

LE FANTÔME SEMI-PÉLAGIEN. LECTURE DU TRAITÉ *DE GRATIA* DE FAUSTE DE RIEZ

Abstract

From the beginning Faustus' views on grace have had a varied reception. They have been considered, now as fundamentally orthodox, then as roughly pelagian. Today, seen as a whole, the critics are more irenic. But temptations remain to endorse a non-historical, normative (that is to say, haunted by Augustine's great shade) theology, and the issue is still a bit shrouded in mist.

A reappraisal seems necessary. Consequently, this paper first puts the *De gratia* back in its context, both doctrinal (reactions among the African and Provençal monks faced with augustinian theories) and factual (short data regarding Faustus' biography). Then it gives an analysis of the treatise's contents. On these bases, a fresh scrutiny is set out concerning the themes and argumentations. The conclusion reads as follows:

«Faustus was not a 'semipelagian'; his thought, notably about the antecedence and prevalence of grace, is consistent. It is time to stop discussion and to shake off old dogmatic patterns. However, at least in language, the bishop yields to inaccuracies that tend to obscure his purpose. Sometimes he also displays somewhat shy or stiff attitudes that cannot but deceive. Above all, one feature remains *prima facie* surprising: Faustus distinguishes between two economies of grace and asserts that original graces persist in the present economy (viz. the Redeemer's one) — in a way that does not shed clear light on the 'centrality' of Christ (viz. the incarnate Son, the Saviour through his death and resurrection). Yet, such a feature is not inorganic, nor is it ambiguous in substance, even though the wording may seem so. For it is totally in line with Faustus' global teaching, and it has to be understood within the common way of thinking in the patristic age.»

Introduction

L'enseignement de Fauste, évêque de Riez, sur la grâce, tel qu'il se dévoile dans le *De gratia*, a donné lieu, dès l'Antiquité, à des jugements contrastés. Pour les uns (les augustinien), Fauste témoignerait d'un «semi-pélagianisme» confinant au pélagianisme *tout court*, et serait, en conséquence, tenu à tort pour un saint. Pour les autres (jésuites quelquefois — comme par hasard: je pense à Denis Petau et aux

Bollandistes), sa doctrine serait sans tache inexpiable et l'évêque de Riez n'aurait pas volé, si j'ose dire, son entrée au calendrier¹...

Il n'est pas utile de détailler davantage ni de donner un aperçu de l'histoire des interprétations, des approbations et des condamnations. On trouvera cela dans un article de Carlo Tibiletti.²

L'objet de la présente communication est différent. Il ne s'agira pas de produire une sentence d'orthodoxie ou d'hérésie. On tentera, abstraction généralement faite des jugements d'autrefois, de comprendre dans l'histoire (en remettant Fauste dans son temps — dans le climat doctrinal de son temps), la logique, ou l'éventuel illogisme, des positions de l'évêque de Riez, et d'en pointer les tenants et aboutissants.³

On me permettra ici de dire le plaisir, et l'honneur, que j'ai à offrir cet essai, malgré ses imperfections, à un ami — à un savant qui, excellent connaisseur des controverses sur la grâce, sait bien qu'il n'est pas qu'une demeure — celle de saint Augustin, si grand soit-il — dans la maison du Père.

1. Le *De gratia*. Situation historique

*Les Provençaux et la théologie d'Augustin*⁴

Les ouvrages d'Augustin contre Pélage et Julien n'allèrent pas, on le sait, sans soulever des remous dans les milieux monastiques africains. La lettre, dont les moines d'Hadrumète eurent communication, adressée par Augustin au prêtre romain, futur pape, Xyste (*Ep. Aug.* 194) leur parut, en raison de son insistance sur la toute-puissance de la grâce, une dangereuse invite au découragement et à l'inaction morale. À l'objection faite par quelqu'un du groupe (si

¹ Jusqu'à la Révolution, l'évêque de Riez a bénéficié d'un culte local le 28 septembre. Il n'est pas au *Martyrologe romain*. Cf. WEIGEL [2.23], p. 143-152.

² [2.19]. (Ici et dans les notes qui suivent les chiffres gras entre crochets renvoient à la numérotation de l'«Orientation bibliographique».)

³ J'ai déjà abordé la question dans un article recensé par l'«Orientation bibliographique» ([2.11]): résumé d'un long exposé que j'ai donné à l'abbaye de Lérins, sur l'invitation du Père abbé et de toute la communauté, en février 2004, à l'occasion de la commémoration du XV^e centenaire de l'implantation de la vie monastique dans l'île. L'exposé esquisse les solutions proposées ici. Il le fait parfois d'une manière peu claire, et se trouve déparé par deux ou trois erreurs factuelles. Je suis heureux d'avoir la possibilité de reprendre cette ébauche avec plus de précision.

⁴ Je crois superflu de donner sur ce paragraphe, ainsi que sur la n. 11 — les faits, les hommes et les idées qui y sont évoqués —, toute indication bibliographique: voir quelques références indispensables dans l'article mentionné n. précédente, p. 20-21; cf. également [2.2]; [2.16]; [2.20].

nous sommes prédestinés, que nous sert d'être corrigés? la réprimande fraternelle devient inutile), l'évêque d'Hippone répliqua par le *De correptione et gratia*, envoyé aux religieux concernés.

Quand les moines provençaux (marseillais et lériniens) lisent à leur tour ce traité, et qu'ils découvrent ses thèses, abruptes à leurs yeux, un vif émoi naît chez eux, malgré l'admiration qu'ils disent éprouver pour Augustin. Dans deux lettres à celui-ci (*inter Ep. Aug.* 225 et 226) Prosper et Hilaire, ses disciples, font état de ces inquiétudes. (La chronologie n'interdit pas de supposer que la *Collatio XIII* de Jean Cassien sur la grâce prend en ligne de mire la théologie d'Augustin; mais Cassien se garde de polémiquer.)

Augustin répond, en réaffirmant, avec toute la charité due à des frères qui détestent l'erreur pélagienne autant que lui, le bien-fondé de ses positions sur deux points litigieux (*De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseuerantiae*, adressés à Prosper et Hilaire).

Après la mort d'Augustin se place l'activité de Prosper, laïc, issu d'une bonne famille d'Aquitaine et installé à Marseille. Les œuvres successives de Prosper témoignent d'une évolution dans le sens d'une atténuation de son augustinisme, des ouvrages des années 430 (ainsi le poème *De ingratia*, ou le *De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem* — le «Conférencier»: entendons, Jean Cassien) au *De uocatione omnium gentium*. Quant aux Provençaux, ils demeurent en garde: à preuve les piques, même mouchetées, d'un Vincent de Lérins (*Commonitorium* 24.26).

*Fauste de Riez: esquisse biographique*⁵

Je me bornerai à rappeler quelques données, uniquement pour fixer les idées.

⁵ Je n'ose écrire «*esquisse prosopographique*», même si j'essaie de rendre sensibles les incertitudes d'inductions que les articles des dictionnaires, trop souvent, se passent de l'un à l'autre avec confiance. Le guide reste en général WEIGEL [2.23]; il y a aussi, comme toujours, beaucoup à glaner dans TILLEMONT [2.10], l'antipathie que le pieux port-royaliste nourrit envers un fauteur de «pélagianisme» n'obnubilant pas, quant aux faits, son érudite acribie. (La *Prosopographie chrétienne de la Gaule*, en préparation sous la direction de Mme L. PIETRI, fournira toutes nuances idoines.)- Les sources directes de la biographie de Fauste sont, outre ses propres œuvres, et notamment les lettres qu'il écrivit à Rurice de Limoges: (1) un poème de Sidoine Apollinaire (*Carmen* 16); (2) les lettres du même Sidoine, dont deux à Fauste; (3) deux lettres de Rurice, adressées pareillement à celui-ci (des lettres de Rurice à Fauste et de Fauste à Rurice, éd. récente par R. DEMEULENAERE, CCL 64, 1985). La notice de Gennade, *Vir. Ill.* 86 (éd. E. RICHARDSON, «Texte und Untersuchungen» 14, Leipzig 1896, p. 91), est importante pour cerner l'étendue de l'héritage littéraire de l'évêque de Riez (*infra*, n. 7).

Insulaire (né sans doute en Bretagne — Angleterre actuelle — vers 400), *Faustus* fut moine à Lérins de 424 à 433. Quand Maxime, abbé de Lérins, eut été élu évêque d'*Augusta Reiorum*, ou *Reii*, en Narbonnaise Seconde (act. Riez, dans les Alpes-de-Haute-Provence), Fauste devint à son tour abbé: il le resta de 433 à 457 environ, solidaire à ce titre des tendances théologiques et spirituelles du monastère, et défenseur de ses droits contre Théodore, évêque de Fréjus. Il succéda à Maxime comme évêque de Riez en 457, dit-on souvent (il assista du moins avec cette qualité, en 462, à un concile romain), et occupa ce siège jusqu'à sa mort, vers 490-495. Après la conquête de la Provence par le roi wisigoth Euric, il fut un temps exilé (476-485): depuis le cardinal Noris⁶ on met en relation cet exil, dont Fauste lui-même fait état (*Ep.* 9), avec la politique anticatholique du monarque arien, lequel aurait été spécialement irrité contre l'évêque pour ses écrits sur la Trinité. Quoi qu'il en soit, la fin de la carrière de Fauste est à replacer dans l'histoire de l'installation des peuples germaniques sur les ruines de la domination romaine en Gaule et, plus généralement, en Occident.

Son œuvre se compose de deux traités (*De Spiritu sancto*, *De gratia*), de *Lettres* et de *Sermons* (dont la critique d'authenticité reste largement à faire: c'est l'épineuse question de la collection dite «d'Eusèbe Gallican»⁷).

L'affaire Lucidus

Fauste polémique contre un certain Lucidus, prêtre dans le sud de la Gaule.⁸ Celui-ci avait sur la prédestination des idées rigoureuses

⁶ Voir TILLEMONT [2.10], p. 429. (WEIGEL [2.23], p. 116, est sur ce point précis assez évasif.)- On soutient souvent que, en 475, Fauste eut part aux négociations entre Euric et l'éphémère empereur Julius Nepos (474-475; † 480) et à la conclusion du traité où le premier obtint l'Auvergne (ce n'est que par la suite, en 476, qu'il mit la main sur les pays entre mer et Durance). Sur ce traité et les événements subséquents, indications cursives d'A. CHASTAGNOL, *La fin du monde antique. De Stilicon à Justinien (V^e siècle et début VI^e)*, Paris 1976, p. 36s.; sur le rôle diplomatique exactement joué par Fauste, voir WEIGEL [2.23], p. 113s. (exposé, spéc. p. 113, n. 49, plus nuancé que dans CHASTAGNOL sur la portée du traité et l'identité des contractants).

⁷ Gennade mentionne un «*Aduersum Arianos et Macedonianos paruuum libellum*», qu'il est impossible d'identifier à aucun traité ou lettre, ou morceau de traité ou lettre subsistant — pas même à l'opuscule *De ratione fidei*, d'authenticité au demeurant plus que douteuse (CPL 964).- La notice de Gennade, comme bien on pense, est fort louangeuse (sur certains sentiments de Gennade, voir cependant *infra*, n. 37). De leur côté Sidoine et Rurice ne tarissent pas d'éloges sur les vertus du maître lérinien et ses qualités de conducteur d'âmes.

⁸ Malgré ce qui se lit souvent, il ne me paraît pas avéré que Lucidus fût prêtre de la propre Église de Fauste, Riez. Cf. WEIGEL [2.23], p. 93, n. 1.

ses: il pourrait avoir affirmé que la prédestination à la réprobation provient d'un acte *délibéré* de la souveraineté divine.

Fauste essaya d'abord de ramener Lucidus par la persuasion, lui soumettant par lettre, sous forme d'anathématismes, une liste d'erreurs à rétracter (*Ep. Fausti* 1). Il échoua, et fit condamner les opinions du prêtre aux conciles d'Arles puis de Lyon (entre 470 et 475: les dates sont mal assurées). Dans un *Libellus* établi par Fauste (*Exemplar epistulae Lucidi presbyteri* = *Ep. Fausti* 2) Lucidus s'était soumis aux décisions d'Arles. Fauste rédigea contre lui le *De gratia*, au moins sous la forme que nous en avons, après le concile de Lyon, quelques nouvelles difficultés s'étant fait jour entre temps (voir *Ep. dedic.* du *De gratia* à Léonce d'Arles).⁹

Il est malaisé de cerner la portée exacte des idées de Lucidus, et leur rapport à Augustin. Lucidus était-il «prédestinarien», déduisant de la pensée augustinienne les conséquences exagérées qu'on a tenté de résumer ci-dessus, ou bien était-il augustinien fidèle? Augustin parle lui aussi, et à plusieurs reprises,¹⁰ de la prédestination «ad aeternam mortem»; mais il y voit plutôt un acte *négatif*, Dieu choisissant de laisser aller à leur perte ceux qu'ils n'a pas *positivement* élus; et en tout état de cause il n'y a pas de prédestination «ad peccatum». Rien n'assure que Fauste ait eu conscience des éventuels *distinguos* à opérer entre Augustin et Lucidus ou que, s'il en eut conscience, il en ait tenu compte. Cela n'est pas sans intérêt pour identifier la cible ultime de sa polémique: ce pouvait être Augustin lui-même; les anathématismes de la lettre 1 paraissent bien viser des doctrines augustinienes, en les condensant, il est vrai, sans les nuances et les précautions dont les entourait le docteur d'Hippone. Quoi qu'il en soit, il faut juger aventureuse l'idée, énoncée pour la première fois au XVII^e siècle par le jésuite Sirmond, faisant de Lucidus le représentant d'une secte prédestinarienne qui aurait alors sévi dans le sud de la Gaule.¹¹

⁹ L'articulation chronologique entre les deux conciles, les lettres de Fauste et son *De gratia* reste conjecturale. Voir exposé des difficultés et des solutions dans WEIGEL [2.23], p. 94s. Récemment, E. LANA [1.6], p. 12, a essayé de montrer que Fauste avait écrit une première mouture du *De gratia* après le concile d'Arles, et qu'il compléta ce premier jet après celui de Lyon; il accompagne cette conjecture de conclusions touchant la structure du traité: voir *infra*, n. 17.

¹⁰ *An. et or.* 4, 16; *Ciu.* 15, 1, 1; *Enchir.* 100; *Peccat. merit.* 2, 26; *Tract. Io.* 43, 13; 48, 6; 90, 2.

¹¹ Il n'est pas besoin de poursuivre l'histoire des controverses relatives à la grâce jusqu'à leur dénouement dans l'Antiquité, au temps de Césaire d'Arles et du concile d'Orange — en attendant les nouvelles flambées au Moyen Âge (au IX^e siècle, autour de Gottschalk d'Orbais) et à l'époque moderne (Réforme, jansénisme). Il suffira de

2. Le *De gratia*. Présentation littéraire

Visée du traité, d'après l'épître dédicatoire de Fauste à Léonce et le chapitre 1 du livre 1

L'épître dédicatoire est adressée à Léonce, évêque d'Arles, qui avait présidé le concile condamnant Lucidus. Fauste y déclare son intention d'écrire à la fois contre Pélage, dont la doctrine impie exalte l'orgueil humain au détriment de la grâce, et au sujet «de la prescience et de la prédestination».

Deux remarques importantes. D'une part, Fauste annonce que dans son traité l'attaque antipélagienne n'occupera qu'une place restreinte («blasphemias eius breui sermone praestringere et confutare necessarium iudicauimus¹²»), tandis qu'il parlera plus longuement du deuxième aspect («latius utcumque sermonem de praescientia et praedestinatione produximus»). D'autre part, il souligne que ladite attaque a pour dessein de faire en sorte que l'on départe bien ceux qui, comme lui, Fauste, ne négligent pas de prêcher l'effort humain (*labor*), mais en tant que réponse à la grâce, et les hétérodoxes, négateurs présomptueux de cette grâce. Notation subsidiaire: Fauste assure qu'il se contentera, le plus souvent, d'accumuler les textes scripturaires à l'appui de ses vues («testimoniorum uirtute contenti absque sublimitate sermonis lucem protulimus ueritatis»).

Le chapitre 1 du livre 1 essaie de ménager davantage l'équilibre. Fauste présente la vérité catholique, dont il se proclame le champion, en matière de grâce comme un équidistant refus du pélagianisme et

mentionner que, au début du VI^e s., entrent en scène les moines scythes (natifs de «Scythie Mineure», actuelle Dobroudja — comme probablement, plus d'un siècle auparavant, Jean Cassien), infatigables dénicheurs d'hérésie (ils jouèrent un rôle analogue dans les controverses christologiques). Les Scythes lisent le *De gratia* de Fauste, en sont scandalisés et interviennent à Constantinople auprès de l'évêque africain Possessor. Celui-ci intervient à son tour auprès du Siège apostolique et s'attire du pape Hormisdas (514-523) la réponse que voici: le livre de Fauste n'est pas reçu, mais sa lecture n'est pas interdite, la doctrine de l'Église est dans les ouvrages d'Augustin à Prosper et Hilaire, mais surtout dans les *Capitula* de Célestin (431; en fait *Indiculus* compilé sous Xyste III [432-440] par le diacre, futur pape, Léon, ou par Prosper). Les Scythes, insatisfaits, en appellent aux évêques d'Afrique exilés en Sardaigne par le pouvoir vandale arien. Parmi ces exilés était Fulgence de Ruspe. Dans des écrits qu'il rédige au nom des Africains (*Ep.* 17 ou *Liber de incarnatione et gratia Domini nostri Iesu Christi*; après le retour en Afrique: *Ep.* 15) ou dans ses œuvres personnelles (premier des trois livres *ad Monimum*; sept livres, aujourd'hui perdus, *Contra Faustum*; après le retour en Afrique: *De ueritate praedestinationis et gratiae Dei*), Fulgence se fait le propagandiste d'un augustinisme rigide.

¹² Dans tout ce travail, je cite le *De gratia* d'après l'éd. ENGELBRECHT, *CSEL* 21 [1.2; 1.4].

des thèses «prédestinatiennes». Position centrisme qu'il rapproche de la juste balance de la foi droite en matière christologique, à égal éloignement du nestorianisme (qui, comme Pélage, exalte trop l'humanité) et du monophysisme (qui, comme les prédestinés, donne à la divinité un rôle trop écrasant). L'idée, en général, que l'orthodoxie se situe entre deux excès hérétiques contraires n'est pas une invention de Fauste. On la trouve chez Augustin lui-même, dans la défense que fait celui-ci de sa propre doctrine sur la grâce (*Ep.* 215, 7-8¹³): et il n'est certes pas interdit de penser que Fauste se souvienne ici d'Augustin. Mais, à la vérité, le thème est ancien: on lit par exemple chez Novatien et, pour partie à la suite de Novatien, chez Hilaire de Poitiers, que la juste croyance trinitaire (plus exactement la croyance en la «divinité» du Fils) rejette également l'unitarisme et l'adoptianisme (chez Novatien), le sabellianisme et le subordiatianisme arien (chez Hilaire);¹⁴ Fauste devait savoir cela.

Sa structure

La structure et la stratégie du traité tout entier vérifient *in concreto*, à leur manière, le programme tracé dans la lettre préface et dans le premier chapitre.

Il n'est pas sans intérêt, peut-être, de rapporter ici la *capitulation* du traité (qui remonte peut-être à Fauste lui-même — encore qu'il se pose là un petit problème ecdotique, que nous retrouvons).¹⁵

CAPITULA LIBRI PRIMI

- I. Quod Pelagii sensus, qui gratiam negavit, primo loco necesse sit destrui.
- II. Contra obiectionem Pelagii qua dicit paruulos baptismo non egere.

¹³ Cité par SMITH [2.14bis], p. 119.

¹⁴ L'idée est même, déjà, dans Clément d'Alexandrie: voir toutes références utiles dans P. MATTEI, «De Novatien à Hilaire», in D. BERTRAND (dir.), *Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers*, actes du colloque de Poitiers (15-17 novembre 2002), Paris 2010, p. 101-129, spéc. p. 108-109.129. Déjà Prosper rapprochait nestorianisme et pélagianisme comme d'égaux, et coupables, revendications d'autonomie de l'homme face à Dieu: voir par exemple le petit poème «Epitaphion nestorianae et pelagianae haereseon», *PL* 51, col. 153-154.

¹⁵ Je recopie les tables mises par ENGELBRECHT en tête de chaque livre (p. 5-6; 58). Les titres qu'il imprime en tête de chaque chapitre en diffèrent parfois quant au détail du texte, mais non pas quant à sa teneur, ou à l'essentiel du libellé.

- III. Contra hoc, quod dicunt, quia per solam gratiam omnis homo sine ullo labore seruetur. Contra eum sensum, qui dicendo: unus ad mortem praedestinatus, alter ad uitam praedestinatus est, rebus ipsis spem intercludit orandi.
- IV. Vbi legis opera destruuntur et gratiae commendantur.
- V. De eo, quod ait: gratia dei sum, quod sum.
- VI. Quomodo intellegendum sit: gratia, inquit, salui facti estis per fidem, et non ex uobis.
- VII. Contra hoc, quod dicunt liberum arbitrium ex toto fuisse sublatum.
- VIII. Qualiter infirmitas liberi arbitrii intellegenda sit.
- IX. Quomodo intellegendum sit: non uolentis neque currentis, sed miserantis est dei, uel illud: non ueni uocare iustos, sed peccatores in paenitentiam.
- X. Contra hoc, quod dicunt ad malum tantum arbitrium promptum esse homini, ad bonum prorsus non esse.
- XI. Contra eum sensum, qui dicit, quod uas in contumeliam non possit assurgere, ut sit uas in honorem.
- XII. Item uelle et nolle sicut ad malam ita etiam ad bonam partem hominis arbitrio fuisse commissum.
- XIII. Vbi sibi gratia dei et uoluntas humana testimoniorum assertione sociantur et de paruulis inanis calumnia transeundo praestringitur.
- XIV. Contra hoc, quod dicunt eos, qui post baptismum pereunt, in baptismum penitus non credidisse.
- XV. De ruina angeli et habere sanctos angelos similitudinem dei contra quorundam persuasionem.
- XVI. Christum pro omnibus mortuum.
- XVII. Contra hoc, quod dicunt, quia dei uiolentia induret hominem, ne uenire ualeat ad salutem.
- XVIII. Nullum uolente deo perire.

CAPITULA LIBRI SECUNDI

- I. Contra hoc, quod nimie asserunt a deo induratum fuisse cor Pharaonis.
- II. Quod praescientia dei nec ad iusta nec ad contraria humanas urgeat uoluntates.
- III. Quod aliud sit praescire, aliud praedestinare.
- IV. Contra hoc, quod dicunt: in istos misericors est, quos acquirit, in illos iustus est, quos relinquit, cum et circa malos misericors est et circa bonos etiam iustus appareat.
- V. Contra hoc, quod dicunt: non tam uoluit quam non potuit saluus esse, qui periit, iuxta quod legimus: et non poterant credere.
- VI. Quid sit, quod ait: cum enim nondum egissent aliquid boni aut mali.
- VII. Quid sit, quod ait: ut propositum dei maneret.
- VIII. Contra hoc, quod dicunt: totus periit Adam.
- IX. Ad cuius imaginem et similitudinem primus homo sit conditus.

- X. De hoc, quod naturae legem aut interissem dicant aut insitam non fuisse.
- XI. Gentes deum naturaliter sapuisse.
- XII. De Niniuitis.

Il semble, à première vue, difficile de discerner un plan strict entre les *capitula* (*a fortiori*, dans le détail de leur rédaction). Néanmoins, quelques lignes se dessinent.

Il est exact que, selon son programme, Fauste délaisse très vite (dès le chapitre 3 du livre 1) la polémique directe contre Pélage, pour s'en prendre à ceux qui minimisent, ou anéantissent, la liberté. Mais la volonté de se démarquer de Pélage subsiste, avec netteté et persévérance, dans le reste du traité: et cela aussi est conforme à la méthode, ou à l'état d'esprit, annoncés. Il est non moins exact, et les intitulés mêmes des *capitula*, à eux seuls, le suggèrent, que l'argumentation est scripturaire de bout en bout. Pour donner une définition globale de son projet, qui rende compte des particularités de l'ouvrage tout entier (de son orientation comme aussi bien de ses points faibles), je dirai qu'il s'agit pour Fauste de conduire une *controverse* sur la base de *discussions bibliques multipliées*.

La capitulation permet, en elle-même, d'avancer plusieurs autres choses. L'attaque contre ceux qui minimisent, ou anéantissent, la liberté, paraît se déployer d'une manière assez ordonnée, en 1, 3-13, montrant d'abord, semble-t-il, que ceux-ci, indûment, grossissent le rôle de la grâce (1, 3-6), puis qu'ils réduisent, non moins indûment, celui du libre arbitre (1, 7-13). L'extrême fin du livre 1 et le début du livre 2, au thème général qui règne dans la plus grande partie du livre 1 et qui était annoncé (l'homme reste libre), ajoutent un thème connexe, non évoqué dans les pages préliminaires: Dieu n'est pas l'auteur du mal, et sa bonté ne peut être révoquée en doute. Il semble que la fin du livre 2 (chapitre 9 et suivants), dans une espèce de «bouquet final» qui serait comme l'équivalent d'une *amplificatio* rhétorique, tente un essai plus précis de théorisation:¹⁶ comment se représenter, sur le pied d'une réflexion «anthropologique» (touchant

¹⁶ Réflexion similaire dans SMITH [2.14bis], p. 98.- La référence aux recettes des rhéteurs a, dans mon esprit, une valeur surtout analogique: car, si l'on comprend bien les théoriciens (e.g. Cicéron, *Orator* 36, 127), l'*amplificatio*, particulièrement recommandée dans la péroraison, est bien un moyen d'élargir et d'élever le débat, mais en émouvant, non pas en instruisant. Parallèle plus pertinent, peut-être, avec la structure du *De Trinitate* de Novatien: dans un dernier effort dialectique, le développement final de ce traité (actuels chapitres 30-31) traite, sur un mode plus abstrait que précédemment, des relations du Père et du Fils.

l'état primitif de l'homme et les conséquences de la chute), que la liberté, dans l'état infralapsaire (l'expression n'est pas dans Fauste), ne soit pas annihilée, ni la grâce du tout perdue.¹⁷

Note sur l'état actuel du texte

Dans tout ce qui précède, j'ai suivi les subdivisions du *CSEL*: l'éditeur de Vienne, A. Engelbrecht, adopte en l'espèce la capitulation de l'unique *codex* sur lequel il se fonde (*P*, Paris BN latin 2166, saec. IX). Il faut savoir que l'édition de la *PL*, qui reprend celle d'une *Patrologie* publiée à Lyon en 1677,¹⁸ est parfois assez fortement divergente. Le tableau qui suit dresse la liste de ces divergences.

<i>CSEL</i>	<i>PL</i>
<u>Livre 1</u>	
1, 1-3, 1 ^{ère} partie	1, 1-3
1, 3, 2 ^e partie («Contra eorum sensum, qui dicendo, etc.»)	1, 4
1, 4-14	1, 5-15
1, 15	N'est pas isolé en tant que chapitre
1, 16, 1 ^{ère} partie («Contra hoc, quod dicunt, etc.»)	1, 16
1, 16, 2 ^e partie («Contra hoc, quod euangelicam»)	1, 17
1, 17-18	1, 18-19

¹⁷ LANA [1.6], p. (12.)16-17, qui emprunte à SMITH [2.14], p. 61, l'opinion que la répartition en deux livres n'est pas due à Fauste, soutient que la structure des treize premiers chapitres est nette (c'est celle que je résume ci-dessus dans le texte), tandis que la suite formerait une accumulation invertébrée. Preuve, selon lui, d'une rédaction en deux temps, ou, dit autrement, trace textuelle de cette rédaction (cf. *supra*, n. 9): reprenant après le concile de Lyon un ensemble ordonné composé après le concile d'Arles, Fauste aurait ajouté une suite mal concertée de «*soluuntur obiecta*» et d'éclaircissements complémentaires. Il convient, en fait, de demeurer prudent. Car, s'il est vrai que la section 1, 1-13 est assez fermement charpentée dans ses grandes lignes, le détail, d'une part, en est plus confus, et, d'autre part, le reste du *De gratia*, j'ai essayé de le suggérer (texte correspondant à la note précédente), n'est pas inorganique: des regroupements s'y distinguent. Ce qui affaiblit, sinon l'hypothèse d'une rédaction en deux temps, du moins l'effort pour déceler clairement des rajouts dans le texte actuel.

¹⁸ *Maxima Bibliotheca ueterum Patrum*, t. VIII, p. 523s. Cf. WEIGEL [2.23], p. 156.

CSEL	PL
<u>Livre 2</u>	
2, 1-6	2, 1-6
2, 7 (titre de chapitre, sans texte)	N'existe pas en tant que chapitre
2, 8 (texte du chapitre lacunaire)	N'existe pas en tant que chapitre
2, 9-10 (1 ^{re} partie)	2, 7-8
2, 10, 2 ^e partie («Contra hoc, quod dicunt, quia ante gratiae tempus agnitio unius dei gentibus concessa non fuerit»)	2, 9
2, 11	2, 10
2, 12	N'est pas isolé en tant que chapitre

Les modifications introduites par l'éditeur viennois s'expliquent pour partie par les lacunes qu'il croit devoir déceler dans le texte du *De gratia*: lacunes d'étendue variable, dont il serait sans doute bon de vérifier, au cas par cas, dans une nouvelle édition critique (je n'ai pas la place, évidemment, de le faire ici) le bien-fondé de la détection.¹⁹

Il reste, et ceci est très important, que c'est dans ces lacunes que doivent s'insérer deux des citations qu'un des moines scythes, Jean Maxence, fait du *De gratia* dans sa *Responsio aduersus epistulam Hormisdæ*, la première extraite de *De gratia* 1, 15 (Jean écrit: 1, 14), la seconde, probablement, de 2, 11 (voir les références précises dans Engelbrecht, p. 96-97). Il paraît utile de rapporter dès à présent la seconde, qui, à la vérité, prend plutôt la forme, littérairement, d'une paraphrase ou d'une contraction (nous retrouverons plus loin la question de sa fidélité à la pensée de Fauste):

¹⁹ La CPL, n° 961, donne la référence de quelques travaux philologiques qui permettent de corriger une édition de toute manière vieillie, et à refondre, et entre lesquels on relèvera surtout ceux du suédois A.G. ELG (pour l'essentiel, [2.6; 2.7]). Ajouter: R. JACOBY, «Was Handschriften lehren: Inedita zu Faustus *De gratia*», in «*Alvarium*». *Festschrift für Christian Gnllka*, hrg. von W. BLÜMER, R. HENKE und M. MÜLKE, Münster 2002, p. 205-210. Ajouter aussi deux recensions de l'édition d'ENGELBRECHT: *Theologische Literaturzeitung* (Leipzig) 17, 1892, p. 130-132 (A. JÜLICHER); *Wochenschrift für Klassische Philologie* (Berlin) 8, 1891, p. 1423s. (M. PETSCHENIG). (Même si j'y renvoie à l'occasion, je n'ai pas repris dans l'«Orientation bibliographique»: la totalité des travaux référencés dans la CPL; l'article de JACOBY; les recensions ci-dessus.)

[Texte 1] «Vnde et in libr<i secundi capitul>o undecimo per naturalem uigorem absque gratiae adiutorio multos non solum ante aduentum domini, uerum etiam et ante legem litterae saluatos atque ad plenam cordis puritatem perfectamque iustitiam peruenisse, filios dei fieri meruisse impudenter et procaciter asseuerauit (*scil.* Faustus).²⁰»

D'où au (chapitre 11 du livre II), cette assertion impudente et effrontée (de Fauste) que, par la force de la nature, sans l'aide de la grâce, beaucoup, non seulement avant la venue du Seigneur, mais encore avant la loi de la lettre aussi ont été sauvés et sont parvenus à la pleine pureté de cœur et à la justice parfaite, méritant de devenir fils de Dieu.

3. Le *De gratia*. Ses thèses: description, essai d'analyse critique

Description. Les affirmations fondamentales du traité: idée de base et conséquences; leurs racines; leurs implications

a) Affirmations fondamentales. Elles se ramènent à trois, et forment un tout ordonné. Car le traité repose sur une idée de base d'où Fauste tire deux conséquences corrélatives.

Le *De gratia*, dès son début — c'est l'idée de base —, pose, avec une égale force, la nécessité de la grâce et la nécessité pour l'homme d'agir. Les textes sont nombreux qui soutiennent cette double nécessité. Entre cent:

[Texte 2] «... cecidit (Pelagius), dum arbitrii libertatem integram praedicat et inlaesam, sicut illi, qui eam ex toto asserunt fuisse euacuatam. Hoc itaque loco gemini inter se concluduntur errores, quorum unus solam gratiam, alter solum laborem relicto tramite atque mensura ueritatis insinuat» (1, 1, p. 7, l. 5-10).

... (Pélagie) est tombé, en proclamant que le libre arbitre est sans altération ni blessure, tout comme ceux qui assurent sa totale disparition. Ainsi, sur ce point, c'est deux erreurs jumelles qui se combattent: laissant la voie et la mesure de la vérité, l'une enseigne la grâce seule, et l'autre le seul effort (humain).

Jean Cassien et Augustin présentaient, comme en deux colonnes, des séries de textes scripturaires prouvant l'existence concomitante de la grâce et de la liberté: Fauste use du même procédé (1, 13).

²⁰ La correction qu'avait introduite ENGELBRECHT (p. 97-98) n'a pas été retenue par le dernier éditeur de la *Responsio* (F. GLORIE, *Maxentius et Ioannes Tomitanus. Opuscula*, CCL 85A, 1978, p. 151).

De cette nécessité conjointe de la grâce et de la liberté il découle (première conséquence) une hostilité à la notion de prédestination. Fauste voit dans cette notion un déterminisme blasphématoire à l'égard de Dieu (Dieu y apparaît comme l'auteur véritable du péché) et attentatoire à l'égard de l'homme (l'homme n'y est plus que comme un jouet aux mains de Dieu). Au concept de prédestination que, ainsi entendu, il refuse, l'évêque de Riez préfère de beaucoup celui de prescience — ou plutôt, il ne retient, au mieux, qu'une prédestination *post praevisa merita*:

[Texte 3] «Aliud est praescire, aliud praedestinare. Praescientia itaque gerenda praenoscit, postmodum praedestinatio retribuenda describit. Illa praeuidet merita, haec praedordinat praemia. Praescientia ad potentiam, praedestinatio ad iustitiam pertinet... Cum illa praenuntiaverit causam, tunc praenuntiat ista sententiam. A praescientia quae sunt nostra produntur, a praedestinatione quae <sua Mattei> sunt praeparantur. Ac sic nisi praescientia exploraverit, praedestinatio nil decernit» (2, 3, p. 63, l. 10s.).

Une chose est de connaître à l'avance, une autre de prédestiner. Donc, la prescience connaît à l'avance les actes qui seront accomplis, et ensuite la prédestination détermine à l'avance les rétributions qui seront données. La première prévoit les mérites, la seconde préordonne les récompenses. La prescience a rapport à la puissance de Dieu, la prédestination à sa justice... Quand l'une a énoncé le cas, l'autre alors énonce la sentence. C'est par la prescience qu'est dévoilé ce qui tient à nous, par la prédestination qu'est préparé ce qui relève d'elle (?). Et ainsi, sans l'observation par la prescience, il n'y a pas de décret de la prédestination.²¹

²¹ Une correction du texte s'impose. Déjà ELG [2.7], p. 26-27, l'avait reconnu, et écrivait: «quae sunt <iudicis> praeparantur». J'avance, *pedetemptim*, une autre émendation. Du point de vue codicologique elle paraît plus économique, plus justifiable aussi (haplographie). Du point de vue stylistique elle procure, autant que celle d'ELG, une clausule excellente dans la prose du Provençal, respectant en tout cas le dichorée final (sur les clausules métriques et rythmiques chez Fauste, voir le même ELG [2.6], p. 52-96); surtout, elle souligne mieux l'antithèse que laisse attendre *nostra*. Antithèse dont la vigueur apparemment simplificatrice est du reste à interpréter dans l'ensemble de la pensée de Fauste sur la conciliation de l'action humaine et de la grâce divine. De toute façon, quelle que soit, des deux, la correction adoptée, le sens global ne change pas: la prédestination prépare les récompenses qu'elle réserve aux bons. (Je ne sache pas que la présente correction, telle quelle, ait jamais été proposée dans aucun des autres travaux philologiques mentionnés, directement ou non, *supra*, n. 19. E. LANA [1.6], p. 121 et n. 9 *ad loc.*, faute sans doute de connaître ELG, s'en tient au texte transmis: mais c'est au prix d'une interprétation obscure, et reposant sur une étrange, et irrecevable, traduction du verbe *praeparare*, compris comme signifiait «consolidare».)

Même dans le cas des saints Innocents, ajoute Fauste (*ibid.*), il n'est pas de prédestination *ante merita praeuisa*: le diable les a fait tuer, Dieu les a couronnés.²² Et, selon lui, l'on ne saurait spéculer sur le cas, très obscur, des petits enfants morts sans baptême (1, 13).

Seconde conséquence: le corollaire du refus de la prédestination est le rejet de la notion d'élection. Ce rejet lui-même a deux visages.

D'une part, Fauste, visiblement contre Augustin, souligne avec énergie la volonté salvifique universelle de Dieu. On se souvient que, dans ce domaine, la pensée d'Augustin, et des augustiniens après lui, est incertaine, et, au mieux, ne parvient à préserver, de manière verbale, les assertions les plus nettes de l'Écriture qu'au prix de pénibles contorsions. Face à pareilles tergiversations Fauste était à son aise.

D'autre part, si, en vertu de la volonté salvifique universelle, tout homme est réellement appelé, tout homme aussi est responsable de son salut.

[Texte 4] «Vide quam magnum opus et quam arduum perdendae et inueniendae animae etiam in hominis uoluntate constituit (cf. Lc 9, 24, cité juste auparavant), et propterea ita concludit: 'Filius enim hominis uenturus est in gloria patris sui et tunc reddet unicuique secundum opera sua (Mt 16, 27)'. Aduerte quia, dum dicit 'secundum opera sua', salutem hominis non in praedestinatione factoris, sed in operatione famulantis largitor gratiae conlocauit» (1, 9, p. 29, l. 3-9).

Vois: perdre sa vie et la trouver, quelle grande et rude entreprise! Et pourtant le Christ l'a fait dépendre aussi de la volonté de l'homme. D'où sa conclusion: «Car le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres». Observe que, en disant «selon ses œuvres», le dispensateur de la grâce a placé le salut de l'homme non pas dans la prédestination du Créateur, mais dans l'opération du serviteur.

[Texte 5] «... hominis formator et rector bonae uoluntatis homini deputauit usum, sibi reseruauit effectum» (*ibid.*, p. 30, 4-6).

... le Créateur et Maître de l'homme a délégué à l'homme l'usage de la bonne volonté, mais s'en est réservé le résultat.

b) Racines morales et spirituelles des affirmations fondamentales.

Il ne s'agit pas seulement, comme on l'a suggéré plus haut, du refus de l'orgueil (pointe antipélagienne) et du «quiétisme fataliste» (perspective antiprédestinienne). Ce refus, au demeurant, caractérise

²² Je cite quasi *ad uerbum* TIXERONT [2.21], p. 297.

bien une morale de type «monastique», où l'essentiel est un certain «activisme» ascétique, mais qui évite le piège de la présomption. Il s'agit surtout d'insister à la fois sur la bonté de Dieu et la dignité de l'homme, lequel s'approprie le bien que Dieu lui impartit.

c) Implications des affirmations fondamentales.

Exaltant la grâce, Fauste n'hésite pas à lui attribuer l'initiative, avant même tout mouvement de la volonté:

[Texte 6] «... hoc ipsum incessabiliter asser(o) quod deo ipsam debeam uoluntatem, praesertim cum in omnibus eius motibus ad opus gratiae referam uel inchoationis initia uel consummationis extrema» (2, 10, p. 84, l. 11-14).

... j'atteste sans me lasser précisément que c'est à Dieu que je dois la volonté même, surtout parce que dans tous les mouvements de la volonté je rapporte à l'œuvre de la grâce soit les premiers commencements, soit les ultimes achèvements.

Mais cette ferme profession intervient au terme d'un passage où le théologien gaulois pointait avec vigueur le primat de la volonté, et elle est là, justement, pour prévenir le grief, porté contre Pélage, de présomption:

[Texte 7] «Legimus in euangelio dicentem dominum: 'Quid tibi uis faciam? (Mc 10, 51)' et iterum: 'Vis sanus fieri? (Jn 5, 6)' Vides, quia non tribuitur munus salutis, nisi prius interrogetur desiderium uoluntatis. Sed et cum uenitur ad baptismum, prius accedentis uoluntas inquiritur, ut regenerationis gratia subsequatur. Et in centurione Cornelio (cf. Ac 10), quia praecessit uoluntas gratiam, ideo praeuenit et gratia regenerationem. Nihil hic, ut opinor, redolet praesumptionis, cum et hoc ipsum incessabiliter asseram, etc.» (*ibid.*, l. 3-11).

Nous lisons dans l'évangile ce mot du Seigneur: «Que veux-tu que je fasse pour toi?», et celui-ci: «Veux-tu guérir?». Tu vois que le don du salut n'est pas accordé sans que soit d'abord interrogé le désir de la volonté. Et quand il y a baptême, on s'enquiert d'abord de la volonté du postulant, et la grâce de la régénération suit sur le champ. Chez le centurion Corneille, parce que la volonté a précédé la grâce, la grâce à son tour a précédé la régénération. Rien là, à mon avis, qui sente la présomption, puisque j'atteste sans me lasser précisément, etc.

En clair, d'après ces lignes, l'*initium fidei* et l'*initium bonae uoluntatis* (ces deux expressions ne se lisent pas expressément dans Fauste) sont aux mains de l'homme. Et l'on peut citer, dans la même veine:

[Texte 8] «Sicut... ad deum largitio remunerandi, ita ad hominem deuotio respicit inquirendi» (1, 6, p. 21, l. 25-26).

De même qu'à Dieu appartient la libéralité dans la rémunération, de même à l'homme le zèle dans la recherche.

Aussi bien, ce n'est pas seulement ici que Fauste se permet des formules malaisément conciliables entre elles — ou du moins de tonalité dissonante. On opposera :

. d'une part l'interprétation donnée de 1 Co 15, 10 («C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce à mon égard n'a pas été stérile. Loin de là, j'ai travaillé plus qu'eux tous: oh! non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi», trad. BJ 1998):

[Texte 9] «... primas partes soli gratiae pie subiectus adscripsit (*scil.* Apostolus), media quaeque labori magister oboedientiae deputauit, utrumque in consummatione moderatus gratiam laboremque coniunxit» (1, 5, p. 20, l. 4-6)

... pieusement soumis, (l'Apôtre) a attribué le premier rôle à la grâce; maître d'obéissance, il a imputé à l'effort (humain) tout ce qui est tâche intermédiaire; réglant avec mesure l'un et l'autre dans l'achèvement, il a conjoint grâce et effort.

(initiative de la grâce, collaboration subséquente de la liberté, achèvement par la collaboration de la grâce et de la liberté);

. d'autre part l'exégèse de Jn 6, 44 («Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire», trad. BJ 1998):

[Texte 10] «Numquid uelut insensibilis et inepta materies de loco ad locum mouendus est et trahendus? Sed adsistenti et uocanti domino famulus manum fidei, qua adtrahatur, extendit et dicit: 'Credo, domine, adiua incredulitatem meam' (Mc 9, 23). Et ita se duo ista coniungunt, adtrahentis uirtus et oboedientis affectus, quomodo si aeger aliquis adsurgere conetur et facultas animum non sequatur et propterea sibi porrigi dexteram deprecetur. Clamat uoluntas, quia sola per se eleuari nescit infirmitas. Ita dominus inuitat uolentem, adtrahit desiderantem, erigit adnitentem» (1, 16, p. 52, l. 2-11).

Est-ce donc que, telle la matière dépourvue de sens et de raison, (l'homme) doit être mû et tiré de lieu à lieu? Mais au Seigneur qui se tient près de lui et l'appelle le serviteur tend la main de la foi par laquelle il puisse être attiré, et dit: «Je crois, Seigneur, mais viens en aide à mon incroyance». Et ainsi les deux se conjuguent: la force de celui qui attire et le mouvement de celui qui obéit, comme si un malade essayait de se dresser, que sa capacité ne réponde pas à son intention, et que, pour ce motif, il supplie qu'on lui tende la main. La volonté crie,

parce que la faiblesse sait que seule, par elle-même, elle ne se lève pas. Ainsi, le Seigneur invite qui veut, attire qui désire, élève qui s'efforce.

(appel divin et effort de la volonté — comme si l'un et l'autre avaient, à parité, l'initiative).

Parfois même, la grâce semble réduite à un simple secours extérieur. Ainsi dans la suite immédiate du texte précédent :

[Texte 11] « Quid est autem adtrahere nisi praedicare, nisi scripturarum consolationibus excitare, increpationibus deterrere, desideranda proponere, intentare metuenda, iudicium comminari, praemium polliceri? » (*ibid.*, l. 11-14).

Or, qu'est-ce qu'attirer sinon proclamer, stimuler par les consolations que renferment les Écritures, effrayer par leurs admonestations, présenter les biens à désirer, mettre sous les yeux les maux à redouter, menacer du jugement, promettre la récompense?

Tout cela sonne de manière cacophonique.²³ D'un côté, quelques formules sur une initiative divine absolue, qu'Augustin, semble-t-il, aurait pu approuver. De l'autre, des expressions sur la racine humaine de la bonne volonté, et même une présentation de la grâce comme extrinsèque, qui, pour les premières, cadrent avec la définition traditionnelle donnée du semi-pélagianisme et, pour la deuxième, paraît confiner au pélagianisme pur et simple. D'où, pour définitivement « catégoriser » Fauste, deux tentatives, ou tentations, contraires. Tentative, chez quelques-uns, d'imaginer Fauste en augustinien.²⁴ Mais tentative paradoxale, et même désespérée, Fauste ne pouvant,

²³ Au point que tel philologue du XIX^e siècle, travaillant sur le texte d'ENGELBRECHT, a cru devoir, ici ou là, corriger — jugeant par exemple interpolée, en 2, 10 [Texte 6], la rallonge *praesertim cum*, etc. (W. BERGMANN, *Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des 5. und 6. Jahrhunderts*, Leipzig 1898 [réimpr. anast. Aalen 1972], p. 19-20). Ce type de critique conjecturale est évidemment arbitraire.

²⁴ C'est, en dernier lieu, la thèse de T.A. SMITH [2.14; 2.14bis]. Elle paraît intenable dans sa rigueur : voir M. DJUTH [2.5], compte rendu du livre de SMITH. De fait, sans doute, Fauste, comme les autres Provençaux, admire (sans doute sincèrement) Augustin ; à l'occasion, il le cite — non sans quelque malice d'ailleurs, pour tirer à lui son témoignage (ainsi 2, 9, p. 81, l. 21-23, transcrivant *Ciu.* 22, 24, 1) ; il partage son aversion envers Pélagie. Cela ne signifie pas pour autant qu'il accepte la pensée augustinienne dans son intégralité, ni surtout dans sa visée globale, et qu'on soit fondé à le présenter comme cherchant à accréditer une réception de l'augustinisme. Il est notamment à remarquer que la notion de prédestination *ante praeuisa merita* est explicitement taxée de manichéisme (1, 6, p. 21, l. 1-2), dans la mesure où elle revient, pour Fauste, à rejeter sur Dieu la responsabilité du mal ; or, Julien d'Éclane ne se privait pas de décocher contre Augustin la même calomnie (cf. Aug., *C. Iul. Op. Imp.* e.g. 4, 19).

dans la «meilleure» des hypothèses, apparaître que sous les espèces d'un augustinien dont la plume aurait parfois vacillé. Surtout, à l'inverse, chez d'autres, plus nombreux, tentation d'en faire un loup pélagien déguisé (mal, du reste) en brebis orthodoxe.²⁵ Mais accuser Fauste d'incohérence, ou chercher la cohérence dans on ne sait quelle duplicité, ne satisfait pas. Il convient reprendre l'enquête.

Essai d'analyse critique (1). Soubassements théoriques

La description ne suffit pas. Il faut tenter une analyse qui descende jusqu'aux soubassements théoriques. Les chapitres finals du livre 2, dont on a dit plus haut qu'ils pouvaient constituer un effort terminal d'approfondissement, offrent une bon champ d'expérimentation. Le *De gratia* 2, 9 porte sur l'état primitif de l'homme — la notion de l'homme créé «à l'image et à la ressemblance» (*ad imaginem et similitudinem*, Gn 1, 26).

Fauste y soutient que l'image comme la similitude ne sont pas en prévision de l'Incarnation à venir. Car (argument majeur) l'Incarnation s'est opérée dans l'humilité (la «forme d'esclave», cf. Ph 2, 9), et afin de réparer le péché; or, l'image ressemblante est relative à la «forme de Dieu»; donc, chez Adam au Paradis, il s'agit de l'image et de la similitude du Dieu Trinité, dans sa puissance et sa gloire:

[Texte 12] «Imago... dei homo dicitur quia ei indulgenter ac dignanter inseruit ueritas iustitiam, ratio sapientiam, perennitas aeternitatem. De imagine dei est, quod intellegit, quod rectum sapit, quod inter malum et bonum iudicio examinante discriminat» (2, 9, p. 78-79, l. 28-30.1-2).

L'homme... est dit «image de Dieu» car, par un effet de bonté et de condescendance, la vérité a mis en lui la justice, la raison a mis en lui la sagesse, la pérennité l'éternité. Il est à l'image de Dieu dans son intelligence, dans la droite raison, dans la distinction qu'il fait entre le bien et le mal, à la lumière de son jugement.

Cette nette distinction entre l'ordre de la création et l'ordre de l'Incarnation mérite qu'on la relève. Nous en mesurerons plus bas la portée.

²⁵ C'est aussi, en dernier lieu, la thèse de M. DJUTH [2.4] (quelques références plus anciennes *infra*, n. 28). Elle aussi paraît intenable dans sa rigueur. Il est anachronique d'arguer que les idées de Fauste rejoignent celles de Pélagé telles que la science moderne les dégage. Car aussi bien, l'important est que Fauste, comme Augustin, ait stigmatisé en Pélagé un cauteleux contempteur de la grâce: il n'était pas censé savoir que Pélagé n'était peut-être pas... pélagien.

La nature primitive de l'homme, l'image et similitude qui fut celle d'Adam en Éden, est décrite comme un don et une grâce: les forces accordées à l'homme sont une grâce, tout comme la loi de nature. Fauste parle expressément de «prima gratia, qua deo est honoratus (Adam)» (mots précédant immédiatement le texte cité ci-dessus, p. 78, l. 27-28; on notera d'ailleurs dans ce texte les mots qui disent le don: «indulgentier... inseruit»).

La chute n'est pas restée, néanmoins, sans conséquences. Mais Fauste en soupèse avec soin les effets. Le libre arbitre n'est pas anéanti, et l'homme, même déchu, garde des forces — ou, si l'on préfère, des restes de la grâce primitive. La similitude est perdue, mais l'image, quoique ternie, est conservée.

[Texte 13] «... post primi hominis praevaricationem non mors arbitrii, sed infirmitas, nec impossibilitas, sed difficultas proposito labore successit» (2, 8, p. 76, l. 6-8).

... après la prévarication du premier homme, le libre arbitre est non pas mort, mais affaibli, il lui est non pas impossible, mais difficile, de faire l'effort proposé.

[Texte 14] «... Quantum... ad libertatem arbitrii et immortalitatem pertinet, imaginem dei licet a se et in se decoloratam etiam mali habere possunt, similitudinem nisi boni habere non possunt» (2, 9, p. 79, l. 26-29).

Touchant... le libre arbitre et l'immortalité, pour ce qui est de l'image de Dieu les méchants aussi peuvent l'avoir, quoique ternie en eux et par leur fait, mais la ressemblance, seuls les bons peuvent la posséder.

Entre la grâce primitive et la grâce de Jésus-Christ, il y a donc séparation. Mais, chez l'homme déchu, dès après la chute, la grâce de Jésus-Christ est nécessaire pour «activer» les restes de la grâce primitive:

[Texte 15] «... uel paucis adhuc exemplis praestringere nos oportet, quanti ante legem litterae erudiente lege naturae, quae prima, ut diximus, dei gratia est, uestibula salutis intrauerint per Christum ad ipsa uitae penetralia perducendi» (2, 9, p. 79-80, l. 31. 1-4).

... il nous faut encore saisir au moins par quelques exemples combien (d'hommes), antérieurement à la loi de la lettre, instruits par la loi naturelle qui est, comme nous l'avons dit, la grâce première de Dieu, ont pénétré dans le vestibule du salut d'où le Christ les conduirait jusqu'au cœur même de la vie.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre certaines phrases souscrites par Lucidus, et qui rendent la pensée de Fauste :

[Texte 16] «Adsero etiam per rationem et ordinem saeculorum alios lege gratiae, alios lege Moysi, alios lege naturae, quam deus in omnium cordibus scripsit, in spe aduentus Christi fuisse saluatos, nullos tamen ex initio mundi ab originali nexu nisi intercessionem sacri sanguinis absolutos» (Ep. 2, p. 167, l. 18-22).

J'affirme aussi que, selon l'économie et l'ordre des siècles, les uns ont été sauvés par la loi de la grâce, les autres par la Loi de Moïse, les autres par la loi de nature que Dieu a écrite dans les cœurs de tous, dans l'espérance de la venue du Christ; aucun cependant depuis le commencement du monde n'a été délié de l'entrave originelle que par l'intercession du sacré Sang.

Il subsiste dans l'homme tombé quelque chose de la grâce primitive — grâce prévenante par laquelle il aspire au salut; mais cette grâce primitive, ou plutôt les traces de cette grâce primitive sont portées à leur efficacité par la grâce de Jésus-Christ.²⁶ Détail capital: la nécessité de la grâce de Jésus-Christ vaut non seulement dans la phase présente de l'histoire du salut (*sub lege gratiae*: cas du païen qui se convertit), mais encore dans les phases précédentes, *sub lege Moysi* et *sub lege naturae*.

Une double question se pose alors: quelle définition exacte Fauste donne-t-il au juste de la «grâce» — spécialement de la «grâce primitive»? Comment, concrètement, dans les phases successives de l'histoire du salut, la grâce de Jésus-Christ intervient-elle?

Essai d'analyse critique (2). Questions disputées et diagnostic d'ensemble

a) Pour commencer, une mise au point, qui découle de ce qui précède, et «recentre» fermement le débat: autant que l'on voit, sous le regard de Fauste, comme sous celui du Curé de Bernanos, «tout est grâce».²⁷ Le grief de semi-pélagianisme «classique» est à écarter:

²⁶ Cependant, il n'est nullement impossible que, à l'occasion, la grâce prévenante soit celle de Jésus-Christ, qui convertit le pécheur: c'est sans doute, aux yeux de Fauste, ce qui advint à Paul, et c'est le sens qu'il convient de donner au texte, cité plus haut, de 1, 5, p. 20, l. 4-6 (pour autant l'usage que nous avons fait de ce texte, et qui n'allait qu'à montrer la prévalence de toute grâce, n'en est pas frappé de nullité). On se rappellera que Cassien (*Coll.* 13, 15.18) dit pareillement que, parfois, la grâce de Jésus-Christ appelle sans que l'on y ait songé (cas des Apôtres André et Pierre), ou même en entraînant malgré soi (cas, justement, de l'Apôtre Paul).

²⁷ Même si Fauste reproche à ses adversaires une *sententia* apparemment toute proche de cet aveu: «Totum, inquit, solius est gratiae» (1, 3, p. 14, l. 22).

l'initium bonae uoluntatis est bien un don divin, vestige de la grâce d'Adam. Fauste, *stricto sensu*, ne tombe pas sous le coup de la censure du concile d'Orange (529), lequel d'ailleurs ne le nomme pas, pas plus qu'il ne nomme quiconque. Et il n'est pas difficile de montrer que c'est lui qui, en l'occurrence, a pour lui la tradition ancienne, celle des Pères grecs, et d'un Tertullien — toutes gens pour qui le libre arbitre même est une grâce jamais révoquée par Dieu: position que la recherche la plus récente a fortement étayée.²⁸ (J'irai même plus loin: l'idée, évoquée en 2, 12 [p. 93, l. 29-31] que, par l'exercice de sa liberté, l'homme en quelque sorte s'approprie le salut, se l'assimile, et ne le reçoit pas comme un don qui lui demeure extrinsèque, était déjà dans Irénée, Tertullien et Novatien.²⁹)

Au passage, une réflexion incidente. On observera que, à se fier à la condamnation de la quatrième proposition janséniste, dans la bulle *Cum occasione* de 1653, Jansénius admettrait bien cet aspect du prétendu «semi-pélagianisme». Il aurait compris que les Provençaux ne refusaient pas que la grâce, peu ou prou, provoquât *l'initium fidei*. Cette quatrième proposition est ainsi libellée:

«Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare.»

Les semi-pélagiens admettaient la nécessité d'une grâce intérieure prévenante pour chacun des actes, même pour le commencement de la foi; et ils étaient hérétiques en ceci qu'ils voulaient que la grâce fût telle que la volonté humaine pût lui résister ou lui obéir.³⁰

On le voit, l'accusation janséniste condamnée est autre: elle reprocherait aux «semi-pélagiens» d'avoir enseigné que l'on peut résister à la grâce. Ce qui reviendrait, de la part de l'*Augustinus*, à transposer le débat dans un contexte théologique tout différent: celui du départ, que ne fait pas Fauste, entre grâce efficace et grâce suffisante.³¹

²⁸ SIMONETTI [2.13]; TIBILETTI [2.17] (des chercheurs plus anciens leur avaient ouvert la voie). Opposer l'opinion plus traditionnelle, encore vigoureuse chez AMMAN [2.2] et chez VIARD [2.22] — dans CHÉNÉ [2.3] aussi.

²⁹ Sur ces trois auteurs touchant la présente idée, voir P. MATTEI, «L'anthropologie de Novatien. Affinités, perspectives et limites», *REAug* 38, 1992, p. 235-259, spéc. p. 252-253.

³⁰ Texte latin dans DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, n° 2004. Traduction PM.

³¹ La présentation que je fais ici de la 4^e proposition a des précurseurs: voir CHÉNÉ [2.3], p. 567.

Sur quoi, tout n'est pas encore clarifié. Les questions énoncées ci-dessus continuent de se poser, qui relèvent de l'ordre du langage, ou des représentations. Touchant la nature de la grâce, ou, plus exactement, son régime d'exercice. Touchant le rapport exact entre grâce primitive et grâce de Jésus-Christ.

b) Touchant le régime d'exercice de la grâce.

La grâce primitive est signe extérieur: certaines formules maladroites, relevées plus haut, paraissent verser dans le pélagianisme le plus strict, en semblant réduire, on l'a dit, la grâce, même de Jésus-Christ, à un simple secours *ab extra*.³² Mais le signe extérieur posé par Dieu ne saurait se séparer d'une grâce intérieure, inhérente à l'image primitive, laquelle se trouve maintenue, quoique ternie, après la chute.³³

Là, il faut bien avouer que Fauste, comme déjà Cassien, s'exprime assez souvent de manière «naturaliste». Ces expressions restaient-elles judicieuses, après Augustin?³⁴ Il n'était pas difficile de caricaturer la position de Fauste; et l'on s'explique avec quelle apparence de vérité le moine scythe Jean Maxence, dans la pseudo-citation qu'il donne du morceau de *Grat.* 2, 11, a pu donner un coup de «pouce». En soi, cependant, ces expressions n'étaient pas illégitimes; elles étaient susceptibles d'une interprétation «bénigne», marquant nettement la distance, dans l'être, entre le Créateur et la créature. On peut supposer que, dans l'image, réside — d'une manière, il est vrai, ontologiquement mal définie — une vocation intérieure, une orientation vers Dieu.

Or, à ce point, le problème ressurgit, plus subtilement. Quand, obéissant à la «pente» de l'image, le païen «actionne», ou «actualise», sa liberté pour s'ouvrir à Dieu, met-il en œuvre une grâce intérieure et

³² Voir 1, 16 cité plus haut [Texte 11].

³³ Voir le couple *intrinsicus/extrinsicus*, en 2, 9, p. 82, l. 21: cf. TIBILETTI [2.19], p. 574, rapportant les griefs portés à ce propos par Jean Maxence. (Serait-il incongru de soupçonner dans cette correspondance intérieur/extérieur un souvenir de la «sémiotique» et de la gnoséologie augustinienne?)

³⁴ Fauste utilise 37 fois le substantif *natura* (sans compter l'adjectif *naturalis* et l'adverbe *naturaliter*). Parmi ces emplois, particulièrement frappants sont ceux où *natura* se trouve distingué de *gratia* (1, 2; 2, 7; 2, 9; 2, 10; pour l'idée, voir aussi *supra* [Textes 8; 9; 10; 11]). Même si Fauste, on le sait, nomme la «loi de nature», *expressis uerbis*, «grâce première» ([Texte 15]) et, en l'espèce justement, reste dans la ligne d'un Tertullien (TIBILETTI [2.20], p. 516, renvoie au livre de S. OTTO, «*Natura* und «*dispositio*». *Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, Munich 1960), cette distinction, dans sa brutalité, sonne de manière étrange.

salvatrice certes, mais paradoxalement inerte, ou latente, en tant qu'inhérente à l'image donnée jadis, si l'on veut, en Adam une fois pour toutes?³⁵ Sans doute serait-ce forcer la pensée de Fauste que d'imaginer la réponse suivante: il y a, dans le premier acte bon (dans le premier éveil à la foi), et action de la grâce et exercice de la liberté, conjointement, «sans confusion et sans séparation», pour adopter, par analogie, un langage ailleurs consacré; l'exercice de la liberté serait, *ipso facto*, action de la grâce; de fait, *a contrario*, lorsque le païen reste fermé, la faute en revient au seul mésusage de la liberté. Pour autant, si l'on refuse qu'il ait imaginé pareille réponse, Fauste ne vient pas échouer contre l'objection qu'Augustin en son temps adressait aux marseillais (e.g. *Praed.* 1, 2-2, 3): si l'homme se voyait impartir ne fût-ce qu'une étincelle d'initiative positive, la grâce ne serait plus la grâce, et c'est en dernier ressort entre les seules mains de l'homme qu'on remettrait le salut — retombant ainsi, malgré qu'on en ait, dans l'erreur de Pélage.³⁶ C'est Dieu qui, pour Fauste, a l'initiative absolue — Dieu qui ne cesse d'assiéger l'homme afin de le sauver, qui ne se lasse pas, comme déjà Cassien se le représentait (*Coll.* 13, 7), de l'entourer de sa sollicitude et de guetter la moindre lueur de résipiscence; rien de plus étranger à Fauste que l'idée, dessinée par Julien d'Éclane tel que le cite Augustin (*Iul.* 1, 78, 79), d'un «homme émancipé de Dieu» — *a Deo emancipatus homo*^{36A}. Présence de Dieu effective et active, et grâce, répétons-le, nullement métaphorique, même si Fauste, dans le processus de conversion de l'impie, ne montre pas comment *in concreto* se concilient grâce et liberté, ne se souciant pas (comme Augustin, d'ailleurs) de mettre sur pied un schéma philosophico-théologique qui pût en général expliquer cette conciliation. Seulement, la sollicitude divine atteint tout homme sans exception. Le point de clivage avec Augustin se situe bien là: arc-bouté contre l'idée de prédestination, champion de la volonté salvifique universelle, convaincu que le péché, si mutilant qu'il soit, n'a pas entraîné, même s'agissant du salut, de ruine totale,

³⁵ Noter à cet égard l'emploi significatif du parfait (*inseruit*) en 2, 9 [Texte 12].

³⁶ Cette idée d'Augustin est aussi, par exemple, un des thèmes recteurs du poème *De ingratu* de Prosper d'Aquitaine: à ses yeux le «semi-pélagianisme» n'est que du Pélage rebouilli.

^{36A} Ou bien: «... émancipé par Dieu». Sur cette divergence de traduction, voir bref *status quaestionis* (avec bibliog. essentielle) par M. RIBREAU, *Le Contra Iulianum de saint Augustin. Introduction générale; édition, traduction et commentaire du livre III* (thèse de doctorat préparée sous la dir. du Prof. V. ZARINI, et soutenue devant l'Université de Paris IV-Sorbonne le 14 novembre 2009), p. 153-154. Pour importante qu'elle soit, la divergence n'a pas à nous retenir ici: il suffit que, dans l'un et l'autre cas, il s'agisse d'un homme «libéré» de Dieu.

Fauste refuse d'envisager la perspective de l'élection — plus exactement d'une *massa perdita* d'où la b n volence divine tirerait un petit nombre d'élus.³⁷

c) Touchant le rapport exact entre grâce primitive et gr ce de Jésus-Christ.

En distinguant, comme il le fait, dans l'état infralapsaire, entre les deux ordres de grâce, Fauste paraît avoir du mal à rendre pleine justice à la centralité de Jésus-Christ. Et en accompagnant cette distinction de l'affirmation d'une coexistence des deux grâces distinctes, il semble peiner tout autant à pointer ce qui fait la spécificité, ou l'apport indispensable, de la grèce de Jésus-Christ — la nécessité, pour l'homme déchu, de l'aide de Jésus-Christ.³⁸ On touche sans doute à la difficulté majeure de la pensée du Provençal. Cette difficulté peut, à mon sens, au moins pour bonne part, se résoudre de la façon suivante.

³⁷ Il faut signaler un texte qui n'est pas dans le *De gratia*, mais dans la *Lettre 5* (CSEL 21, 183-195, spéc. 184, l. 3-22). Répondant à la première des questions que lui avait posées par écrit son correspondant Paulinus (lettre conservée = *Ep. Fausti* 4,  d. cit., p. 181-183, spéc. 181, l. 21), Fauste nie la valeur d'une conversion *in extremis*, où il ne dénonce qu'un « moque-Dieu », puisque le p cheur croit s'en tirer à bon compte, n'ayant plus le temps de mener une active pénitence. Cette réponse doit être appréciée avec  quanimit . On se gardera d'une interprétation minimisante, qui ne voudrait y lire qu'une condamnation de la crainte servile — d'une démarche intéressée qui se résout au salut dans la seule perspective de l'enfer désormais béant. On évitera tout autant une exégèse rigoureuse, qui accuserait Fauste de ne voir décidément dans le retour du p cheur qu'un geste de la volonté humaine. En fait, historiquement, le passage doit sans doute se comprendre dans le cadre des difficultés que créait, alors, la lourde discipline de la pénitence canonique (sur ces difficultés, voir le livre classique de C. VOGEL, *Le p cheur et la pénitence dans l' glise ancienne*, Paris 1966, p. 42.129-130; observer que Gennade, *Dogm.* 80 [PL 58, col. 998-999] condamne expressément, en la qualifiant de « novatienne », une opinion semblable à celle de Fauste — mais il ne nomme pas, en l'occurrence, celui-ci :   dessein?). Doctrinalement, le passage ne dit rien que n'enseigne le *De gratia* : sollicitude de Dieu qui ne cesse, jusqu'à la fin, d'offrir sa grâce, mais nécessité pour l'homme d'agir, et horreur, chez l'évêque de Riez, d'un « quiétisme » qui, paresseusement, prétend tout laisser faire à la puissance divine. Ce qui surprend ici, c'est plutôt, chez un directeur tant vanté par ses amis (*supra*, n. 7), la pauvreté psychologique et la sécheresse spirituelle touchant les angoisses et les efforts d'un mourant dans son agonie.

³⁸ Voir KOCH [2.9], p. 99-100; SIMONETTI [2.13], 143-144; SMITH [2.14bis], p. 184.188. Selon CHÉNÉ [2.3], p. 578s., l'*affectus credulitatis* (voir *infra*), ou l'*initium fidei* est un acte formé de foi-confiance; mais l'exposé de CHÉNÉ est vicié par le fait qu'il en reste encore à l'accusation classique de « semi-pélagianisme » (*supra*, n. 28).

Tout d'abord, les deux grâces ne sont pas, au fond, pour Fauste, hétérogènes. Car la grâce originelle passait par Jésus-Christ, en tant que Verbe par qui l'homme a été fait :

[Texte 17] «... dominus noster Iesus Christus in primo tempore de suo meliora contulit, in secundo autem de nostro deteriora suscepit. Et propterea quando ex nihilo nos parauit, imaginem suam factor adposuit, quando uero nos perditos reparauit, formam serui restitutor adsumpsit, sicut ait apostolus: 'formam serui accipiens in similitudinem hominum factus et habitu inuentus ut homo (Ph 2, 7)' » (2, 9, p. 77, l. 25-32).

... notre Seigneur Jésus-Christ, dans un premier temps, nous a conféré de son bien à lui, mais, dans un second temps, il s'est chargé de nos maux à nous. Et pour cette raison, quand il nous tira du néant, le Créateur nous marqua de son image. Mais quand, alors que nous étions perdus, le Sauveur nous restaura, il prit la condition d'esclave, comme le dit l'Apôtre: « Prenant la forme d'esclave, fait à la ressemblance des hommes, et reconnu comme un homme à son comportement. »

Il n'est pas juste de prétendre que, aux yeux du lérinien, depuis la chute, subsistent des grâces qui ne devraient rien, en quelque façon, à Jésus-Christ: Jésus-Christ est l'unique Médiateur.

À l'inverse, reconnaissons que Fauste ne dégage pas cette assertion en termes exprès. Ce n'est qu'une déduction que je tire de son texte, en prolongeant les lignes — et même, d'un seul de ses textes, et bref, qui n'insiste pas. Du moins l'évêque de Riez eut-il, selon toute apparence, l'intuition de la continuité.

Ensuite, s'agissant du «chevauchement», ou de la «concurrency» des grâces, j'énoncerai l'hypothèse que voici. Je pose que, pour Fauste, la grâce de Jésus-Christ (Rédempteur) ne peut s'exprimer que dans l'adhésion de foi; il n'a aucune notion d'une foi implicite et n'estime pas qu'il puisse exister un salut hors de la foi — comprenons: hors de la foi explicite. Même, il semble bien que, lorsque, à la suite de l'*Épître aux Hébreux*, il évoque la *fides* des anciens (2, 9), il entende cette *fides* explicite non pas comme la croyance au Dieu créateur, mais, précisément, en Jésus-Christ à venir. Ou, dit autrement, les païens qui, avant la venue du Christ, se sont sauvés l'auraient été par une révélation anticipatrice, dans la foi. La réciproque de ces propositions est qu'aucune grâce latente ne peut être grâce de Jésus-Christ (Rédempteur). Reste à asseoir la crédibilité de mon hypothèse.

Elle fonde sa vraisemblance sur l'environnement de la pensée de Fauste. Celui-ci ne tranche pas sur le reste de la patristique: tous

les Pères (à mon avis, on peut être raisonnablement affirmatif sur ce point³⁹) jugent qu'il n'y a de salut que dans la foi confessée. Notamment, Fauste n'est pas en l'occurrence éloigné d'Augustin: pour celui-ci, on ne l'ignore pas, Job ne fut sauvé que parce qu'il eut la révélation de Jésus-Christ.⁴⁰

L'hypothèse fonde aussi sa vraisemblance sur ce qui apparaît comme la logique interne de la pensée de Fauste. Elle offre, semble-t-il, le seul principe qui explique pourquoi, dans le temps qu'il affirme l'existence d'une grâce primitive universelle, il se trouve *pari passu* conduit à distinguer deux grâces. Sa démarche intellectuelle en effet peut, je crois, se résumer sans arbitraire en un syllogisme dont notre hypothèse formerait la mineure:

- La grâce des commencements est universelle; elle est *du coup*, en sa caractéristique essentielle, latente, tous les hommes de tous les temps, d'évidence, n'en ayant pas, ou pas eu, conscience.
- Or la grâce du Rédempteur est explicitement proposée et se traduit dans la foi vive.
- Il faut donc distinguer deux grâces.

Le plus original chez Fauste, et dont, sauf erreur, aucun critique ne s'est avisé, consisterait en ceci que l'exigence même de la foi explicite imposerait à l'évêque de Riez, comme intraitable défenseur de l'idée d'une vocation au salut concrètement adressée à tous, de postuler le maintien, dans l'homme déchu, de quelque chose de la grâce primitive, et qui reste du domaine de l'inexprimé.

L'hypothèse dont je viens d'évoquer les divers aspects et d'asseoir la crédibilité rend compte de l'articulation des deux grâces. Sur sa base, pour harmoniser les divers textes (1, 6, p. 22, l. 5-26; 2, 9, p. 82, l. 1s. citant Rm 1, 18-23 — notamment le v. 20: «Ce qu'il a

³⁹ Même, sans doute, concernant Justin Martyr, dans son (unique!) *Apologie*. J'ai essayé de toucher quelque chose du problème en général dans «De Tertullien à Fulgence. L'ecclésiologie des Africains: lignes de crête», in M.-A. VANNIER dir., *Les Pères et la naissance de l'ecclésiologie*, Paris 2009, p. 91-102 (= en substance, *Actes du Colloque L'Église et les Pères*, Metz 12 et 13 mars 2008). C'est au vrai tout le problème de l'adage «*Extra ecclesiam nulla salus*». (Sur cet adage, il convient de renvoyer au livre, un peu irénique parfois, de B. SESBOÛÉ, *Hors de l'Église, pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris 2004.)

⁴⁰ Cf. *Ciu.* 18, 47. L'exemple de Job, comme modèle de foi *ante aduentum I.C.*, est chez Fauste en 2, 10 (entre Abraham et Rahab).- Déjà, aux yeux de l'auteur des lettres attribuées à Ignace d'Antioche, les justes de l'Ancien Testament étaient des chrétiens *ante litteram*: *Magn.* 9, 2; *Philad.* 5, 2. Et l'on rapprochera Jn 8, 56: «Abraham, votre père, exulta à la pensée qu'il verrait mon jour». L'idée est fréquente chez Augustin, e.g. *Contra Faustum Manichaeum* 15, 2.

d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres»), j'avancerai le schéma suivant:

- Muni intérieurement des restes de la grâce primitive, l'homme ouvre extérieurement les yeux sur la révélation que la création lui fait de Dieu (état de nature), ou se tourne vers la révélation positive (Loi de Moïse, christianisme).
- Cette «disposition de foi», *affectus credulitatis* (la *iunctura* figure à deux reprises dans le *De gratia*: 1, 6, p. 22, l. 25; 1, 14, p. 46, l. 32), s'accompagne *ipso facto* d'un appel à Dieu, et, non moins immédiatement, d'une réponse de grâce de la part du Dieu miséricordieux qui n'attendait que cet appel (seconde grâce).
- La seconde grâce, qui est la grâce de Jésus-Christ, intervient pour affermir l'*affectus* (conduire au baptême, en régime chrétien): grâce sanante, elle rend vigueur à l'homme blessé par le péché et désormais conscient de sa faiblesse.⁴¹
- Là-dessus, le croyant, revigoré, agit.

Fauste estime ainsi prendre au sérieux les ravages du péché originel sans pour autant anéantir l'œuvre du Dieu Créateur. Quand la grâce primitive prend conscience d'elle-même dans la foi, sans attendre, elle laisse la place à la grâce du Rédempteur. Il est vain de se demander si, *en droit*, Fauste l'imagine *suffisante* pour atteindre le salut; *de fait*, il la considère comme s'accomplissant *toujours* dans la grâce du Rédempteur...

Parce qu'il entend venger, contre la prédestination augustinienne, la notion de volonté salvifique universelle réelle, Fauste, restant dans la ligne des Grecs, et des Latins antérieurs à Augustin, envisage une grâce véritablement impartie à tous. Mais, parce que cette grâce ne se réalise pas en tous dans l'adhésion de foi, il admet qu'elle n'est pas la grâce de Jésus-Christ — spécifiquement: de Jésus-Christ Rédempteur. Toutefois, s'il a une conscience aiguë de la différence des deux grâces, il garde un sentiment non moins vif du «système» indissoluble et structuré qu'ensemble elles constituent.

Conclusion

S'il est permis d'utiliser sans plus dans la conclusion l'étiquette dont l'introduction se méfiait pour sa saveur normative, Fauste n'est pas «semi-pélagien»; sur la grâce, son antécédence et sa prévalence,

⁴¹ Métaphore de l'homme infirme en 1, 16 cité plus haut [Texte 10].

la pensée du maître de Lérins n'est pas incohérente. Il est temps de passer condamnation définitive, et de ne plus s'enfermer dans de vieux schémas hérésiologiques. Toutefois, l'évêque se laisse aller à quelques imprudences, ou du moins à quelques imprécisions de terminologie et même de conceptualisation, qui obscurcissent son propos — à quelques timidités ou raideurs aussi, qui ne sont pas sans décevoir.

Surtout une caractéristique ne laisse pas, au premier contact, de gêner: la distinction qu'il fait de deux économies de grâce, ou plus exactement la persistance, dans l'économie actuelle, qui est celle du Rédempteur, de grâces originelles — d'une manière qui, peu ou prou, ne met pas en pleine lumière la centralité de Jésus-Christ (répétons-le: du Verbe incarné et sauveur par sa mort et sa résurrection). Cependant, cette caractéristique n'est en rien inorganique, ni ambiguë, dans sa substance, sinon dans son expression la plus habituelle. Elle s'explique par la logique de la pensée de Fauste. Et elle doit se replacer dans la pensée commune de l'époque.⁴²

Paul Mattei

Université Lumière (Lyon 2)

«Sources chrétiennes»

⁴² On pardonnera à l'historien de sortir *in fine* du cercle étroit où le retient sa compétence, et, passant, pour quelques instants, l'habit du dogmaticien, de se demander si l'«autre tradition» dont Fauste se voulut le porte-parole, selon une expression utilisée par SOLIGNAC [2.16], e.g. col. 563, reste de quelque intérêt dans une théologie renouvelée de la grâce — et au prix de quels prolongements. À cet égard, et sans revenir sur la prédestination, question ouverte, deux exigences fondamentales, seulement. (1°) Il est net que le christocentrisme de toute grâce, même primitive, doit être mieux affirmé (l'idée, plutôt, que, dès la toute première origine, l'homme est tendu entre le péché d'Adam et la Rédemption en Jésus-Christ): au fond, on retrouverait, par-delà Fauste, les accents d'un Irénée. (2°) Il est non moins net que, plus que Fauste ne le fait, il importe de souligner que grâce et liberté ne se situent pas sur le même plan de causalité. Et, brochant sur le tout, un sentiment, relatif à l'*éthos* de la pensée du lérinien, ou plus exactement à l'écho intellectuel, et existentiel, qu'elle peut encore susciter: il n'est pas naïf de regretter dans cette pensée (comme dans celle de tout son milieu d'idées: ainsi Cassien), malgré sa sincère piété, un moralisme qui n'éveille pas la même émotion que les pages, fussent-elles les plus rudes (les plus *désespérantes*? les plus sévères du moins), d'un Augustin: «il y manque (pour reprendre les mots de celui-ci: *Conf.* VII, XXI, 27) cet air de miséricorde et les larmes de la confession, le sacrifice offert à toi, l'esprit broyé, le cœur contrit et humilié, le salut du peuple, l'épouse et la cité, le gage de l'Esprit Saint, la coupe de notre rancçon» (trad. L. DE MONDADON, rééd. Paris 1982, p. 187-188; toute la suite, si poignante, serait à citer)...

Orientation bibliographique

1. Éditions du *De gratia*. Éditions des lettres 1 et 2

De gratia

(CPL 961)

[1.1] *PL* 58, col. 783-836

[1.2] A. ENGELBRECHT, *CSEL* 21, 1891, p. 3-98.

Lettres 1 et 2

(CPL 963)

[1.3] *PL* 53, col. 681s. (en *PL* 58, col. 837, les deux lettres ne sont pas réimprimées; elles sont simplement mentionnées sous les n° 2 et 3, la lettre 1 étant l'épître dédicatoire du *De gratia* à Leon-tius d'Arles)

[1.4] *CSEL* 21, p. 163-168.

Pour mémoire: traductions du De gratia

Française

[1.5] Fauste de Riez (V^{ème} siècle), *De la grâce de Dieu et du libre arbitre. De gratia Dei et libero arbitrio*, traduction de H. MOL-LET et J. BERTHON, Digne 1996.⁴³

Italienne

[1.6] Fausto di Riez, *La grazia*, Introduzione, traduzione e note a cura di E. LANA, coll. «Testi Patristici», Rome 2004.

2. Études

[2.1] É. AMMAN, «Lucidus», *DTC* 9, 1 (1926), col. 1020-1024

[2.2] ID., «Semi-pélagiens», *ibid.* 14, 2 (1941), col. 1796-1850 (spéc. col. 1833-1840: «Fauste de Riez»)

[2.3] J. CHÉNÉ, «Que signifiaient 'initium fidei' et 'affectus credulita-tis' pour les semipélagiens, *Recherches de Science Religieuse* (*RecSR*) 35, 1948, p. 566-588

[2.4] M(arianne) DJUTH, «Faustus of Riez: *Initium bonae voluntatis*», *Augustinian Studies* 21, 1990, p. 35-53

⁴³ Dans la version des textes que cite le présent travail, je m'inspire parfois de cette traduction.

- [2.5] EAD., Compte rendu du livre de T.A. SMITH cité ci-après, *Augustinian Studies* 22, 1991, p. 207-216
- [2.6] A.G. ELG, *In Faustum Reiensem studia. Commentatio academica*, Uppsala 1937
- [2.7] ID., «In Faustum Reiensem aduersaria», *Eranos. Acta Philologica Suecana* 42, 1944, p. 24-46
- [2.8] F. GORI, «Fausto di Riez», in A. DI BERARDINO éd., *Patrologia. Vol. IV. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda. I Padri latini*, Casale 1996, p. 254-259
- [2.9] H. KOCH, *Der heilige Faustus. Eine dogmengeschichtliche Monographie*, Stuttgart 1895
- [2.10] S. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire de l'Église aux six premiers siècles*, t. 16, Paris 1712, p. 408-439 (Notes, p. 773-778)
- [2.11] P. MATTEI, «Augustin et les moines provençaux. Les controverses sur la grâce aux V^e-VI^e siècles», in «Faire mémoire des origines», *Bulletin «Lérins»*, 378, 2004, p. 2-21
- [2.12] S. PRICOCO, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Rome 1978
- [2.13] M. SIMONETTI, «Il *De Gratia* di Fausto di Riez», *Studi Storico-Religiosi (SSR)* 1, 1977, p. 125-145
- [2.14] T.A. SMITH, «*De Gratia*»: *Faustus of Riez's Treatise on Grace and its Place in the History of Theology*, Notre Dame (Indiana) 1990⁴⁴
- [2.15] ID., «Fauste de Riez (env. 405-env. 490)», in A.F. FITZGERALD et M.-A. VANNIER dir., *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe. IV^e-XXI^e siècle*, Paris 2005, p. 604-606⁴⁵
- [2.16] A. SOLIGNAC, «Semipélagiens», *DSP* 14 (1989), col. 556-568
- [2.17] C. TIBILETTI, «Libero arbitrio e grazia in Fausto di Riez», *Augustinianum* 19, 1979, p. 259-285
- [2.18] ID., «La salvezza umana in Fausto di Riez», *Orpheus* n.s. 1, 1980, p. 371-390
- [2.19] ID., «Fausto di Riez nei giudizi della critica», *Augustinianum* 21, 1981, p. 567-587

⁴⁴ Ce livre n'est peut-être pas à distinguer de la thèse du même auteur, soutenue à l'Université Notre Dame en 1988, et publiée, sous forme dactylographiée, à Ann Arbor (Michigan) en 1992: [2.14bis] *The «De gratia» of Faustus of Riez: A Study in the Reception of Augustinianism in Fifth-Century Gaul*. C'est cette thèse dactylographiée que j'utilise dans le présent travail.

⁴⁵ Dans cet article de synthèse, un petit *erratum*, p. 604, col. a: ce n'est bien sûr pas Julien l'Apostat qui en 475 conclut (directement ou non) un traité avec le roi wisigoth Euric, mais Julius Nepos! Voir *supra*, n. 6.

- [2.20] ID., «Rassegna di studi e testi sui 'semipelagiani'», *Augustinianum* 25, 1-2 (*Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. Agostino Trapè, OSA*), 1995, p. 507-522 (spéc. p. 514-521: «Fauste de Riez»)
- [2.21] J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne*, t. III *La fin de l'âge patristique (430-800)*, 4^e éd. Paris 1919, p. 274-312 (= chap. VIII: «Le semi-pélagianisme»; spéc. p. 293-297: «Fauste»)
- [2.22] P. VIARD, «Fauste de Riez», *DSp* 5 (1962), col. 113-118
- [2.23] G. WEIGEL, *Faustus of Riez. An Historical Introduction*, Philadelphia 1938.

The Maurist edition of s. 142 (*PL* 38, cc. 778-784) was based on two collections of sermons² that had both known a large diffusion in medieval Europe: the early medieval collection *De uerbis Domini* (*vd*), which constitutes the first part of a larger whole of homilies on the Gospels and the letters of the New Testament (*De uerbis Domini et Apostoli* = *vda*),³ and the Arlesian *Quinquaginta homiliae* (*q*).⁴ The former collection only offered the sermon's first five paragraphs dedicated to John 14:6 (*vd* title: *Item eiusdem de uerbis Domini in euangelio secundum Iohannem: Ego sum uia, ueritas et uita*),⁵ whereas the latter contained the entire text edited by the Maurists (*q* title: *De eo quod scriptum est: Ego sum uia, ueritas et uita* [= §§1-5], *et de sequendo Christum, et de uera caritate* [= remaining paragraphs]).

In *Revue d'ascétique et de mystique* (1928), André Wilmar published an enlarged version of s. 142 (s. Wilmar 11), which had

² I thank prof. Luc De Coninck, prof. Rita Beyers, dr. Anthony Dupont and dr. Tom Dendore for their comments on a first draft of this article.

³ See F. Dolbeau (1956a), 280. There is no suggestion of a date in P.-P. Vannier (1976), 88 + 195.

⁴ See E. Rebillard (1999), 779; R. Grayson (2000), 219; E. Hill (1992), 413 + 423 n. 8.

⁵ See C. Lamber (1959a), 161.

⁶ For *vd*, see L. De Coninck (2006), *vd* and G. Parton (2008), LXV-LXII (*De uerbis Apostoli*). Both publications offer further bibliography.

⁷ For *q*, see L. De Coninck (2006), XXXI-XXXI (with further bibliography).

⁸ In manuscript *Madrid Biblioteca Nacional* 78 (A.3) (XXI), the *vd* version of s. 142 is fused with *le. ca. n. 91*, 1-3 (ff. 181^v-182^v). The title of this new unit is: *In uerbis sanctorum apostolorum Philippa et Iacobi*.