

AUGUSTIN, PORTE-PAROLE DES CATHOLIQUES ET PROTESTANTS

Esquisse de l'héritage augustinien¹

Il arrive au voyageur qui descend d'Amsterdam à Louvain de se sentir presque un pèlerin. Il voit le paysage qui change, il se rend compte des différences esthétiques, sociales, et surtout il est frappé par le changement au niveau de la religion. Intérieurement, au niveau de la foi, la composition du pays change et devient presque plus séduisante que n'est le pays natal. Et au pèlerin de se rappeler les paroles de Cicéron, qui décrit ce type de voyage comme un *iter amoris nostri et officii mei*.

Mais ne tombons pas dans un faux romantisme. Ce qui intrigue réellement le voyageur, c'est qu'il se rend compte, avec un certain effroi, combien le protestantisme se révèle autodestructeur. Une autodestruction qui ne se présente pas uniquement sous sa forme historique - l'iconoclasme du XVI^e siècle - mais qui vit bel et bien au coeur de la tradition théologique systématique du protestantisme. De nos jours on dirait peut-être qu'elle est marquée par sa façon de penser la déconstruction.

Dans cet article j'aimerais donc examiner ce manque d'équilibre et de continuité - encore à démontrer, c'est vrai! - qui paraissent si dominantes dans le protestantisme. Et puisque la tradition protestante s'inspire si fortement de saint Augustin, l'évêque d'Hippone sera notre guide dans cette recherche. Nous nous tournerons notamment vers sa doctrine de la grâce. Mais avant d'aborder l'oeuvre augustinienne, regardons de plus près ces traits soi-disant autodestructeurs de la tradition systématique protestante.

I. QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DU PROTESTANTISME

Premièrement. Le protestantisme peut être conçu comme une tradition qui s'est toujours appliquée à lire avec rigueur et méticulosité la Bible et c'est ce sens, penchant vers l'analyse subtile et perspicace, que l'on sent comme le fondement du principe de la *Sola Scriptura*. Cela constitue, en quelque sorte, la poursuite d'une attitude remontant à l'Antiquité

¹ Article rédigé suite à une conférence, donnée à Louvain à l'Institut Historique Augustinien.

et il n'y a donc rien d'étonnant à voir que l'adage *sacra scriptura sui ipsius interpres* a été emprunté aux temps classiques. Il représentait à l'époque la règle d'or de l'interprétation d'Homère².

Mais en même temps, cette tradition si raffinée récuse avec une facilité choquante la *Traditio* comme règle d'interprétation. Ce qui surprend, car bien que le protestant conçoive l'Écriture comme la Parole de Dieu, il ne cherche pas de la continuité dans l'intelligence du divin³. Il refuse d'accorder une structure durable à la Parole. Elle est à tout jamais la Parole de Dieu, mais l'interprétation, donc l'intelligence de la Parole, se fera chaque fois de nouveau. Chaque fois la *lectio diuina* doit se révéler véritablement divine et tout dépend donc du *hic et nunc*. Le protestant justifiera cette approche en mettant en avant le rôle du Saint-Esprit. C'est l'Esprit qui donne la compréhension du texte et qui en révèle donc le sens. Il est le début et la fin de l'Écriture, c'est Lui qui est en fait la véritable *lectio divina*⁴. Et c'est pour cette raison que l'Écriture ne peut être considérée comme le début de l'Incarnation.

Il est difficile de ne pas considérer cette approche comme autodestructrice. Certes, Dieu se révèle dans Sa parole et ainsi Il trouve, comme sujet de la Révélation, une garantie objective dans l'Écriture. Mais cette garantie reste insaisissable; elle ne se réalise qu'à travers l'intelligence et la compréhension de chaque individu. Une intelligence et un entendement qui ne laissent pas de traces⁵.

Deuxièmement. Dans le domaine de l'épistémologie, le protestantisme peut être considéré comme une tradition qui essaie de repenser le rapport entre connaissance de soi et connaissance de Dieu. Et on est donc agréablement surpris en lisant chez Calvin, au début de l'*Institution*, que cette double connaissance, celle de soi et celle de Dieu, représentent l'es-

² Voir, F. SIEGERT, *Expliquer l'Écriture par elle-même, origine et vicissitude d'une maxime "protestante"*, dans *Études Théologiques et Religieuses* [ÉtThRel] 71(1996)219-44.

³ Comparez, C.E. BRAATEN, *Scripture, Church and Dogma. An Essay on Theological Method*, dans *Interpretation* 50(1996)142-55.

⁴ Comparez G.R. EVANS, *Problems of Authority in the Reformation debates*, Cambridge 1992; G. HAMMAN, *Clarté et Autorité de l'Écriture: Luther en débat avec Zwingli et Érasme*, ÉtThRel 71(1996)175-206.

⁵ Autrement dit, il y a un déséquilibre sensible entre l'immanence et l'économie divines. Un déséquilibre qui donne au protestantisme une grande fragilité. Voir, R.C. GAMBLE, *Calvin's Theological Method: Word and Spirit. A Case Study*, dans *Calviniana. Ideas and Influence of Jean Calvin*, éd. R.V. SCHNUCKER, Kirksville 1988, 63-75.

sentiel de la sagesse. Même, elles sont intimement liées l'une à l'autre⁶. L'intériorité est presque conçue comme la voie menant à la rencontre avec Dieu.

En même temps cet accent de la part de Calvin sur l'intériorité, a donné naissance à un subjectivisme effréné dans l'épistémologie. Le réformateur souligne l'importance de l'appropriation individuelle de la *cognitio dei*, et il décrit cette voie quasiment comme une ascension mystique, évoquant ainsi une expérience qui est difficile à obtenir⁷. Tout cela à l'encontre de l'approche augustinienne et de nouveau, il est difficile de ne pas constater une tendance autodestructrice.

Or, d'un côté le rôle accordé au Saint-Esprit, de l'autre l'accent sur l'intériorité, ces deux éléments s'avèrent des piliers très faibles pour l'ecclésiologie. L'histoire l'a montré abondamment, le protestantisme fut incapable de préserver une unité visible. Il s'est éclaté en des dizaines de petites églises. Une fois de plus, de la déconstruction.

Troisièmement. Le protestantisme a essayé également d'analyser les actes de l'homme dans le cadre de la relation entre la *iustitia dei* et la *misericordia dei*. On a tenté sérieusement et avec beaucoup de lucidité, de ne pas s'imaginer ces deux qualités divines comme un dédoublement de l'être divin même, notamment en soulignant le rôle de la justification. Pourtant, ce dédoublement on n'a pu l'éviter en faisant appel à la prédestination. Pourquoi Dieu est-Il juste ou miséricordieux? Parce qu'Il est juste quand Il rejette et Il est miséricordieux quand Il élit. Et ainsi, les qualités divines de la justice et de la miséricorde menèrent tout droit à une *prae-destinatio gemina*, que Julien aurait appelée, cette fois-ci à juste titre, un déguisement du Destin⁸.

⁶ *Inst.* I, I, 1: *Tota fere sapientiae nostrae summa, quae uera demum ac solida sapientia censeretur debeat, duabus partibus constat, dei cognitione et nostri. Caeterum quum multis inter se uinculis connexae sint, utrum tamen altera praecedat, et ex se pariat, non facile est discernere.*

⁷ On le voit notamment dans la doctrine des sacrements. Calvin souligne l'importance de la présence réelle, mais nie en même temps, avec une très belle tournure empruntée à Augustin, que *plus refertur homines ex sacramento quam vase fidei colligunt* (*Inst.* IV, XVII, 33). Autrement dit, la foi est décisive dans la doctrine des sacrements. Les sacrements ne peuvent pas garantir, plus ou moins objectivement, notre foi. Pour une approche qui dépasse ces impasses, voir M. BRINKMAN, *Aspecten van een gemeenschappelijk sacramentsbegrip*, dans, *Een werkzame dialoog. Oecumenische bijdragen over de kerk 30 jaar na Vaticanum II*. éd. R. MICHIELS, J. HAERS, Leuven 1997, 41-80, surtout 47-50.

⁸ Voir AUGUSTIN, *Contra duas epist. Pel.*: II, V, 10. Comparez G. HARRISON, *Delectatio Victorix: Grace and Freedom in Saint Augustine*, dans *Studia Patristica* XXVII, Louvain 1993, 298-302.

Qu'il soit dit en passant que cette attachement à la prédestination est quelque peu surprenant. C'est comme si l'on n'avait pas voulu intégrer dans la réflexion les difficultés que la notion de la prédestination avait rencontrées dans la période entre 420 et 529 (le concile d'Oranges). Pourtant, les développements de peu après la mort d'Augustin avaient montré qu'il était quasiment impossible de maintenir la doctrine de la prédestination dans sa totalité⁹. En plus, les protestants considèrent les *electi* comme des *perfecti*, ce qui revient à invoquer saint Augustin pour chasser ce même saint Augustin¹⁰.

Pour résumer, le protestantisme est devenu une approche du divin dont les qualités et les défauts se trouvent très près les uns des autres. La Réforme souhaite unir la connaissance de Dieu et celle de soi-même, mais dans cette aspiration elle est très déséquilibrée. Dans les recherches récentes, ce déséquilibre a été nettement souligné¹¹.

II. REMARQUES SUR L'ÉPISTÉMOLOGIE PROTESTANTE

En ce qui concerne ces trois domaines dont nous venons de parler - la doctrine de Dieu, l'épistémologie et l'ecclesiologie - je voudrais m'occuper spécialement de l'épistémologie. D'un côté parce que dans ce domaine le déséquilibre se laisse bien discerner, de l'autre parce que la doctrine augustinienne de la grâce y a eu une influence sensible. En nous concentrant donc sur l'épistémologie, comment pourrait-on reconnaître ledit déséquilibre? Je crois le retrouver à trois moments.

Premièrement, le subjectivisme. Dans le protestantisme, la grâce est le point de départ de la connaissance de Dieu. Mais elle est d'emblée caractérisée par sa subjectivité. Certes, elle est encore liée aux sacrements qui, eux, représentent un élément objectif (notamment le baptême, surtout quand il est administré aux enfants) dans la connaissance de Dieu. Mais

⁹ Pourtant il est improbable qu'un Luther ou un Calvin ne connaissent pas ces développements. Peut-être faut-il voir dans le thème de la prédestination un moyen pour retrouver quelques éléments d'une théologie incarnatoire. Là où il y a des élus, Dieu devient visible. On pourrait même se risquer à l'idée que pour un calviniste, Dieu existe parce qu'il y a des élus et des rejetés. Et non l'inverse: qu'il existe des élus et rejetés parce que Dieu existe.

¹⁰ Voir C. LINDBERG, *The Most Perfect School of Christ: The Genevan Reformation*, dans *The European Reformation*, Oxford 1996, 249-74.

¹¹ Voir par exemple, H.A. OBERMAN, *The Dawn of the Reformation*, Edinburgh 1986; A. MCGRATH, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford 1987; E. CAMERON, *The European Reformation*, Oxford 1991.

puisque les sacrements ne sont au fond que des signes, ils ne peuvent moyennement réellement la grâce. Ils n'en sont que des témoignages. La grâce est accordée à un tel ou un tel sans qu'on puisse en saisir la raison. Il en découle une grande incompréhensibilité de Dieu, se révélant surtout dans l'économie divine, c.-à-d. l'économie de la grâce. On ne comprend pas pourquoi Dieu accorde sa grâce à un tel et la refuse à tel autre et de ce fait, on est confronté avec un sentiment d'un grand subjectivisme. Un subjectivisme qui est davantage accentué par le fait que l'élection concerne toujours l'individu et non la communauté.

Les conséquences de cette approche sont claires: la connaissance de Dieu ne sert plus à fonder une communauté, elle n'est plus le fondement de l'Église, elle représente uniquement la réalisation du salut individuel. Dieu, dans le protestantisme, a été réduit à l'expérience individuelle. Il est devenu un menu à la carte. Bien qu'il insiste sur le fait que le Christ soit le seul et unique Médiateur, le protestantisme n'a jamais voulu intégrer cette médiation dans les sacrements, dans le ministère ou dans l'Église¹². Ce qui rendait donc le Médiateur plus ou moins inaccessible.

Pourquoi alors le protestantisme a-t-il tant invoqué Augustin¹³? Est-ce chez lui qu'on trouverait une conception de la grâce qui concerne plutôt l'individu que la communauté¹⁴?

Deuxièmement. Notamment le calvinisme n'a pas pu échapper à un dédoublement conceptuel de Dieu. On a réduit la distance entre la justice et la miséricorde divines en forgeant une doctrine très prononcée de la prédestination. Ce qui menait quand même à l'idée de deux Dieux, l'un qui élit, l'autre qui rejette. Or, si tel est le développement dans la tradition protestante, il faudra reprendre la vieille question du manichéisme dans la doctrine de la prédestination. Julien, en reprochant à Augustin de retomber dans le dualisme du bien et du mal, avait-il après tout peut-être raison?

Troisièmement. Le protestantisme a fondé son rejet de la *theologia*

¹² Comparez R.C. GAMBLE, *What could it mean for the Church to be Christ's Body? A question without a clear Answer*, dans *Scottish Journal of Theology* 48(1995)1-21, et E. KAYAYAN, *Accommodation, incarnation et sacrement dans l'"Institution de la religion chrétienne" de Jean Calvin: L'utilisation de métaphores et de similitudes*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 75(1995)273-87.

¹³ Comparez J.M.J. LANGE VAN RAAVENSWAAY, *Augustinus totus noster. Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin*, Göttingen 1990.

¹⁴ Calvin considère Augustin comme son meilleur guide dans la théologie. De nos jours, en revanche, il est possible de publier une thèse intitulée *Gnade und Erkenntnis in Calvins Prädestinationslehre*, Frankfurt 1996 (par H. RIMBACH) sans mentionner Augustin.

naturalis sur la distinction entre *gratia* et *natura*. Ici encore, l'héritage augustinien serait évident, car Julien reprochait déjà à Augustin de séparer la création de son Créateur, donc de couper le lien entre la nature et la grâce. Et Pélage se heurtait déjà contre la distinction entre les facultés humaines acquises naturellement et celles acquises par la grâce. En quelque sorte, ce débat se poursuit avec les attaques contre les avis soi-disant inhumains et antinaturels d'Augustin de la part de Pagels, Ranke-Heinemann et Flasch¹⁵.

III. LES PREMIERS TEXTES AUGUSTINIENS

Retournons au premier point, le subjectivisme. Augustin considère-t-il la grâce comme une qualité qui ne concerne que l'individu, ou vise-t-elle chez lui la communauté? Examinons quelques textes.

Dans l'une des premières méditations sur la grâce, le *De Diu. Q. LXXXIII*, datant du début de son épiscopat, il mentionne le cas du Pharaon qui tyrannise le peuple d'Israël. Et il en dit:

Ainsi de la même masse - de péchés, voulons-nous dire - (Dieu) a tiré des vases de miséricorde qu'il sauverait, quand les enfants d'Israël le supplieraient, et des vases de colère, c'est-à-dire le Pharaon et son peuple, dont le châtimement instruirait ces mêmes (Israélites); sans doute étaient-ils pécheurs les uns comme les autres, et se trouvaient-ils par conséquent englobés dans la même masse, mais il fallait traiter différemment ceux-là qui avaient supplié le Dieu unique¹⁶.

Apparemment, tous les hommes font partie, à cause du péché, de la même communauté, la *massa peccatorum*. Mais en vertu d'un acte divin, cette communauté originale se divise en deux nouvelles communautés. L'une est celle qui pourra compter sur la grâce divine, l'autre devra s'en passer. Il s'agit donc d'une division qui était déjà prévue, préfigurée si vous voulez, mais qui devait encore se réaliser. Le rôle de la grâce n'était

¹⁵ Voir E. PAGELS, *Adam, Eve and the Serpent*, New York 1988; K. FLASCH, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397*, Mainz 1990; U. RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen für das Himmelreich*, Hamburg 1988. Plusieurs auteurs ont réfuté entretemps ces hypothèses. Voir M. LAMBERIGTS, *Augustine, Julian of Aclanum and E. Pagels' Adam, Eve and the Serpent*, dans *Augustiniana* 39(1989)393-435; G. RING, *Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins. Kritische Bemerkungen zu K. Flasch 'Logik des Schreckens'*, dans *Augustiniana* 44(1994)31-113.

¹⁶ *De Diu. Q. 88: q. 68,4: Ex eadem ergo massa, id est peccatorum, et uasa misericordiae protulit, quibus subveniret, cum eum deprecarentur filii Israel; et uasa irae, quorum supplicio illos erudiret, id est, pharaonem et populum eius: quia quamvis essent utrique peccatores, et propterea ad unam massam pertinerent, aliter tamen tractandi erant qui uni deo ingemuerant.* La traduction est celle de la *Bibliothèque Augustinienne* [BA].

donc rien d'autre que de réaliser davantage une communauté qui bénéficie de la faveur divine.

Mais il s'agit donc d'une communauté qui de toute façon bénéficie de la grâce de Dieu, étant déjà le peuple élu. Faut-il donc conclure que la *misericordia* et la *subuentio* qu'accorde Dieu à son peuple ne sont rien d'autre qu'un encouragement pour des gens qui se trouvent déjà sur le sol de la grâce? Une sorte de *gratia perficiens*? Ou s'agit-il quand même de la libération d'un peuple qui se perdrait immédiatement si jamais les actes de grâce ne se seraient pas poursuivis?

La première conception, celle de la *gratia perficiens*, sera la conception catholique (d'après Thomas d'Aquin), la seconde celle du protestantisme. Et pour être précis, si la grâce ne confirme que ce qui existe déjà, on a matière à supposer que Julien a plus raison qu'Augustin ne voulait admettre plus tard. En revanche, si la seconde conception l'emporte, les protestants pourraient à juste titre se réclamer de l'évêque d'Hippone.

Que dire donc de l'époque du *De Diu. Q LXXXIII*? Je pense qu'il s'agit d'une grâce réelle et non d'une *gratia perficiens*. Car dans la *Quaestio* 66, Augustin dit:

Mais pour le [c.-à-d. le péché] mettre en relief, l'âme qui en est esclave, doit recourir à la grâce du libérateur pour être affranchie du péché ... Là donc où n'est pas la grâce du libérateur, l'interdiction de pécher en attise l'appétit¹⁷.

Il s'agit donc d'une libération réelle qui dépasse le niveau d'un simple encouragement ou de la réalisation d'une élection déjà présente. D'autre part, cette libération ne peut se produire que dans le cadre d'une communauté et ainsi, il paraît difficile de concilier les deux éléments. D'un côté, nous avons affaire à une communauté qui est déjà présente, de l'autre cette même communauté doit son existence à la grâce.

En d'autres termes, la grâce se réfère à elle-même. L'élection se réfère à une grâce qui est déjà présente et inversement la grâce se réfère à l'élection et à la communauté.

Un peu plus tard, dans le *De Quaest. ad Simpl.*¹⁸, nous trouvons le même schéma de la grâce qui ne se réfère qu'à elle-même. Mais la structure est plus claire. Augustin suit encore la théologie de saint Paul, mais s'exprime maintenant comme suit:

Or, l'homme commence à recevoir la grâce du moment où il commence à

¹⁷ *De Diu. Q* 88, q. 66,1: *Sed ut demonstraret peccatum, cui seruiens anima debet se ad gratiam liberatoris conuertere, ut a peccato liberetur... Ubi ergo non est gratia liberatoris, auget peccandi desiderium prohibitio peccatorum.* Traduction de la B.A.

¹⁸ Ce texte a été analysé en détail par G. RING, *art. cit.*

croire en Dieu, mû qu'il est vers la foi par une exhortation soit intime soit extérieure. Mais il importe de chercher en quelles conjonctures, ou célébrations de sacrements, la grâce est infusée avec plus d'abondance et d'évidence. Les catéchumènes, en effet, ne sont pas sans croire; sans quoi Corneille n'aurait pas cru à Dieu au temps où, par ses aumônes et prières, il se rendait digne qu'un ange lui fût envoyé (*Act* 10,1-4): mais il n'aurait aucunement pu accomplir de telles oeuvres s'il n'avait cru précédemment; il n'eût absolument pu croire s'il n'avait été appelé par des exhortations soit secrètes au moyen de visions de l'âme ou de l'intelligence, soit plus sensibles au moyen des organes du corps. Mais chez certains la grâce de la foi existe à ce point qu'elle est insuffisante pour obtenir le royaume de Dieu, comme chez les catéchumènes, comme chez Corneille lui-même avant que par la participation des sacrements il fût incorporé à l'Église¹⁹.

Les caractéristiques de la grâce paraissent un peu plus claires. La grâce est conçue comme le don de la foi²⁰, c'est-à-dire comme la conversion qui se situe encore en dehors de l'Église, en dehors de la communauté des élus. Mais en elle-même elle ne suffit point et elle renvoie à la communauté qui, elle, possède les moyens de la grâce, notamment le sacrement du baptême. Les sacrements sont donc perçus comme une sorte de *gratia perficiens*. Faut-il conclure dès lors que les avis d'Augustin ne font rien d'autre que préparer le chemin au système thomiste, permettant la nature et la grâce d'être un couple indissoluble? La grâce, selon Augustin, n'est-elle rien d'autre qu'une sorte d'illumination?

Non, probablement il n'en sera pas ainsi. La grâce se réfère à elle-même, c'est vrai, mais elle est une sorte de double mouvement composé et du don individuel de la foi et de la communauté. En d'autres termes, c'est une notion dynamique qui n'a pas pour but de révéler un certain état dans l'homme. Un état qui pourrait donc être remplacé par un autre état. Par exemple, là où était la nature, viendra la grâce.

Or, si la grâce représente ainsi un mouvement dynamique, est-ce

¹⁹ *Ad Simpl.* I,II,2: *Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit deo credere, uel interna uel externa admonitione motus ad fidem. Sed interest quibus articulis temporum uel celebratione sacramentorum gratia plenior et euidentior infundatur. Non enim catechumeni non credunt, aut uero Cornelius non credebat deo, cum eleemosynis et orationibus dignum se praeberet cui angelus mitteretur (Act 10, 1-4): sed nullo modo ista operaretur, nisi ante credidisset; nullo modo autem credidisset, nisi uel secretis per uisa mentis aut spiritus, uel manifestioribus per sensus corporis admonitionibus uocaretur. Sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum coelorum; sicut in catechumenis sicut in ipso Cornelio antequam sacramentorum participatione incorporaretur ecclesiae.* Traduction de la B.A.

²⁰ Dans le *Sermo* CXLIV (qui date de 412), Augustin dira même que la grâce n'est rien d'autre que le don de l'Esprit: *Gratia quippe dei donum est. Donum autem maximum ipse spiritus sanctus est: et ideo gratia dicitur.*

encore possible de trouver le début de ce dynamisme? Si tel est le cas, ce début serait pour Augustin certainement le Christ et non la création de l'homme. Mais même si le Christ est l'origine de la grâce, il n'est pas encore possible de voir la grâce comme la libération qui reconstitue chaque fois de nouveau le peuple de Dieu. Car de même que le peuple était déjà le peuple élu quand il fut tyrannisé par pharaon, de même le Christ a été élu de toute éternité.

Disons-le comme suit. Les différents moments de la grâce ne s'harmonisent pas bien. Tout ce que l'on peut constater c'est que, dans les premières méditations augustiniennes sur la grâce divine, la grâce n'était ni le don de la perfection comme le croyait Pélagé, ni la *regeneratio* qu'elle sera plus tard chez l'évêque d'Hippone. En revanche, elle se présente déjà comme une élection, un choix de la part de Dieu, accompagnée d'un éventuel rejet simultané (comme dans le cas de pharaon). C'est pour cette raison qu'Augustin commente amplement le fameux texte 'J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esau' (Malachie 1,2-3)²¹.

Cette interprétation des premières oeuvres est confirmée par les *Confessions*. Là aussi, la grâce est le don de la foi qui permet d'écarter le péché. En plus, la grâce se réfère de nouveau à elle-même. Tout d'abord, il y a la conversion, donc le don de la foi individuelle, puis il y a la perfection de ce don dans le sacrement du baptême. Donc l'adhésion à la communauté.

IV. LES TEXTES DE L'ÂGE MÛR

En fait, ce n'est que dans le *De Trinitate* qu'on trouvera des modifications dans la notion de la grâce. Pour la première fois, Augustin n'a plus l'air de se servir d'une double grâce qui d'un côté représente le don individuel de la foi et de l'autre l'incorporation dans la communauté. Au contraire, la grâce ne paraît concerner que l'individu. En plus, il n'y parle plus du rôle des sacrements. Naturellement, il faudra se rendre compte que, lors de la rédaction des premières livres, le litige pélagien ne jouait pas encore de rôle. Pour les derniers livres, la situation sera autre. Or, tout en tenant compte de ce changement de perspective, il y a plusieurs choses qui méritent de retenir l'attention.

Tout d'abord, ce n'est plus de la *foi* qu'on parle comme don de grâce, mais de l'*intelligence*. Ce qui s'explique par la nature du *De Trini-*

²¹ Dans *Ad Simpl.* I,II,18. Voir en plus, G. HARRISON, *Delectatio Victrix: Grace and Freedom in Saint Augustine*, dans *Studia Patristica* XXVII, Louvain 1993, 298-302.

tate où l'auteur vise expressément parler de l'*intelligence de la foi*. Et puisque la foi et l'intelligence doivent aller de pair, on pourrait dire qu'en parlant de l'intelligence, Augustin nous propose une image parallèle de la grâce. Et dans cette image parallèle, il est fort bien possible de considérer la grâce créationnelle et la grâce libératrice comme une et même chose. Ainsi, Augustin dit, en VI,1:

Pourtant, il n'y a point d'impertinence à s'éprendre du divin et de l'ineffable qui nous dépasse, pour une foi fervente, non pas celle que gonfle l'orgueil de ses forces propres, mais celle que brûle la grâce de son Créateur et Sauveur²².

Apparemment, l'histoire de l'intelligence n'est pas la même que celle de la foi et donc le rôle de la grâce sera forcément différent dans les deux cas. L'on se posera donc la question de savoir comment la notion de la grâce fonctionne dans le *De Trinitate*, étant donné qu'apparemment on n'a pas besoin de distinguer entre la grâce créationnelle et la grâce libératrice?

En effet, il y a plusieurs concepts dans le *De Trinitate*. Tantôt dans des citations de l'Écriture, tantôt comme *regeneratio*. Puis comme *transformatio*, comme déification, comme prédestination, comme similitude entre Dieu et l'homme et comme la dualité du Dieu-homme en Jésus Christ²³. Et bien qu'il n'y ait pas vraiment de sens commun, on peut quand même constater qu'il s'agit chaque fois d'une certaine transformation. Une notion qui révèle le progrès de l'intelligence, une ascension vers Dieu. La grâce serait alors une sorte d'illumination, qui s'harmonise très bien avec la nature de l'intelligence.

Prenons, pour vérifier, un passage du dernier livre. Augustin y qualifie la grâce d'un *tam optabilis transformationis bonum* (une transformation si souhaitable). Et juste avant, il avait décrit les dimensions de cette transformation, en citant II Cor 3,18: *nos autem reuelata facie gloriam domini speculantes, in eandem imaginem transformamur de gloria in gloriam, tanquam a domini spiritu* (Quand nous voyons avec le visage découvert la gloire du Seigneur, nous serons transformés en la même image, de gloire en gloire, comme par l'Esprit du Seigneur). Et de poursuivre:

'Nous serons transformés', dit-il, c'est-à-dire nous passerons d'une forme à une autre, de la forme obscure à la forme lumineuse. Car la forme obscure est déjà image de Dieu ... Cette nature, la plus noble parmi les choses créées, une

²² *De Trin.* V,I,2: *Non tamen impudenter in illa quae supra sunt diuina et ineffabilia pietas fidelis ardescit; non quam suarum uirium inflat arrogantia sed quam gratia ipsius creatoris et saluatoris inflammat.* Traduction de la B.A.

²³ *Regeneratio*: V,XI,12; *transformatio*: XV,X,14; déification: XIII,IX,12; prédestination: XIII,XV,19; ressemblance de Dieu: XV,XXIII,44; la bonté de l'homme: XV,XXII-I,43. En total, le mot *gratia* revient une quarantaine de fois.

fois purifiée de son impiété par son Créateur, quitte sa forme difforme pour devenir une forme belle ... C'est pour cette raison que l'Apôtre ajoute 'de gloire en gloire': de la gloire de la création à la gloire de la justification ... de la gloire des fils de Dieu à la gloire qui nous rend semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'Il est (I Jean 3,2). Enfin, l'addition 'comme par l'esprit du Seigneur' indique que c'est à la grâce du Seigneur que nous devons le bienfait d'une transformation si souhaitable²⁴.

Un passage remarquable. Il s'agit d'une évolution où l'on passe de l'obscur au lumineux. Donc il y a une certaine illumination. En plus, dans tout ce processus il y a une grande continuité, car on parle d'un passage 'de gloire en gloire'. L'image de Dieu qu'est l'homme restera présente lors de toute la transformation. Ce que nous voyions déjà dans l'équivalence entre Créateur et Sauveur, nous le rencontrons ici de nouveau. Il n'y a pas d'opposition entre la grâce créacionnelle et la grâce libératrice, l'une étant le prolongement de l'autre.

Pourtant, la discontinuité ne manque pas. Elle est décrite comme la *iustificatio ab impietate*. Mais même cette justification, - curieux que cela soit! - est attribuée au Créateur: *cum a suo creatore ab impietate iustificatur*.

La conclusion sera simple. Quand on examine les péripéties de l'intelligence, on ne peut partir d'une opposition entre la grâce créacionnelle et la grâce rédemptrice. On ne peut parler que d'une transformation. Une transformation dont la nature est telle que la continuité domine nettement. Et ainsi, l'image parallèle de l'intelligence peut nous avancer dans la compréhension du rapport entre la foi et la grâce. Car, comme nous l'avons constaté, dans le cas de la foi la grâce ne fait que se référer à elle-même. Peut-être est-ce possible de suggérer maintenant que cette référence à elle-même, n'est rien d'autre, de nouveau, qu'une transformation? Et comme au niveau de l'intelligence le dynamisme de cette transformation naît dans le Christ, il en va de même dans le cas de la foi²⁵.

²⁴ De Trin. XV,VIII,14: 'Transformamur' ergo dicit, de forma in formam mutamur atque transimus de forma obscura in formam lucidam, quia et ipsa obscura imago dei est, et si imago profecto etiam et gloria...Quae natura in rebus creatis excellentissima, cum a suo creatore ab impietate iustificatur a deformi forma formosam transformatur in formam...Et propter hoc addidit 'de gloria in gloriam': de gloria creationis in gloriam iustificationis...de gloria qua filii dei sumus in gloriam qua 'similes ei erimus quoniam uidebimus eum sicuti est'. Quod uero adiunxit 'tamquam a domini spiritu' ostendit gratia dei nobis conferri tam optabilis transformationis bonum. Traduction de la B.A.

²⁵ Comparez De Trin. XIII,XIX,24: Et cum lego 'Uerbum caro factum est et habitauit in nobis', in uerbo intellego uerum dei filium, in carne agnosco uerum hominis filium, et utrumque simul in unam personam dei et hominis ineffabili gratiae largitate coniunctum. Propter quod sequitur ac dicit 'Et uidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et ueritatis' (Joan. 1,14). Si gratiam referamus ad scientiam, ueritatem ad

Et afin d'éviter les malentendus, la grâce, même au niveau de l'intelligence, concerne la communauté. Il est vrai qu'elle se réalise dans l'individu, mais l'intelligence qu'on lui doit, ne peut être considérée comme un bien privé. Justement parce qu'elle est un don de l'Esprit, qui lui représente l'union des personnes divines, l'intelligence visera la communauté. Surtout entendue comme *missio diuina*, l'intelligence crée une communauté. Comme le souligne Augustin dans *Enarr.* 75,17: *communis est omnibus ueritas. non est nec mea, nec tua, non est illius aut illius; omnibus communis est*²⁶.

En fait, l'intelligence nous apprend que les moments différents que nous avons distingués dans le rapport foi-grâce, doivent être interprétés comme le mouvement d'une transformation. L'individu devient communauté, la communauté devient corps du Christ et le Christ est distribué, chaque fois de nouveau, aux individus. Dès lors, est-ce encore possible de dire où se trouve le début de ce mouvement de la grâce? Était-ce bien la grâce créationnelle ou la grâce rédemptrice? Et faut-il commencer par l'individu ou par la communauté? Par la prédestination ou par la conversion? Ou n'est-ce pas la bonne approche?

Afin de résoudre cette question, tournons-nous une dernière fois vers la question du pélagianisme²⁷. L'idée de la grâce comme une transformation, se maintient-elle dans la polémique avec Julien? Ou aurons-nous affaire à une 'tournure épistémologique' comme le croit R.A. MARKUS²⁸.

sapientiam, puto nos ab illa duarum istarum rerum distinctione, quam commendauimus, non abhorrere ...Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet ueritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam: ab uno tamen eodemque Christo non recedimus.

²⁶ Comparez aussi *Confessiones* XII,XXV,34: *Amant suam (sc. sententiam), non quia uera est sed quia sua est. Alioquin et aliam ueram pariter amarent, sicut ego amo quod dicunt, quando uerum dicunt, non quia ipsorum, sed quia uerum est: et ideo iam nec ipsorum quia uerum est. Si autem ideo ament illud quia uerum est, iam nec et ipsorum est et meum est, quoniam in commune omnium est ueritatis amatorum.* Et dans *Contra Secun.* II: *rationem autem ueritatis, quae nec mea nec tua est, sed utrique nostrum ad contemplandum proposita....*

²⁷ Sur le pélagianisme, voir notamment R.A. MARKUS, *The legacy of Pelagius: orthodoxy, heresy and conciliation*, dans *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, éd R. WILLIAMS, Cambridge 1989, 214-34, et, G. BONNER, *Pelagianism reconsidered*, dans *Studia Patristica* XXVII, Louvain 1993, 237-41 et *Augustine and Pelagianism*, dans *Augustinian Studies* 24(1994)27-48.

²⁸ Voir R.A. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, notamment ch. 4 *Augustine: a defense of christian mediocrity*, 45-62.

Nous avons constaté que le début du dynamisme de la grâce se trouve dans le Christ. Mais la polémique avec les pélagiens entraîne de fortes modifications dans la christologie augustinienne. À l'époque du *Ad Simpl.* Augustin partait encore de l'idée qu'on pouvait trouver chez Corneille une sorte de *fides ante* qui l'avait conduit au baptême. Mais dans le *De Praedest.*, il a changé d'avis. Car en expliquant l'union hypostatique en Christ, il souligne qu'il n'était nullement question d'une *fides ante* qui expliquerait son élection. Le passage est comme suit:

Nous avons un autre exemple et merveilleusement lumineux de prédestination et de grâce, notre Sauveur lui-même, le Christ-Jésus homme, médiateur entre Dieu et les hommes ... Qu'on réponde, je le demande, à ma question: par quoi cet homme a-t-il mérité d'être assumé en unité de personne par le Verbe coéternel au Père, et ainsi de devenir le Fils unique de Dieu? Quel bien, de quelle nature qu'on le conçoive, a précédé en lui cette union? Par quelle oeuvre antérieure, par quel acte de foi, par quelle prière a-t-il atteint à cette ineffable grandeur? ... Certainement tous ses dons particulièrement admirables, sa nature humaine, la nôtre, les a reçus par privilège particulier et sans les avoir auparavant mérités ... Qu'elle paraisse donc à nos regards, en notre Chef, la source même de la grâce, d'où elle se répand en tous ses membres selon la mesure départie à chacun. Car la grâce qui fait de tout homme un chrétien, dès l'instant où il a commencé de croire, est la grâce qui a fait de cet homme le Christ. L'Esprit dont le chrétien est rené, est l'Esprit dont Lui est né²⁹.

Apparemment, la structure de la grâce est autre ici. Tout est concentré sur l'élection, mais celle-ci n'est plus expliquée par quelque chose d'antérieur. Plus question d'une grâce créationnelle qui mène à la grâce libératrice. Réfléchissant sur le Christ comme modèle de la grâce, l'on ne trouvera rien qui l'a conduit à cet état.

En d'autres termes, la création ne mène pas à la rédemption. Ce qui serait une conclusion justifiant plutôt l'approche protestante où l'on aime souligner la subordination incessante de l'Église à la grâce. Voilà un côté. De l'autre côté, le passage semble suggérer qu'on découvre la grâce uniquement dans le cadre d'une communauté. La grâce, dit Augustin, est ré-

²⁹ *De Praedest.* XV,30: *Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae, ipse saluator, ipse mediator dei et hominum homo Christus Iesus...Respondeatur quaeso: ille homo ut a uerbo patri coaeterno in unitatem personae assumptus, filius dei unigenitus esset, unde hoc meruit? Quod eius bonum quaecumque praecessit? Quid egit ante, quid credidit, quid petiuit ut ad hanc ineffabilem excellentiam perueniret?...Nempe ista omnia singulariter admiranda, et alia si qua eius propria uerissime dici possunt, singulariter in illo accepit humana, hoc est nostra natura, nullis praecedentibus meritis...31: Appareat itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae, unde secundum uniuscuiusque mensuram se per cuncta eius membra diffundit. Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus. De ipso spiritu et hic renatus, de quo est ille natus.* Traduction de la B.A.

pandue sur tous les membres (*cuncta eius membra*) et elle figure donc comme l'implantation dans un corps plus vaste que celui de l'individu³⁰.

CONCLUSION

Tâchons après ces différents textes d'arriver à quelques conclusions. Je pense que l'interprétation augustinienne de la grâce comme une transformation est surprenante. Elle tient compte des deux pôles du *locus de deo*, la création et la rédemption³¹. Mais puisqu'elle vise aussi bien la création que la rédemption, l'explication augustinienne est surtout une réfutation très belle du pélagianisme. Apparemment, l'évêque d'Hippone a voulu récuser deux interprétations de la grâce, l'une qui se contenterait d'apporter les finitions, la *gratia perficiens*, l'autre qui vise le renouvellement entier de l'homme, donc un écartement de la création.

Or, ces deux conceptions de la grâce se peignent, tant l'une que l'autre, avec les couleurs de l'individualisme et du perfectionnisme et favorisent donc, qu'on le veuille ou non, le pélagianisme. Ce qui irait tout à fait dans le sens de notre époque. De nos jours, ce sont les structures du perfectionnisme qui sautent aux yeux, nos facultés, nos capacités, nos moyens et nos buts. Et quant à la grâce, il ne lui reste plus grand-chose. Elle sert à réparer nos petits défauts, les erreurs que nous commettons malgré notre perfectionnisme³².

Ce même reproche au pélagianisme vaut aussi pour le dédoublement de Dieu que le protestantisme a accepté pendant des siècles. En fait, c'est la suite d'une conception pélagienne de la grâce. Car s'il faut vivre avec une énorme distance entre la justice et la miséricorde divines, on aura tendance à dominer cette situation par un perfectionnisme effréné, un mérite caché. On a vite fait de croire que l'élection ou le rejet sont quand même en dernière instance des produits de notre conduite.

³⁰ On remarque donc chez Augustin une tendance à voir la grâce comme une expression particulière de l'amour divin. En plus, en vertu de son accent sur l'union hypostatique en Christ, il situe la grâce d'emblée dans le cadre de la trinité. Comparez S.A. TOBLER, *Analogia caritatis: Kirche als Geschöpf und Abbild der Trinität*, Amsterdam 1994.

³¹ On pourrait dire qu'Augustin a forgé un terme à double emploi, comme il l'avait déjà fait avec la notion *confessio*, représentant à la fois la connaissance de soi et la reconnaissance de Dieu. Je ne partage donc pas l'avis de A. SOLIGNAC, dans son *L'excès de l'"intellectus fidei" dans la doctrine d'Augustin sur la grâce*, dans *Nouvelle revue théologique* 110(1988)825-49, qui reproche à Augustin de trop raffiner sa doctrine de la grâce.

³² La correction d'Augustin n'a donc pas été retenue dans le protestantisme. Le sens du perfectionnisme y a été particulièrement élaboré. Voir C. LINDBERG, *The European Reformations*, Oxford 1996, notamment le ch. 10 *'The Most Perfect School of Christ': The Genevan Reformation*, 249-74.

Ainsi le pélagianisme reste un phénomène d'un caractère très moderne, portant les traits d'une époque après les Lumières. Il est à considérer comme un désir d'une spiritualité marquée par le rationalisme, le perfectionnisme et le narcissisme. Une Église qui cède au chant de cette sirène, parlerait d'une grâce dont la perspective ne dépasse pas celle de la création. C'est-à-dire du *status quo ante redemptionem*.

Une Église, en revanche, qui voudrait se baser sur Augustin, transmettrait les principes de la transformation. Même plus, elle tâcherait de réaliser parfois des transformations. Et en ce qui concerne la continuité, elle serait garantie, dans ces transformations, par l'Écriture et les Sacrements. L'Écriture représente, à mes yeux, le principe de la création, puisque c'est par la parole que tout a été fait. Les Sacrements, par contre, représentent le principe de la rédemption par lesquels nous apprenons à reconnaître la transformation. Citons au moins le baptême, l'eucharistie, l'absolution, la consécration sacerdotale et le mariage comme les sacrements qui recèlent cette transformation³³.

Donc pour cause de l'Écriture, les protestants devraient accorder plus d'importance théologique à l'Église et ses sacrements. Pour la cause des sacrements, les catholiques devraient intégrer davantage la notion de la transformation dans la notion de l'Église³⁴.

En fin de compte, les notions de la déconstruction et du subjectivisme, sont-elles l'héritage d'Augustin? À mon avis nullement. Elles sont l'héritage d'un pélagianisme qui a su être beaucoup plus séduisant, tant pour l'Église que pour le monde, que la transformation dont parlait l'évêque d'Hippone. Il a voulu trouver un médiateur entre la création et la rédemption. Apparemment dans l'histoire on a préféré absolutiser les deux extrêmes.

Aerdenhout

Matthias SMALBRUGGE

³³ Des réserves peuvent être émises quant à l'onction, qui est peut-être plutôt du type sacramentaux pastoraux que véritable transformation. En ce qui concerne la confirmation, elle se situe trop dans le cadre du baptême, comme le souligne la pratique orthodoxe.

³⁴ On trouvera un bel exemple de cette approche chez T.J. VAN BAVEL, *Die Pilgernde Kirche nach Augustinus*, dans *Der hl Augustinus als Seelsorger*, St Ottilien 1993, 83-93.