expression. Anges et démons ont reçu, au moment de leur création, la même grâce ; mais alors que les démons se soustrayaient à cette grâce, les bons anges ont été par elle, selon le mot du *De Civ. Dei*, *amplius adiuti*<sup>32</sup> ; par elle,

29. Du moins, le Pater tel que saint Augustin l'interprète à la suite de saint Cyprien, même en ses trois premières demandes et non pas seulement en ses trois dernières : « Pardonnez-nous... » Cf. *De dono perseverantiae*, II, 4 et sq. ; *B.A.*, p. 606-619.

30. Qu'est-ce qu'Adam, comblé de bienfaits, aurait pu encore quémander à Dieu ? « Fecisti hominem ; dedisti ei liberum arbitrium, in paradiso collocasti, praeceptum imposuisti ; mortem, si praeceptum violaret, iustissimam denuntiasti ; nihil non fecisti, nemo est qui a te amplius exigit » (*In ps.* 70, 15 ; *P.L.*, 35, 885).

31. « Hic Massilienses contra S. Augustini doctrinam obmurmurant quod duas gratias praevenientes distinxerunt, alteram specialem in his qui perseverant qua fiunt perseverantes, alteram cum qua possunt perseverare, sed non perseverant, quae sola primis parentibus et angelis malis donata fuit » (LESSIUS, *De gratia congrua*, 45). L'exégèse du P. de Lubac semble bien rejoindre celle de Lessius.

32. *De civ. Dei*, XII, ix, 2 ; *B.A.*, 35, p. 178. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin entend montrer que les anges doivent à Dieu leur persévérance ; au ch. XI, 32 du *De corrept. et gratia*, que tous les anges, bons ou mauvais, ont reçu une même grâce ; mais « cadentibus illis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi (angeli) ». Il précisait dans l'*Opus imperf.*, V, 68 ; *P.L.*, 45, 144 : « aliis cadentibus,

et non pas par une autre<sup>33</sup> ; car si cette autre grâce avait été refusée à Adam, Adam ne porterait pas la responsabilité de son péché ; et à quel titre Dieu lui aurait-il refusé cette grâce, puisque avant sa défaillance, il n'était pas pécheur<sup>34</sup> ?

Ainsi l'*adiutorium sine quo non* ne concerne pas seulement Adam qui de fait a péché ; mais à propos d'Adam qui de fait a péché (puisque c'est le cas d'Adam qu'on lui objectait), saint Augustin traite de la grâce telle qu'elle a été donnée par Dieu, à l'origine, aux anges et à nos premiers parents. Elle les établissait en une première béatitude, évidemment inférieure à la plénitude de bonheur qui leur était réservée, mais elle n'était pas sans prix : « Disons-nous que ces premiers biens ont été nuls ou de peu de valeur, parce que les derniers sont supérieurs et plus précieux ? »<sup>35</sup> Anges et hommes étaient mis en mesure de mériter, d'un mérite personnel ; tous n'ont pas répondu au dessein de Dieu et tandis que les mauvais anges étaient condamnés sans rémission, Dieu a eu pitié de l'homme et a instauré pour lui dans son Christ une toute nouvelle économie de grâce.

e) *L'adiutorium quo.*

A Adam qui a péché, saint Augustin n'oppose pas immédiatement le juste qui persévère, mais le Christ nouvel Adam. Les affirmations de saint Augustin sont si nombreuses et d'une telle évidence qu'on s'étonne qu'ici encore la perspicacité du P. de Lubac soit surprise en défaut. Pour assurer leur salut, les saints des temps présents ont besoin d'une grâce plus puissante, nous est-il dit, que la grâce adamique et, abrupte-

---

etiam ipsi cadere potuerant ». La chute des mauvais anges est à mettre au seul compte de leur libre arbitre ; la persévérance des bons anges relève de la grâce d'abord, et de leur libre arbitre qui s'est maintenu en grâce.

33. Les bons anges ont été aidés davantage à partir de l'*adiutorium sine quo non* et non pas par quelque grâce qui relèverait d'un *adiutorium quo*. La solution augustinienne ne contredit pas et n'élimine pas la distinction scolastique entre grâce suffisante et grâce efficace qui pousse plus loin, mais d'une manière abstraite, l'analyse du mystère de la grâce. Saint Augustin envisage la grâce d'une manière concrète, globale, nous l'avons dit : à la fois don incréé de l'inhabitation de la sainte Trinité, et grâce créée, sanctifiante et actuelle. L'École l'envisage d'une manière abstraite, et comme grâce actuelle, suffisante ou efficace, en vue d'un acte déterminé. Jansénius, dans son exégèse du *De corrept. et gratia* a confondu les deux points de vue, et les historiens de la théologie ont allégrement emboîté le pas.

34. Dans le *De corrept. et gratia*, saint Augustin entend prouver que c'est uniquement par sa faute qu'Adam n'a pas persévéré. Il s'est librement détaché de la grâce dont il jouissait et qui, grâce de persévérance, était en mesure de le conduire jusqu'à la persévérance, s'il s'était maintenu sous son influence comme cette grâce lui en conférait le pouvoir.

35. *De corrept. et gratia*, XII, 33 ; *B.A.*, 24, p. 344. Dans l'*Enchirid.* où se rencontre une première ébauche *ex professo* de la distinction entre les deux secours, Augustin notait que, d'une certaine manière, leur succession s'imposait : « Ordo praetermitendus non fuit » (*Ench.*, XXVIII, 105 ; *B.A.*, 9, p. 206).

ment, on conclut : « Et quelle grâce plus puissante que celle-ci : Le Fils unique de Dieu... »<sup>36</sup>

L'*adiutorium quo* s'identifie au Christ ! C'est dans le Christ qu'on doit aller tout de suite chercher ce secours, nous est-il dit, d'une chair semblable à notre chair de péché : *auxilium de similitudine peccati*, dont Adam en son intégrité n'avait nul besoin<sup>37</sup>. Dans le Christ, notre grâce se présente avec toute la plénitude de sa perfection. La première grâce, la grâce d'origine, est à jamais éteinte ; c'est cette grâce du Christ qui, de ses feux, éclaire les temps que nous vivons. Grâce de Fils de Dieu qui, évidemment, prévient toute initiative de l'homme, d'absolue « supergratuité », qui illumine tout homme venant en ce monde, qui brille déjà de tous les reflets de la béatitude à venir. Au *posse non peccare* s'oppose déjà le *non posse peccare*, comme au *posse non mori* se substituera le *non posse mori*<sup>38</sup>. Seul Médiateur entre Dieu et les hommes, pour tous les hommes seule voie de leur retour vers Dieu, le Christ nous offre une richesse de salut autrement plus précieuse et plus sûre que l'état d'intégrité ; il est tout pour nous : *Deus meus et omnia*. C'est précisément à l'occasion des controverses pélagiennes que saint Augustin a pris la mesure de notre dette de reconnaissance à l'égard du Christ, qui s'est offert sur la croix pour nous mériter de participer à sa grâce de Fils de Dieu : « Agamus gratias, non solum christianos factos esse, sed Christum »<sup>39</sup>.

On se leurrerait donc à ne pas contempler l'*adiutorium quo* d'abord dans le Christ. Du Christ, saint Augustin passe aux martyrs qui seuls de son temps bénéficiaient des honneurs liturgiques, et aux justes qui persévèrent. En eux, l'*adiutorium quo* retient sa plénitude de grâce de salut. Le P. de Lubac note judicieusement qu'Augustin « refuse de considérer une réalité passagère autrement que dans son état définitif »<sup>40</sup>. La fin non seulement d'intention, qui s'identifie à l'essence selon saint Thomas, mais la fin d'exécution entre, pour saint Augustin, dans l'intelligence que nous devons nous faire de toute réalité. On pourrait à travers

---

36. *De corrept. et gratia*, XI, 30 ; *B.A.*, 24, p. 334. De même : « Post casum hominis non nisi ad gratiam suam Deus voluit pertinere, ut homo accedat ad eum ; neque nisi ad gratiam suam voluit pertinere, ut homo non recedat ab eo. Hanc gratiam posuit in illo, in quo sortem consecuti sumus... » (en Jésus, « Adam novissimus ») *De dono perseverantiae*, XII, 13-14 ; *B.A.*, 24, p. 626-628. Le contraste des deux grâces correspond au contraste si souvent évoqué par Augustin, des « deux Adam ».

37. « Nondum positus in carne peccati, ullum necessarium habebat *auxilium de similitudine peccati* » (*Opus imperf.*, II, 17). De même, dans l'*Enchiridion*, xxviii, 108 : « Cum factus est Adam, homo scilicet rectus, mediatore non opus erat » (*B.A.*, 9, p. 300).

38. *De corrept. et gratia*, XII, 33 ; *B.A.*, 24, p. 344.

39. *In Ioh. Ev.*, tr. XXI, 8 ; *P.L.*, 35, 565.

40. *Augustinisme et Théologie moderne*, p. 81.

ses œuvres en multiplier les exemples<sup>41</sup>. Il en était ainsi de l'*adiutorium sine quo non* qui, dans les anges fidèles, déploie sa perfection de grâce de persévérance. Il en est ainsi de l'*adiutorium quo* qui ne rencontre sa parfaite idée que chez les prédestinés : « Haec de his loquor qui praedestinati sunt in regnum Dei »<sup>42</sup>. Mais saint Augustin n'ignore pas que d'autres ont pu pour un temps jouir de cet *adiutorium quo* et le perdre ; que d'autres encore n'en ont pas été touchés, bien qu'il leur fût offert à eux comme à tous, par Dieu qui veut le salut de tous les hommes, et par son Fils, le Christ « qui pro omnibus est factus infirmus et pro omnibus ex ipsa infirmitate crucifixus »<sup>43</sup>.

f) *Le don de la persévérance.*

Dans l'actuelle économie de salut, la persévérance des prédestinés n'est plus seulement grâce, elle est don<sup>44</sup>, et l'*adiutorium quo* en sa plénitude de nouveau secours de persévérance se définit par ce don ; le P. de Lubac relativise trop le contraste entre les deux secours de persévérance. De toute éternité, Dieu a prévu et préparé ce don de la persévérance pour ses élus, mais le don n'est conféré, dans l'ordre d'exécution qu'en fin de vie humaine, et pour nous qui n'entrons pas dans les secrets de Dieu, même si d'intention divine ce don nous est déjà donné, nous devons le demander sans jamais nous lasser, comme nous le rappellent et la doctrine et la pratique de l'Église ; et qui le demande a bien conscience de ne pas encore jouir de ce don. Si nous parlons d'infailibilité de la grâce accordée aux prédestinés — et non point d'irrésistibilité comme Jansénius qui durcit la portée des textes de saint Augustin et les dénature — ce n'est qu'après effet, et nul de ceux qui déjà ont rencontré le Christ ne peut, dans la conscience de son infirmité, se prendre également déjà pour un prédestiné<sup>45</sup>. Aussi demandons-nous, en disciples du Christ, le don de la persévérance qu'Adam doté de sa grâce n'avait pas à deman-

41. A propos de l'ecclésiologie de saint Augustin, le P. Congar émet la même remarque : « Pour Augustin, la finalité ou la valeur d'un être... sont considérés comme appartenant à son ontologie, dont elles sont le degré suprême de vérité et d'authenticité. C'est même cette inclusion de la finalité dans l'ordre des formes qui est l'âme de l'augustinisme » (*Traité anti-donatistes*, I ; *B.A.*, 28, p. 111).

42. *De corrept. et gratia*, XIII, 39 ; *B.A.*, 24, p. 358.

43. *Ibid.*, XVI, 49, p. 380.

44. La raison en est, pour saint Augustin, que la grâce du Christ nous ordonne directement au salut sans nous restituer en l'état d'intégrité primitive. Dieu, pour nous délivrer de toute pensée d'orgueil, pour mieux nous mettre à l'abri de tout péché, fait désormais l'économie de cet état intermédiaire ; mais dans l'état d'humilité où nous sommes maintenus, si la persévérance n'est plus en notre pouvoir comme elle l'était pour Adam, elle est pour nous dans le Christ un don que nous avons sans cesse à demander, en toute confiance dans les mérites de notre Médiateur.

45. A moins de révélation spéciale : « Nisi aliqua revelatione ab illo fiat qui de hac re iusto latente iudicio non omnes instruit, sed neminem fallit ». *De Civ. Dei*, XI, 12 ; *B.A.*, 35, p. 72. Augustin s'exprime de même à l'égard des « vasa irae » : « Sic eos, ex eadem massa primae praevaricationis merito damnata, fecit vasa irae, si usque in finem in hac malignitate perdurant. » *Contra adv. Legis et Proph.*, I, VI, 9 ; *P.L.* 42, 608.

der, comme nous demandons pour tous nos frères en humanité la grâce de la foi ; car nous ne devons désespérer du salut de personne. Quant au discernement entre élus et réprouvés, il relève de Dieu seul qui sonde les reins et les cœurs.

C'est par la perte de l'intégrité originelle que saint Augustin explique que la persévérance est, pour nous, non pas simplement grâce, mais don. Jusqu'en fin de vie, nous sommes maintenus en notre état de déchéance, mais notre grâce nous donne dans le Christ incomparablement mieux que la première béatitude perdue. L'enfant qui meurt dans la grâce de son baptême hérite du Christ le salut comme pur don<sup>46</sup>. L'adulte hérite également le salut, mais en sa foi qui prie et qui agit par la charité. Adam aurait mérité son salut sans le devoir à un autre qu'à Dieu, nous méritons notre salut en le devant au Christ, Fils de Dieu, mais homme lui aussi ; le mérite du Christ demeure au cœur de notre propre mérite ; car, disait saint Paul, « si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi »<sup>47</sup>. Baïus exagérerait notre mérite en l'équivalant au mérite d'Adam qui se passait de la médiation du Christ ; Jansénius le rabaisse en privant notre arbitre, libéré par le Christ, de tout pouvoir de décision. Mais qu'il s'agisse des anges fidèles, qu'il s'agisse des hommes prédestinés, le salut vient toujours de Dieu : chacun des deux secours de persévérance, d'une manière diverse mais convergente, en fait foi.

g) *Un augustinisme de contrefaçon.*

Que Baïus et Jansénius se soient mépris sur la pensée de saint Augustin, la preuve nous en est magistralement administrée par le P. de Lubac. Sans doute ont-ils tous deux parfaitement perçu l'importance que saint Augustin attache à la distinction entre les deux secours de salut. Si saint Augustin ne l'expose « ex professo » qu'en fin de carrière, elle se retrouve plus ou moins latente dès le début et tout au cours de la controverse pélagienne<sup>48</sup>. On peut, et il semble bien que l'on doive également admettre — et on fausse compagnie sur ce point au P. de Lubac — qu'il s'agit pour saint Augustin de deux grâces qui relèvent de deux étapes de l'histoire du salut, et si parfaitement distinctes qu'elles s'excluent mutuellement. Mais si l'opposition est nette, il s'agit d'opposition entre réalités analogiques, selon le langage de l'École, et non équivoques, selon l'interprétation de nos deux auteurs. La grâce adamique réalise, à sa manière et pleinement, l'idée de grâce en ses deux propriétés essentielles de gratuité et de nécessité. Baïus lui refusait d'être gratuite ; Jansénius, d'être nécessaire jusqu'à la pleine réalisation du salut. Tous deux, mais surtout

46. Enfants baptisés : « qui certe si hac parvula aetate de corpore exierint, vitam aeternam regnumque caelorum accipiant, eius muneris merito quod hic, cum utique profuit, nescierunt ». *Epist.* 186, VI, 11 ; *P.L.*, 33, 820.

47. Aux *Galates*, XI, 20.

48. Elle apparaît en filigrane dès le premier ouvrage antipélagien le *De peccatorum meritis et remissione*, XVI, 21 et XXXVII, 68.



Jansénius, interprétaient saint Augustin à travers la grille des grâces suffisante et efficace. L'expression de « grâce suffisante » ne se rencontre pas sous la plume de saint Augustin. Habitué à ressourcer toute vérité dans les Idées divines, saint Augustin considère les deux grâces comme descendant de Dieu en la perfection de leur nature ; ce sont les créatures spirituelles qui réduisent ces grâces à n'être que suffisantes ; mais ce ne sont pas elles qui, par leur libre arbitre, les rendent efficaces<sup>49</sup>. Mais si nous remontons de l'homme à Dieu, c'est la grâce suffisante des théologiens que nous rencontrons en premier lieu, et le problème se pose de passer de cette grâce suffisante à l'efficace, en maintenant que tout dans l'ordre du salut relève de Dieu. — Pour établir que tout est de Dieu, saint Augustin ne parle pas de grâce suffisante et efficace, l'une et l'autre évidemment présentes aux deux étapes de l'histoire en dépit des dénégations de nos deux auteurs, mais il parle de grâce « efficace » et de grâce « très efficace », l'une accordée à un état de nature intègre, l'autre à un état de nature blessée par le péché, et toutes deux susceptibles de ne point sortir leur effet, sans que d'aucune manière il nous soit permis de faire assumer par Dieu cet échec, sans que d'aucune manière encore il nous soit permis d'affirmer que la volonté de Dieu se heurte à un échec<sup>50</sup> !

Les précisions qu'on a cru pouvoir apporter sur la distinction des deux *adiutoria* ne vont qu'à renforcer les conclusions du P. de Lubac. La surnaturel ne se définit pas pour saint Augustin par rapport à la nature déchue, mais par rapport à la créature spirituelle, qu'elle soit considérée avant ou après le péché ; et saint Augustin le montre sans se référer à

---

49. « Jamais je ne rends la grâce efficace, mais je puis la rendre inefficace », dit le Père Philippe de la Trinité (in *Études carmélitaines. Structures et liberté*, Bruges 1958 : *Notre liberté devant Dieu*, p. 68). La grâce, dit-il plus loin (p. 68, n. 3), « tire son efficacité de la seule toute-puissance divine et non du consentement de notre liberté, lequel est tout entier le fruit de la grâce, en toute hypothèse ». Lessius n'évitait pas tout paralogisme, quand il écrivait dans un mémoire, à propos du décret du Père Aquaviva sur la grâce efficace : « Sicut enim quod intentio Dei, qua cupit nos salvare et intendit nostram salutem, sit inefficax et effectu careat provenit a nostra libertate ; ita etiam, ex parte, a nostra libertate pendet quod sit efficax et effectum intentum obtineat ».

Dire que la grâce est rendue efficace par le fait de notre libre arbitre, au sens entendu par Lessius, c'est aboutir à une prédestination à la gloire *post praevisa merita*. Dire que la grâce est efficace par une plus ou moins grande élimination de notre libre arbitre, c'est aboutir à une prédestination *ante praevisa merita*. Mais dire que la grâce est efficace par elle-même alors que notre libre arbitre se maintient et agit sous son influx, et qu'elle n'est suffisante que par la faute du libre arbitre, c'est entrevoir une prédestination *sine ullis praecedentibus meritis*, selon la seule formule qui se rencontre chez saint Augustin, et qui souligne que la grâce est aussi absolument nécessaire qu'elle est absolument gratuite, en toute hypothèse, aussi bien en ce qui concerne les anges fidèles que les élus. La prédestination augustiniennne n'est pas uniquement infralapsaire ; mais elle joue pour les anges dans une économie de salut différente de celle dont nous jouissons après le péché.

50. Deux points que saint Augustin entendait prouver dans l'*Enchiridion* en expliquant l'article du Credo qui traite des fins dernières.

l'hypothèse de la nature pure, qu'il semble bien avoir totalement ignorée : *Fecisti nos ad te*<sup>51</sup> !

h) *Dernier regard sur le Mystère du Surnaturel.*

On n'a pas à poursuivre ici les études historiques du P. de Lubac au-delà de Baïus et Jansénius : l'augustinisme n'est plus directement en jeu ; mais qu'on nous permette de jeter un dernier regard sur la thèse fondamentale du désir naturel de la vision béatifique que le P. de Lubac soumet de nouveau à l'attention des théologiens. Sans doute ne se fait-il pas trop d'illusion sur l'accueil qui lui sera réservé : les théologiens se rendent difficilement. Ils diront que saint Augustin, pas plus du reste que saint Thomas, n'a été affronté à une erreur qui astucieusement se profile entre l'orthodoxie et le pélagianisme. Ni l'un ni l'autre n'avaient à recourir à l'hypothèse de la pure nature. Mais si leur enseignement n'en parle pas, ne peut-on interroger l'esprit de leur doctrine, leur mentalité propre ?

Pour nous en tenir à saint Augustin, évoquons le cas des enfants qui, tout au cours de la controverse pélagienne, lui sert de test d'une grâce qui prévient tout mérite. S'ils meurent sans le baptême, ils sont condamnés, nous dit-il, comme les autres réprouvés, mais à la plus minime des peines. Cette opinion cadrerait avec la thèse du désir naturel. Dès l'instant de la mort, les âmes de ces enfants prendraient conscience d'un tel désir et souffriraient d'une réelle frustration. Augustin n'arguente cependant pas ainsi ; il ne procède pas en platonicien, mais il interroge les Écritures. Rangés à la gauche du souverain Juge, ces enfants entendent la parole de condamnation : « Allez loin de moi, maudits, dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges »<sup>52</sup>. Une telle solution heurte notre sensibilité chrétienne, et l'on note à juste titre que le Christ de l'Évangile s'adresse uniquement à des adultes. Mais si ces enfants ne sont punis d'aucune peine, s'ils jouissent d'une béatitude, encore que cette béatitude ne soit pas *la* béatitude, ne serait-ce pas que le désir naturel non seulement n'est révélé que par la foi, mais n'est creusé au plus intime du cœur de l'homme qu'à l'heure de l'appel, à l'heure où tout enfant qui accède à la connaissance de la loi et est exposé à pécher d'un péché personnel, est d'une manière plus ou moins cachée interpellé par le Christ qui seul, par sa grâce, est accomplissement de la loi au regard de Dieu<sup>53</sup> ?

51. Pour une étude plus complète sur ce point, cf. F.-J. THONNARD, *La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne*, *Rev. ét. augustini.*, 11, 1965, p. 239-265.

52. *Saint Matth.*, XXV, 41.

53. « Ex quo incipit homo praecepti esse capax, ex illo incipit posse peccare », *De libero arbitrio*, III, xxiv, 72 ; *P.L.* 32, 1306 ; *B.A.*, 6, p. 460. Mais dès lors aussi la grâce du Christ lui est offerte ; cf. en *Recherches augustiniennes*, III, 1965, l'article sur *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin*, p. 107-131.

S'il en est ainsi, le désir de voir Dieu peut sans doute encore être dit naturel, parce qu'il s'inscrit pour tout adulte au plus profond du cœur ; mais l'appel, appelé d'amour, ne s'adresse directement qu'à la personne<sup>54</sup>. La créature spirituelle qui, image de Dieu, est seule « capable de Dieu », ne peut souffrir d'une frustration que si elle a été personnellement interpellée par l'amour. Elle ne peut émettre aucune exigence du surnaturel, et si elle est frappée du désir de voir Dieu, c'est à un titre très spécial que ce désir doit être envisagé comme naturel.

Peut-on, toujours en mentalité augustinienne, cerner de plus près le mystère de ce « naturel » ? Saint Augustin, nous l'avons vu, affirme que la nature de l'ange et de l'homme ne peut être créée capable, sans un secours divin, de persévérer. Il en est ainsi d'ailleurs de toute nature, qu'elle soit physique ou spirituelle. Mais Dieu ne dispense à ses créatures physiques qu'un secours physique ; à l'ange et à l'homme, créés à son image, il réserve, par une munificence de surcroît, un secours d'ordre surnaturel. *Secundum quid*, pour employer le langage de l'École, ce secours peut être dit naturel et exigible, en tant qu'il permet à ces créatures d'élite, qui elles aussi relèvent du monde de la création, d'accomplir leur rôle dans le cosmos. Mais *simpliciter*, ce secours est surnaturel et absolument indu. En l'offrant, Dieu ne crée pas une obligation de recourir à lui, l'ange et l'homme y sont déjà naturellement tenus ; mais l'offre d'amour rend le désir plus attirant et plus aisé. Dieu vient à leur aide plus suavement — et l'on est en droit de dire : comme plus humblement — en quémendant une réponse d'amour et, s'ils refusent par le pouvoir qu'ils ont de décider de leur sort, ils se mutilent eux-mêmes en leur rôle naturel, tout en perdant leur béatitude surnaturelle.

Au cœur même de la grâce qui est essentiellement surnaturelle, se discerne donc un aspect naturel. En toute créature, il existe un désir de Dieu, une attente de son secours, dont l'ange et l'homme se doivent de prendre conscience et que Dieu, par pur amour, réalise en leur faveur d'une manière totalement inespérée qui comble leurs vœux au-delà même de leurs vœux. Dieu en dispose ainsi ; car l'ange et l'homme accompliront d'autant mieux, au nom de Dieu, leur rôle de régence de la créature matérielle, s'ils pénètrent par la pointe de leur esprit en l'inaccessible lumière de l'amour béatifique. La créature angélique a failli en partie à son devoir, et l'homme lui-même a prévarié. Le péché a bouleversé la création ; mais les plans de Dieu ne peuvent être évincés par la défection de ses créatures spirituelles : « La création en attente, nous dit saint Paul, aspire à la révélation des fils de Dieu »<sup>55</sup>. Sans entrer dans des développements où l'homme n'est pas seulement considéré comme esprit, mais comme créature spirituelle engagée dans la chair

---

54. C'est sans doute ainsi qu'il faut comprendre l'« existentiel surnaturel » de K. RAHNER.

55. *Rom.*, VIII, 19.

et par sa chair dans la chair même du monde, ne devrait-on pas dire que le désir de Dieu nous est naturel *secundum quid*, mais surnaturel *simpliciter*, de telle sorte qu'il n'est dévoilé en son mystère qu'à l'heure où l'adulte s'entend personnellement interpellé par l'amour ?

Si la thèse du P. de Lubac risque de passer toujours aux yeux des théologiens pour un brillant paradoxe, du moins, et personne ne pourra lui refuser ce mérite, elle sauve la doctrine augustinienne de la grâce et de la prédestination des équivoques et des compromissions de Baïus et de Jansénius. Puissent tous les historiens de la théologie en faire leur profit !

Athanase SAGE, A.A.