

POUR UNE RELECTURE CRITIQUE DE L'*AUGUSTINUS* DE JANSÉNIUS

L'histoire longue, complexe et mouvementée du jansénisme est loin de s'expliquer uniquement par les graves problèmes théologiques soulevés par l'*Augustinus*, cet imposant in-folio de quelque 1.300 pages, publié à Louvain, deux ans après la mort de son auteur, par les soins de ses amis Froidmont et Calenus¹. On est même allé jusqu'à écrire qu'avec un peu de bonne volonté les controverses qu'il a déclenchées auraient pu être évitées ou, en tout cas, limitées au domaine strictement académique à tel point qu'il n'y aurait jamais été "question de jansénisme et d'antijansénisme"². Mais cela nous semble revenir à sousestimer singulièrement l'importance doctrinale d'une oeuvre à laquelle, pendant vingt ans, l'auteur avait consacré le meilleur de son temps, dont la rédaction avait pris plus d'une dizaine d'années et où, sur la base d'une étude particulièrement fouillée de l'immense oeuvre de l'évêque d'Hippone, il s'efforçait d'apporter une réponse adéquate au problème si brûlant à son époque des rapports entre la grâce et le libre arbitre.

Aussi regrettons-nous pour notre part vivement qu'alors que le mouvement janséniste continue à susciter de nombreuses études, l'*Augustinus* n'a depuis très longtemps plus fait l'objet d'un examen attentif et critique. Le P. J. Carreyre en a fait une analyse patiente et consciencieuse dans l'article qu'il a consacré dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* au jansénisme mais son exposé très fidèle du contenu de l'ouvrage s'abstient de toute réflexion critique³. Dans le cadre de leur propre projet le Card. H. de Lubac⁴ et le Prof. J. Walgrave⁵ ont, chacun à sa façon, essayé d'évaluer la signification théologique de l'*Augustinus*. Sans vouloir méconnaître l'intérêt que continuent à présenter ces deux essais originaux

¹ L. COGNET, *Le Jansénisme* (Que sais-je? n° 960), Paris, Presses Univ. France, 1961, p. 32.

² L. CEYSSENS, *Jansénisme et antijansénisme en Belgique au XVII^e siècle*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 51 (1956), p. 172; cité par H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne* (Théologie, 63), Paris, Aubier, 1965, p. 55, n. 2.

³ *Jansénisme. II. Analyse de l'Augustinus*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 8, 1947, col. 330-448.

⁴ *Op.cit.*, p. 49-112. Cette étude reprend et complète celle qui avait déjà paru dans *Sur naturel. Études historiques* (Théologie, 8), Paris, Aubier, 1946, p. 39-85.

⁵ *Geloof en theologie in de crisis*, Kasterlee, De Vroente, 1966, p. 176-201.

et pénétrants, il reste que dans aucun des deux cas il ne s'agissait d'un travail de grande envergure se rapportant formellement à la théologie de Jansénius.

C'est pourquoi nous voudrions faire un plaidoyer en faveur d'une étude approfondie et critique de l'ouvrage célèbre de l'évêque d'Ypres. Nous pensons en effet que les temps sont désormais mûrs pour une approche et une évaluation nouvelles de ses thèses fondamentales. Non seulement les études augustiniennes (et même la théologie historique en général) ont fait des progrès constants au cours de ce XX^e siècle mais l'évolution exceptionnellement importante qu'a connue ces derniers temps la théologie du péché originel a créé sur ce point une situation entièrement nouvelle.

Il ressort en effet de la structure même de l'ouvrage ce que déjà Arnauld tenait à souligner: la clef de tout le système janséniste est "la distinction de deux sortes de grâce, la grâce d'Adam et celle de Jésus-Christ"⁶. Encore aujourd'hui les historiens tiennent à le répéter⁷. C'est dire que la doctrine du péché originel se trouve au coeur même de la pensée janséniste. Or, comme le Prof. de Villalmonste n'a pas hésité à l'écrire, la théologie du péché originel vient de subir sa mutation la plus profonde depuis l'époque de saint Augustin⁸. Notre propos est dès lors de montrer brièvement comment du fait qu'elle est parvenue à se débarrasser définitivement de certains schèmes et catégories qui, traditionnellement, étaient censés en constituer des éléments essentiels, la "nouvelle théologie du péché originel"⁹ fournit un point de départ radicalement nouveau pour cette grande étude doctrinale de l'*Augustinus* qui se fait attendre depuis si longtemps.

⁶ *Oeuvres*, t. XIX, p. 445; cité par J. PAQUIER, *Le Jansénisme. Étude doctrinale d'après les sources*, Paris, Bloud et Gay, 1924, p. 130.

⁷ Ainsi J. ORCIBAL, *Jansénius d'Ypres (1585-1638)*, Paris, Études Augustiniennes, 1989, p. 98.

⁸ A. DE VILLALMONTE, *El pecado original en su historia. Comentario a dos libros recientes*, dans *Naturaleza y Gracia* 33 (1986), p. 162 : "Pero en esto 25 últimos años los cambios han sido más radicales que en todos los 15 siglos anteriores de la historia del PO". Voir surtout son grand ouvrage *El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950-1975*, Salamanca, Naturaleza y Gracia, 1978.

⁹ Voir notre article *La nouvelle théologie du péché originel*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* [ETL] 67 (1991), p. 249-277.

LA NOUVELLE THÉOLOGIE DU PÉCHÉ ORIGINEL

Nous devons donc commencer par dire quelques mots sur cette transformation sans précédent qu'a connue la théologie du péché originel durant ces dernières décennies. À vrai dire, l'impulsion est plutôt venue de l'extérieur. Confrontée à la nouvelle vision du monde née des progrès ininterrompus de la cosmogonie, de la biologie et de l'anthropologie, l'exégèse s'est vue obligée, déjà au cours de la première moitié de ce siècle, de renoncer définitivement à son interprétation traditionnelle du récit de la création du monde en six jours (*Gn* 1). Elle a été amenée à distinguer soigneusement entre l'expression littéraire, adaptée aux circonstances historiques dans lesquelles le récit a été mis par écrit, et son enseignement profond qui reste valable pour tous les temps. Cette nouvelle interprétation a été entérinée officiellement par l'Encyclique *Humani Generis* (1950) de Pie XII: un évolutionnisme bien compris n'y est plus considéré comme opposé au dogme de la création du monde entier par un Dieu unique¹⁰. Mais le Souverain Pontife tenait à ajouter sans tarder qu'en ce qui concerne "l'autre hypothèse qu'on appelle le polygénisme, les fils de l'Église n'ont plus du tout pareille liberté. En effet, " - expliquait-il - "... on ne voit... aucune façon d'accorder pareille doctrine avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée et ce que proposent les actes du Magistère ecclésiastique, sur le péché originel, péché qui tire son origine d'un péché vraiment personnel commis par Adam, et qui, répandu en tous par la génération, se trouve en chacun et lui appartient"¹¹.

Toutefois, dès le lendemain de la parution de l'Encyclique, des voix se sont élevées pour dire qu'il ne s'agissait point là "d'un jugement définitif, irréformable". La manière dont le Pape s'est exprimé montre, estimait-on, "qu'il n'entend pas promulguer une définition dogmatique" mais affirmer uniquement que, dans *l'état actuel des choses*, "on ne voit vraiment pas ce qui pourrait amener l'Église à modifier cette règle de conduite"¹². Une évolution ultérieure de l'attitude du Magistère ne sem-

¹⁰ Denz. 3896.

¹¹ "Cum vero de alia coniecturali opinione agitur, videlicet de *polygenismo*, quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur...cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vero commissio ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium (cf. *Rm* 5,12-19)" (Denz. 3897).

¹² G. VANDEBROEK - L. RENWART, *L'Encyclique "Humani Generis" et les sciences naturelles*, dans *Nouvelle Revue Théologique [NRT]* 73 (1951), p. 351. La formule "cum nequaquam appareat" ne parle que de la situation telle qu'elle se présente à ce moment.

blait donc pas exclue a priori. C'est en tout cas de cette façon que beaucoup de théologiens ont compris la mise en garde de l'Encyclique. Désireux d'apporter une solution définitive au problème de l'apparente incompatibilité entre le dogme et les données de la science moderne, ils se sont efforcés, selon la formule qu'utilisera un jour Mgr A. Michel, non pas à montrer simplement "comment le dogme ... s'accommode avec l'hypothèse du polygénisme... mais... (à en) prouver l'indépendance"¹³.

Aujourd'hui il est permis de dire qu'ils y ont réussi. Il paraît désormais possible d'exprimer adéquatement le contenu du dogme du péché originel sans référence à la question des origines historiques de l'humanité. L'unanimité est loin d'être réalisée, il est vrai, autour de cette nouvelle formulation. Une étape essentielle nous semble avoir été franchie néanmoins. Le lien entre le dogme et le schème historique dans lequel il a été formulé à l'époque de saint Augustin et qui, quinze siècles durant, a été tenu pour indissoluble a été rompu définitivement. Les temps sont révolus où l'on estimait que le péché originel avec lequel, selon l'enseignement du Concile de Carthage de 418¹⁴, les enfants viennent au monde, ne peut se concevoir autrement que comme un état peccamineux hérité d'un premier couple (ou groupe) humain dont la désobéissance envers son Créateur aurait été d'une importance tout à fait spéciale pour toute sa descendance.

On a écrit que cette opération de "deshistoricisation" ou de "démystification" du dogme risque de mener (ou a déjà mené!) à sa suppression¹⁵. Ce n'est pas du tout notre avis. Nous croyons au contraire que l'épreuve qui lui a été ainsi imposée, a joué le rôle d'une véritable *katharsis*: le dogme peut désormais s'exprimer en des termes clairs et simples qui en sauvegardent le sens profond et le mettent enfin à l'abri des objections que, depuis le temps de Pélagie, on n'avait jamais cessé de faire valoir contre lui.

En effet, nous estimons¹⁶ qu'une fois qu'on se place au niveau du

¹³ *Péché originel et polygénisme. Nouvelles questions - Nouvelles réponses*, dans *L'Ami du Clergé* 77 (1967), p. 247.

¹⁴ Canon 2 (*Denz.* 223). Ce canon a été repris presque littéralement par le Concile de Trente (*Denz.* 1514).

¹⁵ Cf. le livre du Prof. de Villalmonste, cité *supra*, n. 8. Voir à ce sujet notre note *Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses*, dans *ETL* 56 (1980), p. 136-145.

¹⁶ L'absence d'unanimité dont nous parlions tout à l'heure, nous oblige d'exposer ici notre vision *personnelle* des choses. Nous osons penser que celle-ci s'impose tant par son accord harmonieux avec l'enseignement du Magistère que par sa cohérence interne. Si, aux yeux de certains, il nous arrive d'utiliser des formules trop radicales, qu'ils sachent que nous estimons n'avoir rien fait d'autre que de suivre jusqu'au bout la logique de la "deshistoricisation". De toute façon nous espérons amener même le lecteur qui ne partagerait pas entièrement notre point de vue, à prendre conscience du défi sans précédent que

langage théologique critique, affirmer que, suite au péché d'Adam, les enfants naissent en état de péché originel revient tout simplement à dire "que tous les hommes sont pécheurs, absolument tous, qu'ils sont pécheurs dès le premier instant où ils sont hommes"¹⁷, et ce, non pas parce que leur nature serait mauvaise, mais parce qu'ils ont librement choisi d'être pécheurs"¹⁸. Quant à Adam il y fonctionne comme *symbole* de cet état peccamineux universel de l'humanité qui constitue, pour le théologien critique, le véritable objet des définitions conciliaires en la matière et qui, à leur tour, sont à comprendre à la lumière du dogme le plus fondamental de notre foi chrétienne: l'universalité du salut apporté par le Christ.

Sous une telle perspective le dilemme dans lequel la controverse était restée confinée depuis le début du V^e siècle, se dissout sans peine. Augustin reprochait aux pélagiens que, selon eux, le péché s'est répandu dans l'humanité à partir d'Adam "non propagatione ... sed imitatione"¹⁹. Aujourd'hui on se rend enfin compte que le véritable enjeu du débat se situait au-delà de cette alternative. Il s'agissait de la question si vraiment *tous* les hommes sont pécheurs. Pélage reconnaissait volontiers que *beaucoup* le sont, mais, précisait-il, *Rm* 5,12 ne nous oblige point à conclure que *tous* le sont effectivement²⁰: Adam a tout simplement donné un mauvais exemple imité par beaucoup. Augustin ne voyait pas d'autre moyen pour réfuter cette interprétation affaiblie de l'enseignement paulinien (et

lance cette "deshistoricisation" - irréversible, à nos yeux, - aux fondements mêmes du système janséniste.

¹⁷ C'est-à-dire qu'ils pensent et agissent comme *hommes*, comme hommes conscients et libres.

¹⁸ *Le dogme du péché originel*, traduit du néerlandais par A. FREUND (Recherches Africaines de Théologie, 1), Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1971, p. 59. Il n'y a donc selon nous aucune raison d'admettre l'existence d'autres péchés que *libres* et *personnels*. Le paradoxe de la doctrine chrétienne de l'universalité du péché est que cette universalité ne souffre aucune exception (pour la question de l'Immaculée Conception, voir *Le dogme du péché originel*, p. 125-134) et ne devient pourtant jamais une nécessité. Pour notre part nous ne croyons ni à l'existence d'un *peccatum originale originans*, d'un péché commis par un premier couple (ou groupe) humain qui aurait été d'une signification toute particulière pour l'histoire religieuse de l'humanité, ni non plus à celle d'une quelconque souillure (*macula*) avec laquelle l'homme viendrait au monde, d'un *peccatum originale originatum*, d'un état peccamineux antérieur à tout péché personnel librement commis. Voir à ce sujet nos articles *Le péché originel. Réponse à certaines questions et difficultés*, dans *Revue du Clergé Africain* 27 (1972), p. 249-275; *Où en est le problème du péché originel?*, dans *ETL* 52 (1976), p. 143-161.

¹⁹ *De peccatorum meritis et remissione*, I, IX, 9 (PL 44, 114).

²⁰ Il interprète le texte comme suit: "Et ita in omnes mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt ... hic ideo dicit omnes mortuos quia in multitudine peccatorum non excipiuntur pauci iusti..." (*In Epist. ad Rom.*, éd. *Pat. Lat. Suppl.*, vol. I, col. 1336).

biblique) de l'universalité du péché dans le monde que de recourir à la doctrine *de traduce peccati*: le péché d'Adam, affirmait-il, s'est répandu *propagatione* à tous ses descendants.

Tout en étant sensible au caractère rebutant que présente pour la raison la notion d'un péché transmis par génération²¹ l'évêque d'Hippone avait néanmoins moins de peine que nous pour l'accepter: l'idée d'un péché "tiré"²² d'Adam, personnage que tout le monde tenait pour historique, n'était point aussi vide de sens qu'elle ne l'est devenue aujourd'hui maintenant que le "mythe" d'un premier couple installé dans un décor paradisiaque a disparu définitivement.

De toute façon, l'appel au concept de *symbole* permet de sortir de l'impasse: un symbole est tout autre chose qu'un exemple qu'on reste toujours libre de suivre ou de ne pas suivre. Du même coup une réponse adéquate est apportée à l'objection fondamentale des pélagiens dont Jansénius aussi se souvenait encore très bien: tout péché est par définition volontaire, il ne peut donc point en être question chez un enfant non encore arrivé à l'âge de la raison²³. Rien ne nous empêche désormais de souscrire à leur raisonnement: attribuer un péché particulier aux nouveau-nés est devenu tout à fait superflu. Le péché originel - l'*Ursünde*²⁴ - représente les innombrables péchés que les adultes commettent quotidiennement.

Le bien-fondé de cette nouvelle interprétation du dogme se comprend de suite lorsqu'on relit sur cet arrière-fond le passage célèbre du *De gratia Christi et de peccato originali* de l'évêque d'Hippone, considéré notamment par Baius²⁵, comme un véritable texte clé en la matière. Au-

²¹ Cf. *De peccatorum meritis*, III, IV, 7: "Ego autem etsi refellere istorum argumenta non valeam, video tamen inhaerendum esse iis quae in Scripturis sunt apertissima..." (PL 44, 189).

²² Le canon 2 du Concile de Carthage de 418 condamne ceux qui disent des nouveau-nés "... nihil ex Adam trahere originalis peccati" (Denz. 223).

²³ JANSENIUS, *Augustinus seu doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses tribus tomis comprehensa*, t. I, *De haeresi Pelagiana*, I, III, c. II sur les objections pélagiennes contre la doctrine augustinienne du péché originel: "Et prima quidem capitalis ratio, qua penitus rem confici non dubitabant, ex peccati definitione petebatur. Nullum enim peccatum esse vel esse posse statuebant, nisi esset voluntas adipiscendi vel retinendi id quod iustitia vetat et unde liberum est abstinere" (éd. Rouen, J. Berthelin, 1643, p. 53).

²⁴ Terme allemand proposé par K. Barth pour traduire *peccatum originale* (*Kirchliche Dogmatik*, Band IV, Erster Teil, Zollikon-Zürich, Evang. Verlag, 1953, p. 558).

²⁵ Dans la préface à son *De peccato originis*. Cf. JANSENIUS, *De statu naturae lapsae*, I, I, c. I (éd. Rouen, p. 76). Mais nous expliquerons que ce texte cadre moins bien dans la théologie de l'évêque d'Ypres: les notions de *corruption* et de *maladie* y sont en fin de compte plus importantes que celles de *péché* et de *mort*.

gustin s'y exprime comme suit:

"Sed in causa duorum hominum, quorum per unum venundati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis; per unum praecipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam ... in horum ergo duorum causa propria fides christiana consistit"²⁶.

Dans la perspective d'une théologie démythisée du péché originel l'antithèse Adam-Christ qui domine *Rm* 5,12-21 se trouve encore beaucoup mieux valorisée que dans la conception traditionnelle. Adam n'est plus celui dont nous sommes nés, il est le symbole de nous tous, il est celui que nous sommes tous.

Mais il y a plus encore. Ces nouvelles formules permettent de saisir d'emblée et avec toute la netteté désirable le sens du dogme. En faisant du péché d'Adam le symbole de notre péché à nous tous, on affirme du même coup sans la moindre ambiguïté que le péché originel est un vrai péché. Or c'est bien là la vérité la plus fondamentale en la matière. La grande tradition l'a toujours reconnue malgré les difficultés en fait insurmontables inhérentes à l'idée d'une faute transmise par génération. La scolastique n'a jamais cessé d'enseigner au sujet du péché originel "quod habet rationem culpae"²⁷. Mais jamais non plus elle n'est parvenue à expliquer cette thèse d'une façon satisfaisante. C'est ainsi que des siècles durant deux écoles se sont affrontées dans la question de l'essence du péché originel. La première se réclamait de l'autorité de saint Anselme de Cantorbéry (†1109) et définissait le péché originel comme la privation de la justice originelle. L'autre se prévalait de celle de saint Augustin et identifiait - comme le fera également Jansénius²⁸ - le péché originel avec la concupiscence.

Rien ne nous oblige désormais à recourir à de telles théories compliquées et qui contiennent en outre toujours un très grave danger: celui de la confusion entre la notion de péché originel et celle de la corruption suite au péché. L'idée de la transmission du péché originel par génération rendait d'ailleurs celle-ci presque inévitable: l'image qui vient spontanément à l'esprit n'est-ce pas celle d'une sorte de maladie contagieuse se répandant à partir d'Adam dans toute sa postérité? C'est en tout cas ce qui est arrivé à saint Augustin lui-même lorsque dans son *De peccatorum meritis* il formule pour la première fois de façon plus explicite sa doctrine

²⁶ II,XXIV,28 (PL 44,398).

²⁷ Cf. S. THOMAS, *Compendium theologiae*, c.196. Cf. Ia IIae, q.81, art.1.

²⁸ "... tamquam rem sibi exploratam semper Aug. docuit, *peccatum originale esse concupiscentiam* " (*De statu naturae lapsae*, I.I,c.I; éd. Rouen, p. 76).

du péché originel: Adam, dit-il, a souillé ceux qui descendent de lui de la tache cachée de sa concupiscence charnelle²⁹.

LE SENS EXACT DU THÈME DE LA *NATURA VICIATA*

De fait le thème de la *natura viciata*, *in deterius mutata* occupe une place importante dans la théologie augustinienne du péché originel³⁰. Il y est étroitement associé à celui de la *concupiscence* comme conséquence du péché originel. Mais il importe beaucoup de le situer à sa vraie place. Pour en saisir la signification exacte - et en dégager du même coup le noyau valable également devant la réflexion critique - la meilleure méthode nous semble de partir des textes du Magistère qui s'y rapportent. D'ailleurs une première constatation s'impose de suite: ce n'est que cent ans après la mort de l'évêque d'Hippone que ceux-ci y feront allusion et l'intégreront ainsi dans la doctrine officielle de l'Église.

Le premier canon du Concile d'Orange de 529 condamne ceux qui disent "que par la faute de la prévarication d'Adam, l'homme n'est pas amoindri en tout son être, c'est-à-dire en son corps et en son âme, mais (croient) que le corps seul est soumis à la corruption, tandis que la liberté de l'âme reste intacte..."³¹. Il est donc dirigé en premier lieu contre ceux pour qui le péché d'Adam a nui seulement au corps et non à l'âme³².

C'est toutefois la formule (condamnée) "*animae libertate illaesa durante*" qui mérite ici avant tout notre attention. On en trouve un parallèle

²⁹ "Sicut ergo ille in quo omnes vivificantur, praeter quod se ad justitiam exemplum imitantibus praebuit, dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis: sic et ille in quo omnes moriuntur, praeter quod eis qui praeceptum Domini voluntate transgrediuntur, imitationis exemplum est, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabeficavit in se omnes de sua stirpe venientes" (I, IX, 10; PL 44, 114-115).

³⁰ Nous utiliserons comme formule technique de préférence l'expression *natura viciata*. Nous la considérons comme synonyme de *natura corrupta* comme le fait d'ailleurs M. STROHM, *Der Begriff der "natura viciata" bei Augustin*, dans *Theologische Quartalschrift* 135 (1955), p. 184-203 (cf. par exemple p. 186). Pour la parfaite identité des deux formules voir *De libero arbitrio*, III, XIII, 38-XIV, 39 (PL 32, 1290-1291). Pour la formule *natura in deterius mutata*, cf. les passages du *De nuptiis et concupiscentia* dont il est question *infra*.

³¹ "Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur Scripturae... (Denz. 371). Pour ces quelques remarques que nous ferons ici au sujet du thème de la *natura viciata*, voir aussi le chapitre sur la concupiscence de notre livre *Le dogme du péché originel*, p. 69-85.

³² Voir aussi le canon 2 (Denz. 372).

direct au canon 13³³ mais elle se comprend surtout à la lumière de la conclusion finale des *capitula* rédigée par Césaire d'Arles et qui résume clairement l'enseignement conciliaire: "Selon les textes scripturaires et les définitions des anciens Pères, que nous venons de citer, nous devons avec l'aide de Dieu croire que par le péché du premier homme le libre arbitre a été tellement porté vers le mal et affaibli, que par la suite aucun homme ne peut aimer Dieu comme il le doit ou croire en lui ou faire le bien pour Dieu, si la grâce de la miséricorde de Dieu ne le prévient" (34).³⁴

La liberté humaine a été affaiblie, blessée par le péché. Le Concile de Trente fera sienne cette doctrine non sans souligner que, tout en étant désormais incliné vers le mal, le libre arbitre n'est point pour autant perdu ou éteint³⁵. Les Pères tridentins retrouvaient ainsi le sens exact de l'anathème d'Orange qui semble bien s'inspirer directement du *De gratia libri duo* de Fauste de Riez († avant 500) dirigé à la fois contre ceux qui déclarent que la liberté humaine est restée intacte et contre ceux qui la disent complètement éteinte³⁶.

Néanmoins, ainsi que déjà les Mauristes l'ont fait remarquer, l'origine de ces formules conciliaires est à chercher au-delà de leur contexte historique immédiat. Il y a lieu en effet de rapprocher l'expression "in deterius ... hominem commutatum" du premier canon entre autres d'un passage du *De nuptiis et concupiscentia* de saint Augustin où l'on retrouve la formule "natura ... in deterius commutata"³⁷ qui se rencontre fréquemment dans les écrits anti-pélagiens de l'évêque d'Hippone³⁸.

Le thème de la *natura viciata* occupait déjà une place centrale dans le *De natura et gratia* où Augustin s'efforce de réfuter Pélage qui, dans

³³ "De reparatione liberi arbitrii. Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi non potest reparari..." (Denz. 383). Cf. à ce sujet notre article *Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canons*, dans *NRT* 87 (1965), p. 699-700.

³⁴ "Ac sic secundum supra sanctarum Scripturarum sententias vel antiquorum Patrum definitiones hoc Deo propitiante et praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum aut operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenierit" (Denz. 396).

³⁵ "... liberum arbitrium minime extinctum ... viribus licet attenuatum et inclinatum" (Denz. 1521; cf. Denz. 1555).

³⁶ "Ita ex alia parte cecidit, dum arbitrii libertatem integram praedicat et inlaesam, sicut illi qui eam ex toto asserunt fuisse evacuatam" (L.I, c.I; éd. A. ENGELBRECHT, dans *CSEL* 21,7).

³⁷ II,XXXIV,57 (PL 44,471). Les Mauristes y renvoient dans leur édition du Concile d'Orange (PL 45,1785).

³⁸ Ainsi par ex. dans *De gratia Christi et de peccato originali*, II,XXXV,40 (PL 44,405).

son *De natura*, voulait inciter les hommes à garder confiance dans la force naturelle de leur libre arbitre resté entier même après le péché d'Adam. La nature humaine, dit l'évêque d'Hippone,

"... primitus inculcata et sine ullo vitio creata est: natura vero ista hominis quia unusquisque ex Adam nascitur, jam medico indiget, quia sana non est"³⁹.

L'étude attentive que nous avons eu l'occasion de faire, il y a déjà quelques années⁴⁰, de cet ouvrage important nous a toutefois amené à la conclusion que l'idée de la *natura viciata* y est souvent évoquée dans un contexte ambigu qui prête à confusion: elle n'y est point dégagée avec toute la netteté désirable de l'ensemble de la problématique soulevée par le pélagianisme. L'ambiguïté de la pensée augustinienne nous a particulièrement frappé aux deux endroits suivants:

XXIII,25: "... ut in peccatum iret (homo), suffecit ei liberum arbitrium, quo se ipse vitiauit; ut autem redeat ad iustitiam, opus habet medico, quoniam sanus non est; opus habet vivificatore, quia mortuus est"⁴¹.

LIII,62: "Quid tantum de natura possibilitate praesumitur? Vulnerata, sauciata, vexata, perdita est: vera confessione, non falsa defensione opus habet"⁴².

Dans le premier texte Augustin passe de l'idée de maladie à celle de mort consécutive au péché; dans le second de celle de blessure à celle de la perte de la possibilité naturelle de faire le bien. Le glissement que nous voyons s'opérer ici dans chacune de ces deux phrases est le même qu'une lecture attentive permet de découvrir également entre les différents paragraphes du chapitre III⁴³.

Le péché entraîne en tant que tel la mort de l'âme⁴⁴ mais il y laisse en outre une blessure. Le thème de la *natura viciata* est formellement

³⁹ III,3 (PL 44,249).

⁴⁰ *Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes* 10 (1975), p. 143-169.

⁴¹ PL 44,259.

⁴² PL 44,277.

⁴³ "... natura vero ista hominis, quia unusquisque ex Adam nascitur, jam medico indiget, quia sana non est. Omnia quidem bona, quae habet informatione, vita, sensibus, mente, a summo Deo habet creatore et artifice suo. Vitium vero, quod ista naturalia bona contenebrat et infirmat, ut illuminatione et curatione opus habeat, non ab inculpabili artifice contractum est; sed ex originali peccato, quod commissum est libero arbitrio. Si enim jam sumus in Christo nova creatura (2 Cor 5,17), tamen eramus natura filii irae, sicut et caeteri: Deus autem qui dives est misericordia, propter multam dilectionem qua dilexit nos, et cum essemus mortui delictis, convivificavit nos Christo, cujus gratia sumus salvi facti (Eph 2,3-5)" (PL 44,249). En Eph 2,3-5 il est question de la mort du péché et de la vie nouvelle infusée par la grâce dans l'âme du pécheur qui se convertit. Autre chose est l'assombrissement des biens naturels suite au péché dont il s'agit dans la phrase précédente.

⁴⁴ Cf. le canon 2 du Concile d'Urange de 529 (Denz. 372).

celui de la nature *blessée* suite au péché. D'une telle blessure, d'une telle *maladie* il y a d'ailleurs question également dans la Bible comme l'explique Augustin à partir du *Ps* 41(40),5 auquel il attache une grande importance dans ce contexte:

"Videte, quaeso, quomodo nesciens (Pelagius) nitatur evertere medicinalium eloquiorum voces saluberrimas. *Ego dixi: Domine, miserere mei; sana animam meam, quia peccavi tibi*. Quid sanatur, si nihil est vulneratum, nihil debilitatum atque vitiatum? Porro si est quod sanetur, unde vitiatum est? Audis confitentem: quid desideras disputantem? *Sana*, inquit, *animam meam*. Ab illo quaere, unde vitiatum sit, quid sanari rogat: et audi quid sequitur, *Quoniam peccavi tibi*"⁴⁵.

À première vue l'on pourrait objecter que, dans sa prière, le Psalmiste glisse de l'idée de péché à celle de maladie (et de guérison). C'est exact et il importe, comme nous venons de le dire, de bien distinguer les deux. Dans ce cas-ci le passage de l'une à l'autre nous paraît néanmoins, tout compte fait, justifié. L'on peut y voir une expression éloquente de la conscience spontanée qu'a le pécheur des *conséquences* de son péché: il sait qu'après son péché il n'est plus comme auparavant, qu'il est en quelque sorte un homme blessé. En effet, nous sentons tous que, suite à nos multiples péchés, nos forces se sont affaiblies ou, comme il est dit au troisième chapitre du *De natura et gratia*, que les biens de notre âme sont assombris et blessés au point que celle-ci a besoin de lumière et de traitement.

De ces conséquences du péché Augustin parle encore à plusieurs autres endroits de son livre en termes identiques ou analogues⁴⁶ tout comme dans *De nuptiis et concupiscentia* il situe la concupiscence dans un même contexte quand il dit "qu'elle vient du péché et qu'elle le produit si elle triomphe"⁴⁷ ou quand il explique que le manque de maîtrise sur ses organes sexuels est pour l'homme le juste châtiment infligé à sa nature à cause de sa propre désobéissance à son Créateur⁴⁸.

Tout cela conduit logiquement à l'idée de l'affaiblissement du libre

⁴⁵ XIX,21 (PL 44,256).

⁴⁶ Ainsi quand il compare l'état du pécheur à celui du voyageur dont il est question dans la parabole du bon samaritain et que les brigands laissèrent à demi-mort (*semivivum*) le long de la route (XLIII,50; PL 44,271) ou quand il parle d'une blessure qui nous laisse boiteux (XXVI,29; PL 44,261) ou encore quand il fait appel à l'image de l'affaiblissement suite au manque de nourriture (XX,22; PL 44,257).

⁴⁷ "... peccato facta est, et peccatum, si vicerit, facit" (XXIII,25; PL 44, 428). Cf. le canon 5 du Décret du Concile de Trente sur le péché originel (*Denz.* 1515).

⁴⁸ "Ubi autem convenientius monstraretur inobedientiae merito depravatam esse naturam humanam, quam in his inobedientibus locis, unde per successionem subsistit ipsa natura?" (VI,7; PL 44,418).

arbitre comme conséquence du péché. Nous devons néanmoins ajouter tout de suite que nulle part dans les oeuvres de l'évêque d'Hippone nous n'avons rencontré l'expression: le libre arbitre est blessé, affaibli, etc. Au sujet du libre arbitre après le péché, Augustin répète constamment qu'il a besoin d'être libéré par la grâce⁴⁹. Cette façon de parler est d'ailleurs, dans la perspective biblique, également tout à fait justifiée⁵⁰: le péché rend l'homme esclave⁵¹. Mais cet esclavage coïncide avec *le péché lui-même*: en cédant à ses tendances égoïstes la liberté humaine s'en constitue volontairement l'esclave. Elle est désormais incapable de pratiquer le bien aussi longtemps qu'elle n'est pas libérée par Celui qui dit de lui-même "Si le Fils vous libère, vous serez réellement libre" (*Jn* 8, 36)⁵². Tant l'esclavage du péché que la libération apportée par la grâce se situent donc sur un autre plan que celui des *conséquences* du péché, des traces que celui-ci laisse dans notre nature désormais blessée. Malheureusement, sauf erreur de notre part, Augustin n'a jamais thématiquement formalisé cette distinction, à nos yeux pourtant capitale⁵³.

Or c'est manifestement ce deuxième aspect de la réalité du péché (la blessure qui en reste dans la nature humaine) qui est visé par le Concile d'Orange de 529 lorsqu'il reprend à son compte l'idée augustinienne de la *natura in deterius mutata*. Il s'y agit, pour ce qui concerne le libre arbitre, de ce que Fauste de Riez appelle son "atténuation" qui a pour résultat qu'il a désormais davantage besoin de la grâce "sicut homo longa infirmitate confectus adiutoris ac solaciis gressu titubante magis indiget"⁵⁴.

Sur ce point la théologie médiévale nous semble avoir été beaucoup mieux inspirée que l'avait été Augustin: elle a appliqué d'une façon très judicieuse à Adam ce que raconte la parabole du bon Samaritain au sujet du voyageur abandonné à demi-mort par les brigands qui l'ont dépouillé de tout. Il était, expliquaient les scolastiques dans une formule à notre avis

⁴⁹ Voir à ce sujet M. HUFTIER, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin*, dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 33 (1966), p. 187-281.

⁵⁰ Cf. *Jn* 8,36; *Gal* 5,1; etc.

⁵¹ Cf. par exemple *Rm* 6.

⁵² "Nam et ipsa libertas credentibus a liberatore promittitur. Si vos, inquit, Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis. Victa enim vitio in quod cecidit voluntate, caruit libertate natura" (*De perfectione iustitiae hominis*, IV,9; PL 44, 296).

⁵³ Cf. l'article de M. Huftier cité *supra*, n. 49 où elle n'est pas clairement dégagée non plus.

⁵⁴ *De gratia libri duo*, I, VIII (CSEL 21,24).

admirable, *spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus*⁵⁵: le pécheur perd la grâce et l'amitié de Dieu et il est blessé dans sa nature humaine. C'est à cette image que Pierre Lombard notamment renvoie lorsqu'il explique dans quel sens il convient de dire que le libre arbitre a été corrompu par le péché⁵⁶. Saint Thomas fait de même aussi bien dans son Commentaire sur les Sentences⁵⁷ que dans sa Somme Théologique où il décrit d'une façon très précise comment le péché diminue le bien de la nature: "Du fait qu'on est incliné à l'un des contraires, l'inclination à l'autre est diminuée. Aussi, puisque le péché est contraire à la vertu, du fait que l'homme pèche ce bien de nature qu'est l'inclination à la vertu se trouve diminué"⁵⁸. Les Pères tridentins avaient sans doute ce texte dans l'esprit lorsqu'ils déclarèrent que notre libre arbitre est "affaibli et dévié en sa force" sans pourtant être "éteint"⁵⁹.

Nous pouvons conclure. Le thème de la *natura viciata*, de la nature corrompue par le péché (originel) est un élément intégrant de la théologie catholique authentique du péché (originel). Il importe toutefois d'en dégager beaucoup mieux la spécificité que ne l'a fait saint Augustin. Ceci implique en même temps qu'il soit tenu pour *secondaire* par rapport aux notions bibliques fondamentales en la matière comme le sont celles de mort, de captivité, etc. Entre-temps il reste que, situé à sa juste place, il garde sa valeur également dans une théologie "deshistoricée" et "démystifiée" du péché originel: si le péché d'Adam est le péché de nous tous, tous nous portons en nous les blessures de nos nombreux péchés.

Il est essentiel aussi de le garder dans son *imprécision*: le pécheur est blessé *dans une certaine mesure, quodammodo*... La corruption comme conséquence du péché n'est jamais une corruption *totale* ou *radicale*. S. Thomas insiste beaucoup sur ce point: le bien de la nature ne peut jamais

⁵⁵ Elle serait reprise à la Glose ordinaire, Lc 10. Voir à ce sujet J.-B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas. Les Sources-La Doctrine* (Bibliothèque Thomiste, II), Kain (Belgique), Le Saulchoir, 1922, p. 104, n. 2.

⁵⁶ "Per illud namque peccatum naturalia bona in homine corrupta sunt, et gratuita detracta. Hic est enim ille qui a latronibus vulneratus est et spoliatus: vulneratus quidem in naturalibus bonis, quibus non est privatus: alioquin non posset fieri reparatio; spoliatus vero gratuitis, quae per gratiam naturalibus addita fuerant" (*II Lib.Sent.*, d.XXV,8; PL 192,707).

⁵⁷ *In II Lib.Sent.*, d.XXIX, q.1, art.1.

⁵⁸ "Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuat inclinatio ejus ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae, quod est inclinatio ad virtutem" (Ia IIae, q.85, art.1). La formule *spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus* est citée dans le *Sed contra*.

⁵⁹ Denz. 1521.

être enlevé complètement par le péché⁶⁰. C'était d'ailleurs une des conclusions principales de notre étude critique du *De natura et gratia* de l'évêque d'Hippone. Nous pensons y avoir montré que le thème de la *natura viciata* lui avait d'abord servi d'arme dans sa lutte contre le manichéisme. Sa fonction y avait été d'apporter une réponse au problème de l'origine du mal: tout ce qui est bon vient de Dieu, tout le mal vient du péché de l'homme⁶¹. Dans ce contexte Augustin avait insisté sur le fait que seul le bien est sujet à corruption. Il s'ensuit que le mal absolu ne peut exister: il ne pourrait plus se corrompre, il serait incorruptible, "ce qui est le bien suprême"⁶².

C'est donc sous peine de tomber dans des contradictions qu'il faut maintenir fermement que la blessure causée par le péché dans notre nature ne peut jamais être assimilée à une "mort". Tout cela s'accorde d'ailleurs parfaitement avec cette autre doctrine traditionnelle: cette blessure n'est jamais pleinement guérie le jour même où le pécheur converti ressuscite à la vie de la grâce. Le péché (originel) est pardonné par le baptême mais la concupiscence reste⁶³.

LA CONFUSION JANSÉNISTE ENTRE PÉCHÉ ET CORRUPTION

Une fois qu'on a saisi le sens authentique (et le caractère secondaire) du thème de la *natura viciata* on est forcément frappé d'étonnement dès qu'on prend en main l'*Augustinus*: le thème y est devenu le thème *central* de l'ouvrage comme l'indique clairement le sous-titre *Doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*. Jadis le P. H. Rondet a écrit que Jansénius "avait l'obsession du péché originel"⁶⁴; ce jugement est donc à rectifier: Jansénius avait l'obsession de ce qu'il croyait être la *corruption* originelle.

Après tout ce que nous venons de dire il n'est guère plus besoin d'expliquer que cette confusion entre péché et corruption provient en premier lieu de la position clé qu'a toujours occupée dans la théologie tradi-

⁶⁰ "Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati" (Ia IIae, q.85, art.2).

⁶¹ "Quis enim dubitet totum illud quod dicitur malum, nihil aliud esse quam corruptionem?" (*Contra epistolam Fundamenti*, XXXV,39; PL 42,200). Cette corruption a pour origine le péché de l'homme. Cf. *Ibid.*, XXXIX,45; PL 42,204.

⁶² *Ibid.*, XXXV,40 (PL 42,201).

⁶³ Cf. le canon 5 du Decret du Concile de Trente sur le péché originel (*Denz.* 1515).

⁶⁴ *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Paris, Beauchesne, 1948, p. 311.

tionnelle du péché originel l'idée d'un péché transmis par génération: la notion de péché devait inévitablement y perdre au moins en partie sa spécificité et la distinction entre ce que notamment saint Bonaventure appelle l'*ordo gratiae* et l'*ordo naturae*⁶⁵ s'y trouvait nécessairement gravement estompée. Dans un tel discours on est constamment tenté d'oublier que le péché appartient à l'ordre moral qui est celui de la grâce et de la liberté alors que la corruption est une réalité d'un tout autre genre qui se situe sur le plan naturel, physique, voire corporel. De la gravité de cette confusion le P. H. Rondet n'est certainement pas le seul à ne pas s'être rendu compte. Nous devons même avouer ne connaître aucun auteur qui l'a dénoncée avec la vigueur qui convient. C'est pourquoi d'ailleurs nous avons parlé des conditions nouvelles pour l'étude critique du jansénisme créées par la "deshistoricisation" du dogme du péché originel: elle permet désormais de découvrir sans peine les racines mêmes des graves erreurs théologiques dont est entaché le système de Jansénius.

Car une fois la confusion entre péché et corruption admise et intégrée dans le raisonnement théologique tout s'enchaîne. On est amené à attribuer à la corruption le caractère de gravité mortelle qui, aux yeux du croyant, est constitutif de la nature même du péché: dans la logique du système la corruption devient une corruption *radicale*. La déchéance du libre arbitre devient forcément une déchéance *radicale*. Chez Jansénius cette radicalisation a été favorisée plus concrètement encore par les imprécisions de langage et les raccourcis rhétoriques dont abondent les oeuvres anti-pélagiennes de l'évêque d'Hippone. Les lectures fragmentaires que nous avons faites de l'*Augustinus* nous incitent ainsi à penser qu'elle s'est faite surtout par trois voies: la radicalisation de la notion de concupiscence⁶⁶; l'association (trop) étroite entre le thème de la *natura viciata* et celui de l'esclavage du péché et la nécessité pour le pécheur d'en être libéré

⁶⁵ Cf. *In II Lib. Sent.*, d.9, art.1, q.9 (sur les ordres chez les anges).

⁶⁶ L'on sait la place démesurée à nos yeux modernes que tient la question de la concupiscence (surtout sexuelle) dans les écrits anti-pélagiens de l'évêque d'Hippone. Il convient de souligner que ce sont souvent ses contradicteurs qui l'ont amené à y accorder une telle importance. Mais nous tenons surtout à souligner que, pour notre part, nous n'avons jamais eu l'impression qu'il s'agit d'une concupiscence vraiment irrésistible, même pas lorsqu'elle est appelée, comme c'est le cas dans *De nuptiis et concupiscentia*, I, XIV, 16 "concupiscentia victrix" (PL 44, 423). Chez Jansénius l'invincibilité de la *delectatio libidinosa* a un caractère rigoureux. Voir *De statu naturae lapsae*, I, I, c. III : "Per hanc libidinem seu concupiscentiam factum est, ut voluntas hominis firmissime cum objecto, quod male placuerat, hoc est, cum semetipsa veluti visco quodam colligata sit, et ita sub illo perverso sui amore subjugata serviat, ut nulla possit vel sua vel cujusquam hominis vel Angelorum potestate, sed sola Dei gratia liberari" (éd. Rouen, p. 81).

par la grâce⁶⁷; enfin, l'appel continu et inconsideré à la distinction entre l'*auxilium sine quo non* et l'*auxilium quo* à laquelle, en quête d'une solution au problème épineux de la prédestination, Augustin avait recouru dans son *De correptione et gratia*⁶⁸.

Il serait injuste envers l'évêque d'Ypres de le condamner sans tenir compte des multiples pièges que, sur ces divers points, les écrits anti-pélagiens d'Augustin contiennent même encore pour le lecteur d'aujourd'hui. Mais il est non moins vrai qu'il s'est laissé prendre par la dialectique de son propre système qui devait l'amener fatalement à simplifier et à durcir la pensée riche et complexe de l'évêque d'Hippone. Comme par ailleurs personne au XVII^e siècle ne mettait en question le schème historique auquel le dogme du péché originel semblait indissolublement lié, personne non plus s'est offusqué outre mesure au fait qu'il présentait le péché d'Adam, ainsi qu'on l'a dit il y a quelque temps, comme un véritable "coup de théâtre"⁶⁹ qui aurait changé complètement la situation religieuse de l'humanité et, en fait, la nature même de l'homme.

Une étude approfondie de l'ouvrage de Jansénius préciserait, compléterait et, sans doute, corrigerait en partie ce jugement global que nous venons de porter à son sujet. Elle reste à faire. Entre-temps nous voudrions illustrer ce que nous venons de dire par un bref commentaire de trois passages du livre dont la teneur même indique l'importance qu'ils revêtent aux yeux de leur auteur. Nous espérons qu'il contiendra quelques suggestions complémentaires utiles à ceux qui se sentent appelés à entreprendre ce travail particulièrement ardu qu'est l'analyse critique du si volumineux *Augustinus*.

Jansénius commence son *De statu naturae lapsae* comme suit:

"Pelagiana haeresis in eo magna ex parte sita fuit, quod peccati illius ingentis transitum exsibilet. Haec enim fuit totius erroris istius firmissima velut basis, qua substracta corruerat. Videbant enim tantas naturae vires, quantas ad justitiam praedicabant, non posse ulla ratione defendi, si naturam peccato aliquo vitiatam esse concederent. Unde in hoc peccato astruendo et explicando potissimum Divi Augustini industria desudavit, et de Ecclesia Christiana bene meritis est"⁷⁰.

⁶⁷ Cf. par exemple *De gratia Christi Salvatoris*, I.II, c.I dont fait partie le passage dont nous ferons *infra* un bref commentaire et où Jansénius cite constamment le *De natura et gratia* d'Augustin.

⁶⁸ Le Card. de Lubac a pleinement raison d'en relativiser l'importance à accorder dans l'ensemble de l'oeuvre augustinienne (*Op.cit.*, p. 61ss.).

⁶⁹ La formule est du Prof. J. WALGRAVE, *op.cit.*, p. 184.

⁷⁰ L.I., c.I. (éd. Rouen, p. 78).

Selon ce texte⁷¹ l'enjeu formel du débat entre Pélagie et Augustin était la question de savoir si la nature humaine est vraiment *viciée*, corrompue: si Augustin a défendu avec tant d'ardeur l'existence du péché originel, c'était pour sauvegarder la doctrine de la *natura viciata*. L'hérésie pélagienne consistait principalement dans le refus de reconnaître l'importance de ce *transitus*, du changement que la nature humaine a subie suite au péché d'Adam. Ce que Jansénius écrit ici est d'ailleurs tout à fait conforme au diagnostic qu'il avait fait de l'erreur pélagienne déjà dans son *De haeresi pelagiana*. Il y avait cité comme formule clé la thèse que Célestius, le disciple de Pélagie, avait refusé de condamner au Concile de Carthage de 411: "... dogma Pelagianorum veluti ceterorum omnium basis erat quod peccatum Adae ipsum solum laeserit et non genus humanum"⁷². Prétextant que Pélagie ne contestait aucunement qu'Adam a péché, Jansénius en concluait que le débat ne portait pas formellement sur son péché mais sur les *conséquences* que celui-ci a entraînées pour la nature humaine.

Nous ne pouvons que répéter ici une nouvelle fois que, s'il est vrai qu'Augustin s'est opposé vigoureusement à la doctrine pélagienne de l'état d'intégrité naturelle dans lequel l'homme se trouverait encore aujourd'hui⁷³, ce n'était point là le dernier motif qui l'amenait à tenir l'erreur pélagienne pour une vraie hérésie⁷⁴. En dépouillant le baptême de son vrai sens, la doctrine pélagienne revenait, selon lui, à prétendre que les petits enfants n'en avaient point besoin pour se sauver et n'avaient donc point besoin non plus de la grâce rédemptrice du Christ⁷⁵. Dans notre ar-

⁷¹ Dont il existe de nombreux parallèles. Ainsi par ex. au c.XII du même livre: "Pelagiani cum intelligerent ruinam dogmatis sui, quo gratiam Christi ad bene vivendum negabant esse necessariam, ab originalis peccati transitu pendere, omnes eo converterunt, ut peccatum istud, quo naturae vires catholici dicebant vitiatas et infirmatas esse, subverterent" (éd. Rouen, p. 92).

⁷² L.III, c.I (éd. Rouen, p. 52). Le texte continue "... cui erat consentaneum *Quod infantes nuper nati in isto statu sint in quo Adam fuit ante praevaricationem*". Jansénius renvoie à *De gestis Pelagii*, XI,23 (PL 44,333-334). Un lecteur critique ne peut pas ne pas être frappé par l'ambiguïté extrême de ces formules. Comparer l'état des enfants inconscients à celui d'Adam qui, en Gn 2-3, se comporte manifestement comme un *adulte responsable*, ne peut que conduire à des problèmes insolubles. Malheureusement de cette ambiguïté personne, à l'époque d'Augustin, ne semble s'être aperçu!

⁷³ Cf. surtout son *De natura et gratia*.

⁷⁴ Augustin a toujours refusé de reconnaître que la question de *traduce peccati* pouvait à la rigueur être considérée comme étant "*praeter fidei periculum*" et que les pélagiens se trompaient "*non criminaliter, sed quasi civiliter*" (*De gratia Christi et de peccato originali*, II,XXIII,26; PL 44,397).

⁷⁵ Cf. *De peccatorum meritis*, I,XXIII,33: "Nam quis audeat dicere, non esse Christum infantium salvatorem nec redemptorem? Unde autem salvos facit, si nulla in eis originalis aegritudo peccati? Unde redimit, si non sunt per originem primi hominis venundati sub peccato?" (PL 44,128).

ticle *La nouvelle théologie du péché originel* nous pensons avoir démontré que ses collègues africains étaient mus par le même souci pastoral lorsqu'au Concile de Carthage de 418, ils ont condamné solennellement ceux qui disent que les nouveau-nés "ne tirent rien du péché originel d'Adam qui doit être lavé par le bain de la régénération"⁷⁶. Dans aucun de leurs anathèmes, répétons-le, il n'est question de la corruption de la nature humaine, conséquence du péché. Le problème était celui de savoir si le *péché* d'Adam est transmis aux petits enfants, ce qui, traduit dans le langage de la théologie critique d'aujourd'hui, signifie: le péché d'Adam était-il simplement celui d'un *individu* ou, au contraire, celui du *représentant symbolique de l'humanité tout entière*?

Passons à ce que le P.J. Carreyre appelle "la partie capitale du travail de Jansénius"⁷⁷, au tome III qui traite de la grâce médicinale du Christ Sauveur. Fondamentale y est la différence qu'il y a, selon l'auteur, entre la grâce *voluntatis sanæ* qui était celle d'Adam au Paradis et la grâce *voluntatis ægrotæ* dont l'humanité déchue a désormais besoin pour se sauver. Jansénius l'explique comme suit:

"Pro quo (discrimine) intelligendo sciendum est Augustinum et Pelagium, cum essent acerrima, celerrimaque ingenia, cardinem viderent in quo tota causa verteretur, statim in ipso exordio contentionis, totaque vita postea gravissimum conflictum de naturæ humanæ integritate atque læsione habuisse. Contendebat unice Pelagius, naturam humanam, quantumvis peccati esset rea, et remissionis indigeret, non esse peccando vitiatam, sed possibilitatem, hoc est potestatem voluntatis, qua bene vivere et male poterat, integram perstitisse, qualis ante peccatum fuerat: eaque de causa nullum iam voluntati tamquam læsæ adiutorium esse necessarium. Augustinus radicem gratiæ Christianæ jugulumque peti videns, acerrime tuetur, naturam peccando esse violatam, hoc est liberum arbitrium contraxisse quandam bene volendi ægritudinem, propter quam ei medicus sit necessarius, cuius medicinali gratia et adiutorio nisi vires pristinae restaurentur, tam esse impossibile voluntati ut bene velit, et operetur, quam coeco ut videat, vel surdo ut audiat, vel tibiis fracto ut recte gradiatur, quantumvis eis et lux, et species, et scipiones, et omnia caetera sanitatis adiumenta suppetant..."⁷⁸.

Une nouvelle fois nous constatons que le problème "cardinal" auquel selon Jansénius se ramène toute la controverse entre Augustin et Pélagie est celui de savoir si même après le péché la nature humaine est restée *intègre* ou si, au contraire, elle est désormais une nature profondément *blessée*, gravement *malade*.

⁷⁶ Denz. 223.

⁷⁷ Art.cit., col.377.

⁷⁸ *De gratia Christi Salvatoris*, 1.II, c.I (éd. Rouen, p. 34).

Jansénius justifie sa manière de voir en accumulant les citations du *De natura et gratia*. Une lecture superficielle de l'ouvrage semble en effet donner souvent raison à l'évêque d'Ypres⁷⁹. Mais nous devons rappeler ici ce que nous avons dit plus haut au sujet de la profonde ambiguïté dont nous paraît entachée la réfutation qu'Augustin y entreprend du *De natura* de Pélage. Le Christ y apparaît surtout comme *médecin*⁸⁰ et, s'il est vrai que dans l'évangile il arrive à Jésus de se présenter sous cette image⁸¹, il ne laisse aucun doute que pour le Nouveau Testament, il fait beaucoup plus qu'apporter la guérison aux malades: il donne la *vie* à ceux qui, devant Dieu, sont morts à cause de leurs péchés. Pour *Rm* 5,12-21 le drame du péché est beaucoup plus grave que celui des plaies parfois très profondes qu'il laisse dans la nature humaine.

L'erreur de Jansénius est de durcir la pensée d'Augustin qui, précisément à cause d'un manque de rigueur systématique, est beaucoup plus nuancée et surtout beaucoup plus riche. L'évêque d'Hippone envisage le péché et la grâce sous tous leurs aspects. Jansénius en isole pratiquement un seul, ce qui l'oblige du même coup à le radicaliser. C'est ce qui ressort très clairement du troisième passage de l'*Augustinus* auquel nous voulons nous attarder encore quelques instants:

"Haec igitur summa testimoniorum ac principiorum Augustinianae doctrinae consonantia cumulatissime ostendit ac probat, praeter gratiam remissionis peccatorum, de qua cum Pelagianis nulla quaestio fuit, summam totius disputationis, quam de gratiae adiutorio fuit ad bene vivendum necessario Ecclesia Christi cum Pelagianis habuit, de illo solo adiutorio fuisse susceptam, quod Christus velut humanae naturae medicus attulit adversus ignorantiam et concupiscentiam, quibus peccati merito natura vitiata est"⁸².

Jansénius a raison de souligner que la *gratia Christi* dont il est question dans les écrits anti-pélagiens de l'évêque d'Hippone, ne concerne pas seulement le *passé* de l'homme pécheur, mais également son *avenir*⁸³. Il est vrai aussi que Pélage reconnaît pleinement que seule la grâce peut remettre le péché la nature étant incapable de faire que ce qui a été fait n'ait pas été fait⁸⁴. Mais de là à conclure que le controversiste Au-

⁷⁹ Ainsi par exemple la phrase suivante citée par Jansénius : "Porro autem quod dei causam sibi agere videtur defendendo naturam, non adtendit (Pelagius), quod eandem naturam sanam esse dicendo medici repellit misericordiam" (XXXIV,38; PL 44,266; chez Jansénius, éd. Rouen, p. 35).

⁸⁰ Cf. le sous-titre du tome III : "... in quo genuina sententia profundissimè Doctoris de Auxilio gratiae medicinalis Christi Salvatoris... dilucide ostenditur".

⁸¹ Cf. *Mt* 9,12 où Jésus justifie son comportement à l'égard des pécheurs : "Ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades".

⁸² *De gratia Christi Salvatoris*, 1.II, c.II (éd.Rouen; p. 38).

⁸³ C'est en quelque sorte la thèse formelle du chapitre dont est tiré cet extrait.

⁸⁴ "Divinitus tamen expianda esse peccata commissa et pro eis dominum exorandum

gustin ne s'intéressait point au mystère de la miséricorde divine, il y a un très grand pas que, pensons-nous, tous ceux qui sont familiarisés avec ses écrits anti-pélagiens refuseront résolument de franchir. Cela reviendrait en effet à faire abstraction du fait que la toute première vérité dont l'évêque d'Hippone a pris la défense dans la question du baptême des enfants, est que le Christ est le *Sauveur* qui les libère de leur *péché*⁸⁵.

Le caractère restrictif et unilatéral de l'interprétation janséniste du grand débat entre Pélagie et Augustin sur la grâce dont nous avons besoin à chaque instant de notre vie, saute aux yeux dès qu'on confronte cette interprétation aux trois anathèmes du Concile de Carthage consacrés à cette question. Aucune allusion n'y est faite au thème de la *natura viciata*. Pour chacun d'eux on trouve sans peine des parallèles dans le *De gratia Christi et de peccato originali* de l'évêque d'Hippone. Le premier condamne la tendance pélagienne à restreindre la nécessité de la grâce à la seule rémission des péchés⁸⁶, le deuxième la réduction de la grâce à l'aide extrinsèque apportée par le Christ qui nous "ouvre l'intelligence des commandements"⁸⁷, le troisième enfin la formule pélagienne bien connue selon laquelle la grâce de la justification est accordée "pour pouvoir accomplir plus facilement par elle ce que nous devons faire par notre libre arbitre"⁸⁸. Ces trois anathèmes renvoient aux idées de base de la théologie augustinienne de la grâce exprimées dans les grands textes bibliques qu'il ne cesse d'invoquer tels que le sont *Jn* 15,5, *Rm* 9,16, *Phil* 2,13-14 et surtout *1 Cor* 4,7.

Rappelons à propos de ce dernier le célèbre passage du *De prae-*

fatetur (Pelagius), propter veniam scilicet promerendam, quia id quod factum est facere infectum multum ab isto laudata potentia illa naturae et voluntas hominis etiam ipso fatente non potest" (*De natura et gratia*, XVIII,20; PL 44,256).

⁸⁵ Cf. le texte cité *supra*, n. 75.

⁸⁶ "Item placuit, ut quicumque dixerit, gratiam Dei, qua iustificatur homo per Iesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quae iam commissae sunt, non etiam ad adiutorium, ut non committantur, A.S." (*Denz.* 225). Cf. *De gratia Christi et de peccato originali*, I,II,2 (PL 44,361).

⁸⁷ "Item, quisquis dixerit, eandem gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum propter hoc tantum nos adiuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus, quid appetere, quid vitare debeamus, non autem per illam nobis praestari, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligemus atque valeamus, A.S..." (*Denz.* 226). Cf. *De gratia Christi et de peccato originali*, I,II,2 (PL 44,367).

⁸⁸ Item placuit, ut quicumque dixerit, ideo nobis gratiam iustificationis dari, ut, quod facere per liberum iubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tamquam et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, A.S..." (*Denz.* 227). *De gratia Christi et de peccato originali*, I,XXIX,30 (PL 44,375).

destinatione sanctorum où, en ce qui concerne la nécessité de la grâce également pour l'*initium fidei*, l'évêque d'Hippone reconnaît s'être exprimé à ce sujet de façon erronée avant son accession à l'épiscopat. Mais il s'est repris déjà dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. C'est en composant cet ouvrage, raconte-t-il, que Dieu lui a révélé le sens de *1 Cor 4,7* qui ne laisse aucun doute: "Hoc igitur Apostoli testimonium", explique-t-il, "ubi ad reprimendam hominis inflationem dixit, *Quid enim habes quod non accepisti?* non sinit quemquam fidelium dicere, *Habeo fidem quem non accepi*"⁸⁹. Mais si donc, pour l'homme, "tout est grâce", cela ne signifie pourtant aucunement que sa liberté lui serait enlevée. Dans son *De gratia et libero arbitrio*, publié deux ou trois ans plus tôt, Augustin avait enseigné clairement que si sans la grâce nous ne pouvons rien faire de bien, son rôle n'est pas de supprimer notre volonté personnelle. Au contraire, c'est elle qui donne le pouvoir de pratiquer librement le bien. *Gratia Dei mecum* (*1 Cor 15,10*) dit saint Paul et l'évêque d'Hippone de préciser: "non pas moi seul, mais la grâce de Dieu avec moi: ainsi ni la grâce n'était seule, ni lui-même seul, mais la grâce de Dieu avec lui"⁹⁰. Tout cela dépasse de très loin la question des traces que le péché même pardonné laisse dans la nature humaine. Aussi faut-il conclure sans hésiter que, si comprises dans un sens restrictif certaines formules augustinienes peuvent sans doute donner lieu à une telle interprétation, Jansénius a complètement tort d'en déduire: ... si natura non esset vitii sauciata opitulatio salvatoris inaniretur, et crux Christi evacuaretur"⁹¹.

Ceci nous amène à une dernière remarque. Dans son bref exposé de la théologie janséniste le Prof. Walgrave écrit à un moment donné: "Le vrai problème de la grâce actuelle est la relation entre l'acte libre et la causalité toute-puissante de Dieu, le *Deus intimior intimo meo*..."⁹². Dieu

⁸⁹ *De praedestinatione sanctorum*, IV,8 (PL 44,966).

⁹⁰ "... id est, non solus, sed gratia Dei mecum : ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo" (*De gratia et libero arbitrio*, V,12; PL 44,889).

⁹¹ *De gratia Christi Salvatoris*, I,II, c.II (éd. Rouen, p. 38). C'est par cette phrase que Jansénius conclut l'alinéa dont le début vient de faire l'objet de notre commentaire. A ce propos il nous semble utile de souligner que, chez Augustin, les formules *gratia Dei* et *gratia Christi* sont équivalentes. La première nous semble nettement plus fréquente. Mais la deuxième ne m'a jamais paru avoir un sens restrictif par rapport à la première, comme si elle désignait exclusivement la grâce *médicinale* apportée par le Christ. Cf. aussi la formule "*gratia Dei per Iesum Christum*" du Concile de Carthage (voir *supra*, n. 87).

⁹² "Maar het eigenlijke probleem van de dadelijke genade is de onmiddellijke verhouding tussen de vrije act en Gods aloorzakelijkheid, de *Deus intimior intimo meo* (God intiemer in mij dan mijn intiemste zelf), niet alleen in mijn zijn maar ook in mijn willen en doen, niet alleen in de constituerende grondact van mijn wilsleven maar ook in elke particuliere act" (*Op.cit.*, p. 184).

plus intime à moi-même que moi-même. Walgrave estime que Jansénius était trop peu "métaphysicien" pour comprendre que le mystère de la grâce se situe en dernière instance à ce niveau-là: la toute-puissance créatrice et salvatrice de Dieu, Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, pénètre en nous jusqu'au plus intime de nous-mêmes, sans toutefois nous absorber, mais pour nous constituer précisément en êtres libres appelés à répondre à son appel d'amour. La grâce de Dieu n'est à aucun moment une menace pour notre liberté. Au contraire — ce que d'ailleurs Jansénius lui aussi ne cesse de répéter — elle est la seule force en mesure de nous libérer. Il est regrettable que l'évêque d'Ypres n'ait pu concevoir cette libération autrement que comme la libération d'un esclavage ou comme la guérison d'une blessure. C'est comme si pour que nous ayons pleinement besoin de "la grâce de Dieu qui nous est donnée dans le Christ Jésus" (1 Cor 1,4), il fallait que nous fussions d'abord blessés, affaiblis, *in deterius mutati*. Le mystère profond du *Gratia Dei mecum* de saint Paul semble lui avoir échappé dans une très large mesure.

"... quemadmodum intellectus Philosophiae suscipiendae propria facultas est, ita memoria Theologiae"⁹³. L'unilatéralisme manifeste de ce principe méthodologique janséniste resté célèbre ne l'empêche point de contenir une large part de vérité. La théologie ne se construit jamais *ab ovo*. Son objet est un "dépôt" (cf. 1 Tm 6,20) à garder fidèlement par la communauté croyante. Le premier devoir du théologien est de s'insérer dans cette tradition vivante pour en assimiler la mémoire. Aussi la science théologique peut-elle aujourd'hui se définir en quelque sorte comme un effort permanent, face à l'évolution constante des idées et des cultures, pour réévaluer et réinterpréter un patrimoine hérité d'un passé déjà très long et qui ne cesse de s'enrichir encore chaque jour. Les grands systèmes dogmatiques y ont apporté une contribution essentielle: même leurs erreurs et leurs lacunes contiennent des leçons et des avertissements à ne plus oublier.

C'est au prix d'un effort presque surhumain que Jansénius a composé et achevé son *Augustinus*. Lors de sa parution l'ouvrage a déclenché un débat qui a fini par marquer l'histoire religieuse de son époque. Sans lui le patrimoine de la théologie occidentale ne serait pas ce qu'il est aujourd'hui. Elle n'a pas le droit d'en perdre la mémoire.

Brugge

Alfred VANNESTE

⁹³ T.II, *Liber prooemialis*, c.IV (éd. Rouen, p. 4).