

# La Justification philosophique de l'enseignement paulinien dans l'*Ad Simplicianum* d'Augustin

Vincent Darveau-St-Pierre\*

## Résumé

*Cet article s'intéresse aux premiers développements d'Augustin relativement à la nécessité de la réception d'une grâce divine pour le salut humain. Il y est défendu que même si c'est en commentant les lettres de saint Paul qu'Augustin développe cette idée, et que même s'il semble plier ses raisonnements à la lettre du texte biblique, ces premiers développements n'ont rien d'un aveuglement théologique. Pour y parvenir, nous reconstruisons l'argument philosophique de fond qui guide son interprétation des textes de l'apôtre, en mettant en relief une série de problèmes philosophiques cruciaux qu'il rencontre au cours de ce travail d'interprétation. Ce faisant, le caractère quasi prédestiné de la damnation et du salut impliqués par les idées de saint Paul apparaîtra comme le fruit d'une profonde réflexion sur la culpabilité humaine et sur la gratuité avec laquelle Dieu vient en aide aux pécheurs.*

## Introduction

La doctrine sotériologique de la *sola gratia* (« par la grâce seule »), selon laquelle il n'est aucun salut possible pour l'être humain depuis le péché originel sans une intervention extérieure et surnaturelle de Dieu (la *grâce*), a fait l'objet de nombreuses polémiques religieuses au

---

\* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

cours de l'histoire du christianisme<sup>1</sup>. Il peut paraître étonnant qu'une thèse si choquante, en raison de l'unilatéralité du rapport qu'elle pense entre Dieu et l'être humain, ait triomphée. Il semblerait découler de cette thèse que nul ne puisse être *justement* puni pour ses fautes puisqu'il n'est pas en son pouvoir de les commettre ou non, et pour l'absence d'une foi qu'il n'était pas en son pouvoir d'obtenir. D'un point de vue philosophique, l'idée selon laquelle le commencement de la foi est toujours et déjà l'effet d'une grâce de Dieu est hautement problématique. Cette prise de position radicale s'explique-t-elle chez Augustin par une forme d'aveuglement théologique ? Nous argumentons que non. Le caractère dogmatique qu'a pris le débat fait ombrage à l'attitude questionnante qui était celle d'Augustin et à l'incertitude philosophique profonde qui était la sienne. En effet, comme l'a défendu Blondel, si les jansénistes se sont fait l'honneur de défendre l'augustinisme dans une ligne dure « Sous prétexte de restituer l'authentique enseignement du Maître », c'est qu'ils ont « figé dans le moule des “propositions” » ce qui, chez Augustin, était dynamique : le « besoin de vie intérieure et le problème de conscience ». Au reste, Augustin était « toujours prêt aux compensations et aux “rétractations”<sup>2</sup> ».

Augustin a combattu plusieurs thèses relatives aux modalités du salut au cours de sa vie, a adapté ses réponses en fonction de contextes et d'interlocuteurs différents, et s'est ainsi porté à insister de manière inégale sur les rôles devant être attribués à la grâce et au

---

<sup>1</sup> On retrace l'origine de ces polémiques du vivant même d'Augustin. Le « docteur de la grâce » est bien connu pour s'être opposé fermement aux pélagiens, qui défendaient qu'une part du salut humain était attribuable au libre arbitre. Ce souci d'intégrer la volonté humaine dans la dynamique du salut a été réaffirmé avec force aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle. Mais le cadre du débat est devenu augustinien : luthériens, calvinistes, catholiques et jansénistes s'accusaient désormais tous de défier l'autorité d'Augustin, la condamnation du pélagianisme et du semi-pélagianisme ayant été réaffirmée avec force par le concile de Trente. À ce sujet, consulter Quilliet, B. (2007), *L'acharnement théologique - Histoire de la grâce en occident – III<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*.

<sup>2</sup> Blondel, M. (1923), « Le jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal », p. 136-137. On trouve également cette idée d'une désincarnation et d'un durcissement des thèses augustinienne par le biais de la controverse chez Laporte, J. (1999), « La grâce chez Augustin et dans l'augustinisme », p. 425-444.

libre arbitre dans l'accomplissement du salut<sup>3</sup>. Cette attitude doit être prise en compte dans l'évaluation de ses thèses. Nous défendrons dans ce texte que le souci philosophique entretenu par Augustin envers le libre arbitre ne l'a jamais quitté. Le long combat qu'a mené Augustin contre les manichéens pour préserver un rôle humain dans l'ordre du salut en témoigne et ce, malgré le fait qu'il ait finalement adopté la doctrine de la *Sola gratia* et que cette position se soit radicalisée avec le temps.

Ce souci d'intégrer la volonté humaine dans la dynamique du salut par la grâce, présent chez Augustin à partir de sa conversion en 386, nous semble relever fondamentalement d'un souci de justice. Plutôt que de faire l'objet d'une renonciation à partir de la publication de l'*Ad Simplicianum*, cette considération de justice est partie intégrante de la rationalisation qu'il fait des textes saints pour en justifier les radicalités. Même s'il est probable que, dans les années 390, Augustin s'en remette entièrement à saint Paul au sujet de la grâce<sup>4</sup>, nous démontrons, dans cet article, qu'il ne s'en remet à l'apôtre qu'à condition de parvenir à justifier philosophiquement chacune des implications problématiques de sa doctrine théologique, en diminuant toujours la part du mystère sans toutefois l'éliminer. Nous résistons ainsi aux explications valorisant un découpage historique qui fait succéder un Augustin simplement théologien à un Augustin philosophe. Nous ne croyons pas, contrairement à Mendelson, que les développements d'Augustin au sujet du rapport entre libre arbitre et grâce divine à partir de ses commentaires de saint Paul soient « plus une affaire de théologie que de philosophie<sup>5</sup> » (traduction libre), mais bien plutôt qu'il s'agit de la découverte de l'intelligence philosophique de la théologie paulinienne, et de son interprétation en réponse à des problèmes incontestablement philosophiques.

---

<sup>3</sup> Chéné, A. (1961), *La théologie de saint Augustin – Grâce et prédestination*, p. 18 ; Joubert, C. (1992), « Le livre XIII et la structure des *Confessions* de saint Augustin ».

<sup>4</sup> Le rôle décisif qu'a eu saint Paul dans la conversion d'Augustin est raconté aux livres VII et VIII des *Confessions*. Voir à ce sujet Bochet, I. (2006), « Augustin disciple de Paul », p. 357-380.

<sup>5</sup> Mendelson, M. (2000), « Saint Augustine ».

## Justification du corpus étudié

Pour apprécier les va-et-vient qu'opère Augustin entre théologie et philosophie, nous nous bornerons principalement à l'étude des premiers commentaires qu'a rédigé Augustin dans le but d'expliquer le sens des *Épîtres aux Romains* de saint Paul, soit l'*Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* (rédigé entre 394 et 395<sup>6</sup>) et le *De diversis quaestionibus Ad Simplicianum* (396). C'est définitivement dans ces textes que la tension philosophique opposant libre arbitre et grâce s'exprime avec le plus de vivacité. Dans le premier opuscule, qu'on pourrait dire décousu et non exhaustif, Augustin commente l'*Épître aux Romains* pour la première fois dans le but de répondre aux questions de « quelques frères » rassemblés à Carthage et en compagnie desquels il avait lu l'épître à la fin de la période de sa prêtrise<sup>7</sup>. Il émet alors des considérations relatives à la loi, à la foi et à la grâce en survolant l'*Épître aux Romains*. Les deux premiers livres de l'*Ad Simplicianum* sont quant à eux élaborés à partir des péricopes Rm. 7, 7-25 et Rm. 9, 10-29. Ces péricopes y jouissent d'un commentaire beaucoup plus rigoureux et ordonné que dans le premier texte. Ce nouveau commentaire de l'*Épître aux Romains*, rédigé à peine un an après le premier et donc dès le début de son épiscopat, justifie philosophiquement l'un des développements les plus importants de sa pensée théologique<sup>8</sup>, soit sa réflexion sur la grâce et le libre arbitre.

On a accordé beaucoup d'importance au fait qu'Augustin, plus de vingt ans après la rédaction de ses premiers commentaires de l'*Épître aux Romains*, y ait vu rétrospectivement le début d'une ère nouvelle. En effet, les *Retractiones* (achevés entre 426-7, mais Augustin mentionne le projet dès 412<sup>9</sup>) soulignent une erreur importante contenue dans l'*Expositio*, une erreur qu'il n'aurait pas commise dans l'*Ad Simplicianum* : Augustin a d'abord pensé que le chrétien a en son pouvoir de *croire* et de *vouloir* (*credere* et *velle*)<sup>10</sup>. Conséquemment, il

---

<sup>6</sup> Madec, G. (1996), *Introduction aux « révisions » et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, p. 160.

<sup>7</sup> Augustin. *Retractiones*, XXIII, 1, BA p. 409.

<sup>8</sup> Hombert, P.-M. (1996), *Gloria gratiae*, p. 91.

<sup>9</sup> Madec, G. (1996), *Introduction aux « Révisions » et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, p. 19.

<sup>10</sup> Augustin. *Expositio*, LXI, OC t.5, p. 373 / Rm. 5, 5.

aurait aussi le pouvoir d'obtenir la grâce par le mérite de sa foi. Dans les *Retractationes*, il affirme à ce sujet la chose suivante : « j'ai fait beaucoup d'efforts en faveur du libre arbitre de la volonté humaine ; mais la grâce de Dieu a été victorieuse<sup>11</sup> ». Il signifie par là qu'il a découvert que *croire* et *vouloir*, qui sont les premiers mouvements de l'homme en direction du salut, sont toujours et déjà les effets de la grâce de Dieu. Dans le *De dono perseverantiae* (~428-9), qui serait, d'après Madec, le dernier écrit de sa vie<sup>12</sup>, il y affirme en toutes lettres que c'est au moment même où il écrivait l'*Ad Simplicianum* qu'il a reçu la « pleine intelligence de cette vérité [...] que même le commencement de la foi est un don de Dieu<sup>13</sup> ». Ainsi, pour Mandouze, le passage de l'*Expositio* à l'*Ad Simplicianum* est le changement « le plus considérable qu'on puisse enregistrer en ce qui concerne le rôle dévolu par Augustin au libre arbitre dans sa doctrine sotériologique<sup>14</sup> ». Dans le même esprit, Chéné note trois moments dans l'évolution de la pensée d'Augustin sur le thème de la grâce et au sein desquels la rédaction de ses premiers commentaires à l'*Épître aux Romains* occupe une place centrale. Alors qu'il entreprend le commentaire des textes pauliniens, il cesse, selon lui-même, de répéter ce que l'Église lui a appris au sujet de la grâce et procède pour une première fois à l'examen soigneux de ces questions<sup>15</sup>. Brown, dont les études sur la question font largement autorité, réfère à la période des deux textes qui nous intéressent comme ceux de la « génération de saint Paul », parce que ce serait à partir de ce moment seulement que les textes de Paul seraient devenus la référence théologique première d'Augustin<sup>16</sup>. Il convient cependant de noter que l'importance attribuée à ce tournant est aujourd'hui contestée par certains commentateurs. Le plus important d'entre eux est sans doute

---

<sup>11</sup> Augustin, *Retractationes*, BA t.12, p. 451-453.

<sup>12</sup> Madec, G. (1996), *Introduction aux « Révisions » et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, p. 165.

<sup>13</sup> Augustin, *De dono perseverantiae*, BA t. 20, p. 52.

<sup>14</sup> Mandouze, A. (1968), *Saint Augustin – l'aventure de la raison et de la grâce*, p. 440, n.4.

<sup>15</sup> Chéné, J. (1961), *La théologie de saint Augustin – Grâce et prédestination*, p. 18.

<sup>16</sup> Brown, P. (1967), *Augustine of Hippo : A Biography*, p. 151 ; Cf. Hombert, P.-M. (1996) *Gloria gratiae*, p. 85-86.

Harrison, qui défend la thèse selon laquelle il existe une continuité presque parfaite entre cet épisode et les écrits théologiques antérieurs d'Augustin. En somme, il n'aurait fait que revenir vers les intuitions qu'il avait éprouvées lors de sa conversion<sup>17</sup>.

Quoiqu'il en soit, il est évident que ces textes sont d'une importance cruciale pour saisir la doctrine de la *Sola gratia*, sans qu'ils ne soient nécessairement le lieu d'une transition. Cette place centrale qu'occupe l'*Ad Simplicianum* dans l'œuvre d'Augustin, atteste du potentiel philosophique qu'il attribue aux idées pauliniennes pour rendre compte de la gratuité du don de la grâce et de l'impossibilité d'en acquérir par soi-même le mérite. Conscient de l'importance d'intégrer le libre arbitre humain dans la dynamique du salut pour des raisons de *justice*, nous croyons en effet qu'il trouve chez saint Paul une façon de penser philosophiquement la responsabilité humaine conjointement à l'inéluctabilité du péché. Le tout se fait en préservant la responsabilité humaine vis-à-vis du mal, de même que la toute-puissance, la sagesse et la bonté de Dieu. En d'autres termes, les textes de saint Paul lui offrent tout le matériel pour penser, d'une part, la responsabilité des actions humaines inéluctables et, d'autre part, la non-responsabilité de Dieu dans l'ordre du péché humain, bien qu'il soit vrai que Dieu aurait logiquement pu gracier chacun. Les raisons pour lesquelles tous ne sont pas sauvés sont incertaines, mais que l'être humain mérite sa damnation et que Dieu ne puisse qu'être loué pour la sagesse de ses voies, cela se justifie à l'aide de certaines pistes laissées par Paul.

### **Origine et responsabilité humaine du péché originel.**

L'un des objectifs premiers de ces traités d'Augustin est de marquer que l'origine du mal est de l'entière responsabilité de la volonté humaine. Cette idée d'une responsabilité humaine eu égard au péché y est développée suivant l'interprétation que fait l'apôtre Paul des conséquences du péché d'Adam tel que décrit dans la Genèse. Saint Paul, croit Augustin, a compris pourquoi Dieu est délié de toute responsabilité eu égard au mal : car Dieu n'a pas introduit le mal dans le monde, il a simplement abandonné les hommes « aux

---

<sup>17</sup> Harrison, C. (2006), *Rethinking Augustine's early theology: an argument for continuity*.

désirs de leurs cœurs, à l'infamie de leurs œuvres<sup>18</sup> ». C'est ainsi qu'Augustin interprète le mot de saint Paul « Dieu les a livrés » (Rm. 1, 24). Si, depuis le péché originel, l'être humain naît pécheur, c'est qu'il est désormais laissé à lui-même et que dans cet état, il aime le péché. Et cette nouveauté n'est le fruit que de son désir. En effet, puisqu'il a goûté au péché, les choses du monde lui apparaissent désormais plus agréables que les choses divines, ce qui explique pourquoi il cède à l'amour des choses terrestres plutôt qu'à l'amour de Dieu : « C'est de cette dégradation de la chair, que naissent la sollicitation de la concupiscence charnelle<sup>19</sup> ». Cette perspective sur le péché est une reconfiguration importante de la pensée d'Augustin, note Bochet, puisqu'il comprend alors que l'incapacité naturelle de se porter au bien auquel l'être humain est confronté ne lui vient pas de l'extérieur, c'est-à-dire de l'opposition de deux principes ontologiquement opposés (le bien et le mal), ce que croyaient les manichéens, mais d'une « contradiction que l'homme a introduite en lui-même par une décision libre<sup>20</sup> ».

Cette passivité de Dieu dans l'introduction du péché est cruciale pour Augustin. Car s'il est suggéré, dans les textes bibliques, que cette introduction est celle de la *colère* de Dieu, cette attribution lui apparaît néanmoins impossible. Pour rendre le texte intelligible, Augustin interprète cette *colère* d'une façon qui soit digne de Dieu, c'est-à-dire au sens du mot *vengeance*<sup>21</sup>. Ainsi défend-il que l'être humain n'a pas été livré au péché par Dieu, mais à son propre désir de se comporter librement sans égard aux recommandations de Dieu. Cette description, qui ne se situe encore qu'au niveau des faits sans les expliquer, répond à l'enjeu de conserver, en Dieu, l'idée d'une parfaite stabilité. Il en résulte que l'enjeu principal auquel est confronté Augustin est celui d'attribuer toute la responsabilité (ce qui justifierait la damnation des pécheurs) à un être incapable de bien, un être déterminé de l'intérieur par la faiblesse de sa volonté sans l'aide de Dieu. S'il n'est plus possible à l'être humain de ne pas pécher, Augustin insiste tout de même sur le fait que le péché est *voulu*

---

<sup>18</sup> Augustin, *Expositio*, IV, OC t.5, p. 361.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>20</sup> Bochet, I. (2006), « Augustin disciple de Paul », p. 360.

<sup>21</sup> Augustin, *Expositio*, IX, OC t.5, p. 362.

fermement par l'être humain. S'il est déterminé à pécher, ce n'est aucunement pour des raisons extérieures à sa propre volonté qui le rend *de facto* responsable<sup>22</sup>. Mais cette justification de la damnation est-elle cohérente avec un être supposé bon et sage ? Augustin argumente que oui par une perspective macroscopique.

En effet, la vengeance de Dieu comprise comme une sorte de laisser-faire permet d'intégrer le péché dans ce que l'on pourrait qualifier de *grande histoire du salut*, dont Augustin établit les quatre étapes à partir de l'*Épître aux Romains*. Tout d'abord, l'être humain se comprend « avant la loi ». À cette étape, il a péché mais ne connaît pas encore la volonté divine telle que révélée par les tables de Moïse. Il ne connaît pas encore sa condition pécheresse<sup>23</sup>. L'être humain se comprend ensuite « sous la loi », puisqu'il sait désormais qu'il est pécheur. Il est toutefois incapable de se délivrer du péché. À cet état succède l'état de l'être humain « sous la grâce ». Il reconnaît alors qu'il est pécheur et résiste aux inclinations pécheresse par une assistance divine. Finalement, il est « dans la paix » lorsque justifié par la grâce et libéré de sa condition charnelle par la résurrection spirituelle des corps. Il est ainsi libéré de toutes ses inclinations contraires à la loi<sup>24</sup> : « La paix sera parfaite alors, parce que l'âme ne souffrira plus aucune vexation de la part du corps, désormais vivifié et transformé en un corps tout céleste<sup>25</sup> ». Cette anthropologie historique permet à Augustin de mettre en lumière la justice divine à tous les moments menant au Salut, de manière telle que la doctrine de la *Sola gratia* trouve un appui dans la réalité humaine.

La première grande justification philosophique de la grande histoire du salut que déploie Augustin dans ces textes concerne l'établissement de la loi. À quoi sert-elle, si elle ne libère pas du péché ? La connaissance de la loi ne devrait-elle pas donner aux humains une forme de pouvoir face à ses mauvaises inclinations ? En

---

<sup>22</sup> Stump, E. (2001), « Augustine on free will », p. 169.

<sup>23</sup> Il est à noter que par la *loi*, Augustin entend l'interprétation que fait saint Paul des tables de la loi mosaïque selon laquelle « Celui qui aime les autres, a accompli la Loi » (Rm. 13, 8). Voir Augustin. *Expositio*, LXXV, OC t.5, p. 377.

<sup>24</sup> Augustin, *Expositio*, XIII-XVIII, OC t.5, p. 362-363 ; Cf. Bochet, I, (2006), « Augustin disciple de Paul », p. 363-364.

<sup>25</sup> Augustin, *Expositio*, LI, OC t.5, p. 368.



connaissant le mal, ne devrions-nous pas pouvoir l'éviter plus facilement ? Augustin, pour expliquer l'abondance du péché sous la loi, est contraint d'expliquer en quoi la connaissance du bien et du mal pourrait maintenir le péché et il doit accomplir cette tâche sans entacher la respectabilité de la loi mosaïque. Ainsi Augustin propose que, l'être humaine éprouve plaisir à la transgression elle-même, une transgression rendue possible seulement par l'existence d'une prohibition. Celle-ci fut introduite chez les êtres humains par les tables de Moïse<sup>26</sup>. Ainsi Augustin formule-t-il dans l'*Ad Simplicianum* que « la défense a rendu plus vives les flammes de la concupiscence [...] et le crime de prévarication est venu s'ajouter aux simples transgressions de la loi<sup>27</sup> ». Or une telle interprétation du texte paulinien pose un problème majeur à Augustin : en introduisant dans le monde une telle loi, Dieu semble être contrevenu aux exigences d'un être sage puisqu'il n'a fait que mettre le péché en relief sans le détruire.

### **La dimension morale de l'enseignement paulinien sur la loi**

Cette dernière difficulté est précisément ce qui conduit Augustin, dans l'*Expositio*, à penser l'enseignement de Paul au sujet de la loi comme une tentative d'établir la nécessité *d'implorer la grâce*. En ce sens, nous croyons juste d'affirmer que la doctrine sotériologique d'Augustin est surtout une exhortation à l'humilité. Par la loi, nous reconnaissons à la fois que nous sommes tous pécheurs et que nous sommes incapables de nous plier à cette loi. Cela dit, Dieu offre aussi par cette loi l'occasion à l'être humain de le supplier de venir à son secours. Ainsi, la justification originelle de la damnation du plus grand nombre, difficilement conciliable avec la sagesse divine indéniable, aurait une signification pastorale : non seulement expliquerait-elle en premier lieu l'attraction que l'être humain éprouve vis-à-vis du mal sans cause divine, mais elle convierait de plus le pécheur à regarder son péché avec humilité, non pas dans le but qu'il s'en délivre, mais dans le but qu'il reconnaisse sa faiblesse et implore Dieu de le secourir.

---

<sup>26</sup> Augustin, *Ad Simplicianum*, Q1, 7, BA t.10, p. 423.

<sup>27</sup> Augustin, *Expositio*, XXX, OC t.5, p. 364.

Paul soulignerait ainsi l'importance du don que fait Dieu lorsqu'il accorde sa grâce. Considérant la faiblesse et la responsabilité dont nous sommes porteurs, ce serait seulement lorsque guidé par cette expérience de la contrition – et non celle d'un pessimisme dégénéré – que le chrétien recevrait cet enseignement. L'attitude du chrétien doit éviter l'écueil du fatalisme pour revêtir une honte doublée de gratitude. Cette perspective sur la loi laisse également intacte la sagesse divine : l'être humain ayant abandonné Dieu, il est juste que ce dernier lui laisse faire le constat de sa propre impuissance puisque cette impuissance est la conséquence de ses actes. Il faut donc qu'il en éprouve les peines pour implorer pardon. L'*Ad Simplicianum* est plus explicite sur le mécanisme psychologique de cette contrition : par la révélation de la loi, « l'âme de l'homme fut pressée par un *retour d'inquiétude à l'égard de sa faute*, à se tourner vers la nécessité d'avoir recours à la réception de cette aide divine<sup>28</sup> » qu'est la grâce. Sous la loi, donc, « le péché [est] perpétré plus grandement et de plus pernicieuse manière<sup>29</sup> ». Si cela est vrai, la loi a toutefois permis ce retournement de l'âme, absolument fondamental pour Augustin, par lequel on implore le secours de Dieu. Ce serait là toute l'intention de Dieu qu'il faudrait lire chez saint Paul.

L'importance de cette intention ne doit pas être négligée. Madec et Hombert<sup>30</sup> soulignent à cet effet le tout début de la question II de l'*Ad Simplicianum*, passage où Augustin précise que son interprétation des versets 10-29 du chapitre 9 de l'*Épître aux Romains* suivra l'*intentio* de saint Paul<sup>31</sup>. Les commentateurs soulignent que le terme d'*intentio* doit être compris au sens grec du terme rhétorique *skopos*, qui exprime « l'idée principale d'un discours ou d'un écrit, et plus encore ce qu'un auteur entend montrer ou démontrer, la "thèse défendue"<sup>32</sup> ». D'après Augustin, cette *intentio*, qui « anime tout l'*Épître*<sup>33</sup> », peut être résumée par la proposition « Personne ne doit

---

<sup>28</sup> Augustin, *Ad Simplicianum*, Q1, 3, BA t.10, p. 415. Je souligne.

<sup>29</sup> *Ibid.*, Q1, 4, BA t.10, p. 417.

<sup>30</sup> Madec, G. (2001), *Lectures augustiniennes*, p. 244 ; Hombert. P.-M. (1996), *Gloria gratiae*, p. 105.

<sup>31</sup> Augustin, *Ad Simplicianum*, Q.2, 1, BA t.10, p. 443.

<sup>32</sup> Hombert, P.-M. (1996), *Gloria gratiae*, p. 105.

<sup>33</sup> Augustin. *Ad Simplicianum*, Q.2, 2, BA t.10, p. 443.

se glorifier du mérite de ses œuvres<sup>34</sup> ». Augustin oppose cette attitude à celle associée aux Juifs dans les *Actes des Apôtres*. Ceux-ci auraient prétendu *mériter* la grâce étant donné leur obéissance à la loi. Pour Hombert, qui se réclame d'une l'interprétation de Ring<sup>35</sup>, cette *intentio* qu'Augustin prête à saint Paul, et qui sera désormais celle d'Augustin lui-même<sup>36</sup>, est fondamentale puisqu'elle revêt également un sens subjectif. L'*intentio* devient alors un *désir* que personne ne se glorifie sinon en Dieu.

De ce point de vue, le commentaire de l'*Épître aux Romains* élaboré dans l'*Ad Simplicianum* aurait une signification « profondément pastorale »<sup>37</sup>. En ce sens, il aurait pour fonction non seulement celle de permettre une compréhension théorique du rôle exclusif de la grâce dans l'acte de foi et l'accomplissement des œuvres, mais aussi celle de « répandre une crainte salutaire qui prépare à la réception de la grâce<sup>38</sup> ». En effet, lorsque Augustin répond aux questions de ses frères de Carthage, il a pour souci premier de remettre ses amis manichéens sur la bonne voie, celle de la reconnaissance de leurs fautes<sup>39</sup>.

### Le libre arbitre sous la grâce

La loi se trouve ainsi justifiée en s'insérant dans l'histoire du salut, en causant chez l'être humain une sorte de retournement psychologique à l'égard à ses actions. Mais puisque la volonté est impuissante *sub lege*, Augustin est immédiatement confronté à un autre problème : comment imputer à l'être humain une quelconque faute, ou une quelconque forme de mérite, si rien n'est en son pouvoir dans l'ordre de la charité ? Si sa foi n'est salutaire que par la grâce et que la grâce ne peut aucunement être méritée, il semble que l'élection soit fondamentalement injuste quoique profitable et digne

---

<sup>34</sup> Augustin. *Ad Simplicianum*, Q.2, 2, BA t.10, p. 443.

<sup>35</sup> Cf. Ring, Th. G. (1987) « Die pastorale Intention Augustins » dans *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus*.

<sup>36</sup> Hombert, P.-M. (1996), *Gloria gratiae*, p. 91.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Bochet, I. (2006), « Augustin disciple de Paul », p. 362.

de louage de la part des élus. Plusieurs ont d'ailleurs souligné qu'en ne laissant au libre arbitre rien de plus que le pouvoir de choisir le péché, Augustin a échoué à penser le rôle de l'être humain dans l'ordre du salut. La littérature sur le sujet du libre arbitre et de la grâce est monumentale. Ainsi, il ne peut être question ici de trancher entre les diverses solutions qui ont été avancées pour justifier la place du libre arbitre dans la dynamique du salut<sup>40</sup>. Notons seulement qu'il est évident qu'Augustin déploie un effort monumental pour y préserver une place, aussi infime soit-elle, dans *l'Expositio* et *l'Ad Simplicianum*, malgré que saint Paul n'y accorde lui-même peu d'importance.

Notons en premier lieu que la dégradation causée par le péché d'Adam et connue par la loi est comprise par Augustin, dans son effet, comme une dégradation du libre arbitre (*liberum arbitrium*) : « le libre arbitre fut parfaitement intègre dans le premier homme ; mais il n'est plus pour nous, avant la grâce, que la volonté et non le pouvoir de ne point pécher<sup>41</sup> ». Le verset de Paul « Je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas » (Rom. 7, 19) est donc compris par Augustin dans ces textes comme l'expression d'un décalage entre ce que l'homme *vent* et ce que l'homme *peut* accomplir par son libre arbitre sous la loi. « Selon la connaissance, [l'homme] est d'accord avec la loi, mais en pratique il obéit au péché<sup>42</sup> ». À ce sujet, Gilson nous apparaît résumer avec beaucoup de clarté ce qu'a dû être l'intuition d'Augustin à la lecture de ces lignes : « puisque la volonté désire le bien [...] et puisque néanmoins elle est incapable d'accomplir le bien qu'elle désire, c'est donc qu'il y a en elle quelque chose de corrompu<sup>43</sup> ». Ce serait cette expérience fondamentale qui jouerait le rôle de fil conducteur de toute l'anthropologie augustinienne. Quoiqu'il en soit, il est digne de mention que *l'Ad Simplicianum* insiste sur le fait que l'apôtre Paul ne ruine pas le libre arbitre. Augustin y affirme en effet : « il est certain, en effet, que *le vouloir lui-même est en notre pouvoir, puisqu'il est à notre portée* [...] [mais] la

---

<sup>40</sup> On consultera à cet effet l'excellent article de Stump (2001), qui relate avec beaucoup de clarté le grand conflit d'interprétation qui oppose les tenants du compatibilisme, du libertarianisme et du pessimisme dans la tradition du commentaire d'Augustin.

<sup>41</sup> Augustin. *Expositio*, XVIII, OC t.5, p. 363.

<sup>42</sup> Augustin. *Ad Simplicianum*, Q1, 10, BA t.10, p. 425.

<sup>43</sup> Gilson, É. (1987), *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 200.

grâce du Créateur nous *délivre* quand nous lui avons été *soumis* par la foi<sup>44</sup> ». Ce passage suggère que la grâce est conçue dans ce texte comme étant le moyen d'une *libération* du vouloir, mais cette libération est à concevoir du même coup comme étant une *soumission*. La soumission et la libération ne sont-elles pas des conditions opposées ? Cette tension se résorbe d'elle-même lorsque la soumission est le fruit d'un choix. Augustin précise immédiatement, sans toutefois donner plus de détails, que sa conception n'anéantit le libre arbitre que pour ceux qui « ne comprennent pas bien [les paroles de l'Apôtre]<sup>45</sup> ». Ce passage, l'un des plus curieux du texte, peut être expliqué suivant les travaux de Gilson, qui montrent qu'Augustin fait une distinction implicite entre *libre arbitre* (*liberum arbitrium*) et *liberté* (*libertas*), une distinction qu'il opère « en quelque sorte spontanément<sup>46</sup> ».

D'après Gilson, le *libre arbitre* serait pour Augustin le strict pouvoir du choix, c'est-à-dire un pouvoir de choisir entre le bien et le mal. Mais le libre arbitre n'est pas nécessairement exercé avec *liberté*. Augustin a développé dans sa discussion avec Julien d'Éclane un argument selon lequel la liberté n'est pas un pouvoir de choix, mais un amour du Bien. Cette position trouve une justification philosophique importante qui ne trouve aucun fondement dans le texte de saint Paul. L'argument d'Augustin est rapporté de la façon suivante par Agaësse : puisque la liberté de Dieu, plus haute liberté que l'on puisse imaginer, serait incompatible avec sa bienveillance nécessaire si elle était prise dans son sens habituel, on doit conclure que « l'essence de la liberté ne réside pas dans le choix<sup>47</sup> ». Les critiques, en affirmant que Paul nie le libre arbitre par sa conception de la loi, confondent en réalité *libre arbitre* et *liberté* : la théologie de la grâce paulinienne, selon Augustin, ne met pas en ruine le libre arbitre en l'assujettissant à la délectation qu'elle provoque. La grâce redonne au contraire au libre arbitre sa pleine liberté, en guidant le choix humain à son bien suprême. Par la délectation nécessaire qu'elle

---

<sup>44</sup> Augustin. *Ad Simplicianum*, Q1, 11, BA t.10, p. 427. Je souligne.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Agaësse, P. (1986), *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin – Image, Liberté, Pêché et Grâce*, p. 30.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 31.

ajoute à la charité, c'est bel et bien le choix du bien qui est restauré par la grâce. Or ce choix du bien s'établit malgré le fait que Dieu ne peut que s'y porter. La conception de Gilson et Agaësse implique que la pluralité des choix n'est pas une condition de la liberté. Dans le même ordre d'idée, Madec souligne que la vraie liberté n'est pas « celle que les hommes comptent au nombre des biens ordinaires : la simple absence de contraintes [...] [C'est plutôt] l'adhésion à la Loi éternelle, la soumission à la Vérité qui est en Dieu<sup>48</sup> ». Cette interprétation nous apparaît tout à fait complémentaire avec l'idée que développe Stump, avec un vocabulaire plus contemporain, au sujet du libre-arbitre chez Augustin.

Stump suggère une voie intermédiaire entre compatibilisme et libertarianisme. Car dans son article « Augustine on free will<sup>49</sup> », auquel nous avons déjà référé, Stump montre clairement qu'Augustin rejette, dans la majorité de ses traités, l'idée selon laquelle il est nécessaire de pouvoir faire autre chose que ce que l'on fait pour être moralement responsable. Si elle affirme qu'Augustin semble y adopter une variante du libertarianisme, c'est dans la mesure où son rejet de la multiplicité des choix de premier ordre (c'est-à-dire directement liés au salut) quoique nécessaire dans cet ordre, s'explique par des choix libres pris antérieurement. Ces choix font que nous sommes désormais incapables de demander grâce à Dieu. Peut-être n'avons-nous pas le pouvoir de former en nous les volontés de premier ordre en regard à la foi, mais nous avons certainement le pouvoir de demander la grâce à Dieu – c'est là toute la dimension pastorale de cette histoire du salut – qui la donne gratuitement. Dans l'*Ad Simplicianum*, que Stump décrit comme étant le lieu d'une prise de position curieuse, Dieu laisse un fin espace au libre arbitre en ne le pliant pas immédiatement à son bien. Cependant, il lui fournit toutes les délectations dont il a besoin pour s'y porter de lui-même. C'est ainsi que se trouve nié le déterminisme revendiqué par les tenants des positions compatibilistes et pessimistes<sup>50</sup>. La contradiction philosophique opposant la nécessité de la grâce et la présence du libre arbitre dans l'ordre du salut peut ainsi être dissoute. D'après Madec, c'est un manque de subtilité dans la conceptualisation philosophique

---

<sup>48</sup> Madec, G. (2001), *Lectures augustiniennes*, p. 249.

<sup>49</sup> Stump, E. (2001), « Augustine on free will ».

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 177.

de la pensée d'Augustin qui aurait trompé plusieurs commentateurs de renoms, tels que Flash et Brown. Ceux-ci sont allés jusqu'à dire qu'au moment où Augustin a développé la doctrine de la grâce telle que présentée dans l'*Ad Simplicianum*, sa pensée est sombrée dans le fatalisme<sup>51</sup>.

### **La modalité de la distribution des grâces : la leçon de Jacob et Esäü**

L'interprétation du rôle du péché et de la loi mosaïque faite par Paul a conduit Augustin à penser la nécessité de la grâce par rapport au salut. Mais en vertu de quoi la grâce de Dieu est-elle dispensée à ceux qui l'imploront ? En effet, on pourrait s'attendre à ce que l'élection par la grâce soit attribuable à un mérite distinctif et c'est d'abord ce qu'a cru Augustin. Comme l'affirme Chéné, plusieurs passages de l'Écriture semblent suggérer que « la grâce attend, pour toucher l'homme, d'avoir reçu de lui un appel du cœur, un commencement de bonne volonté<sup>52</sup> ». Or, dans l'*Ad Simplicianum*, le problème de l'élection de Jacob et de la réprobation d'Esäü à même le sein maternel constitue, pour Augustin, un enseignement sur la gratuité de la grâce, de même qu'au sujet du laisser-faire divin. L'élection de Jacob et la réprobation d'Esäü est un récit qui permet, croit Augustin, de concevoir comment un être omnipotent, omniscient, juste et bienveillant peut opérer le choix de sauver un individu plutôt qu'un autre, alors même que les deux sont de fait aussi coupables l'un que l'autre.

Le rappel des circonstances de l'élection de Jacob et de la réprobation d'Esäü par l'apôtre Paul constitue un enseignement capital sur la gratuité de la grâce. En effet, Augustin note trois circonstances cruciales, rappelées par Paul lui-même et qui permettent de tirer cette leçon sur la gratuité absolue du don de la grâce : 1) Jacob et Esäü n'étaient pas encore nés lorsque Dieu a élu l'un et rejeté l'autre. Ils ne pouvaient donc avoir commis ni bien, ni mal. 2) Les deux frères ont été conçus lors d'« un seul rapprochement », c'est-à-dire qu'ils étaient jumeaux. Ainsi, il est

---

<sup>51</sup> Madec, G. (2001), *Lectures augustiniennes*, p. 242-243.

<sup>52</sup> Chéné, J. (1961), *La théologie de saint Augustin – Grâce et prédestination*, p. 19.

impossible de rapporter le choix de Dieu au fait que le père Isaac ou la mère Rébecca eussent été en quelque « disposition d'âme » favorable ou défavorable lorsqu'ils ont conçu l'un, mais pas l'autre. Il est tout aussi impossible de prendre en compte les considérations des astrologues<sup>53</sup>. 3) Dans l'ordre des naissances, c'est Ésaü, et non Jacob, qui aurait bénéficié des avantages liés à l'aînesse<sup>54</sup>. Bien sûr, ces circonstances n'interdisent pas que l'on interprète cette élection comme méritoire des actes futurs, mais Augustin se demande pourquoi l'Apôtre rappelle ces circonstances. Sa réponse dans l'*Ad Simplicianum*, au sujet du mystère de la dispensation de la grâce, et bien différente de celle qu'il a élaboré dans l'*Expositio*, consistera à signifier que Paul rappelle l'histoire de Jacob et Ésaü dans le but de réfuter d'avance tous les motifs possibles par lesquels il serait possible d'attribuer une quelconque forme de mérite à Jacob. Une telle lecture de saint Paul s'inscrit en cohérence avec l'*intentio* qu'il a résumé en début de traité : Jacob est ici une figure représentant l'homme en général. Ce qui distingue Jacob d'Ésaü, ce n'est pas que l'un a été appelé et l'autre pas. Jacob et Ésaü ont tous deux été appelés par Dieu. Mais l'un l'a été d'une façon qui *convenait*. C'est ici que surgit le problème de ce que la tradition a qualifié du *congruisme* augustinien, que nous avons évoqué sommairement pour justifier la place ayant vraisemblablement été laissée au libre arbitre chez Augustin. Cette idée mérite de plus amples précisions.

Dans l'*Ad Simplicianum*, Augustin affirme : « *Illi enim electi, qui congruenter vocati*<sup>55</sup> ». Cela signifie en français que ceux qui ont été élus l'ont été parce qu'ils ont reçu un appel d'une manière convenable, appropriée, en accord avec eux, ou encore congrue<sup>56</sup>. C'est ainsi que s'explique l'affirmation de l'Évangéliste Matthieu selon laquelle il y a « beaucoup d'appelés, mais peu d'élus » (Mt. 22, 14). C'est donc que tous ne reçoivent pas un appel convenable à leur nature, conformément au dessein de Dieu au sujet de qui sera élu ou non. D'après Chéné, l'appel congru se distingue de l'incongru en ce que le receveur du premier « reçoit de Dieu et la connaissance et l'amour de

---

<sup>53</sup> Augustin. *Ad Simplicianum*, Q.II 3, BA t.10, p. 447-449.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 447-451.

<sup>55</sup> *Ibid.*, QII, 13, BA t.10, p. 472.

<sup>56</sup> Gaffiot, F. (1934), *Dictionnaire illustré latin-français*, article « congruens, entis », p. 393.



l'objet auquel il doit donner sa foi, une connaissance et un amour tels qu'ils entraînent invinciblement la docilité de son cœur<sup>57</sup> ». Comme mentionné plus haut, cette idée a permis à Augustin d'épouser dans l'*Ad Simplicianum* une forme unique de libertarianisme : même si Dieu est entièrement responsable de la grâce qu'il offre, il n'en demeure pas moins que c'est l'être humain qui croit librement en Dieu, quoique ce choix soit si délectable qu'il ne puisse pas faire autrement<sup>58</sup>. Selon Augustin, les modalités de cet appel inégal ne nécessitent aucune justification morale. Ce point mérite des précisions.

Pour rendre compte du moyen par lequel Dieu est en mesure de choisir avant leur naissance quels individus seront graciés sans faire intervenir une quelconque prescience des œuvres ou de la foi, prescience qui ferait de la grâce un salaire, Augustin interprète les versets 11-12 du chapitre 9 de manière à résoudre ce problème. Jacob aurait été choisi « par le choix de celui qui *appelle* [...] Afin que le *dessein* de Dieu *demeurât ferme* » (Rm. 9, 11-12). Pour Augustin, il faut en conclure qu'il existe un *dessein* de Dieu qui est premier par rapport à l'élection de certains et sur lequel cette dernière élection s'appuie<sup>59</sup>. L'élection, quoique gratuite, n'est pas arbitraire, mais bien fondée sur le fait qu'il a vu et aimé un avenir en Jacob avant même que celui-ci ne soit né. Pour Augustin, c'est ainsi que l'homme reçoit sa élection avant d'être né. Suivant donc le dessein justifiant l'élection de Jacob et non celle Esäü, il a agi en conséquence, avec fermeté par rapport à son dessin. Cependant, Dieu n'a pas réservé son appel à Jacob. Il a appelé les deux, une affirmation qui doit toujours être expliquée.

Augustin tire de cette modalité d'élection un enseignement qui porte sur la gratuité de cette élection. La conversion de saint Paul constitue d'ailleurs à elle seule une preuve de gratuité absolue de l'appel divin : avant d'être un apôtre du Christ, Paul « fut un blasphémateur, un persécuteur, un injuste<sup>60</sup> », c'est-à-dire qu'il n'était pas plus disposé qu'un autre à entendre l'appel de Dieu et à lui répondre. En ce sens, le congruisme augustinien est aussi un

---

<sup>57</sup> Chéné, J. (1961), *La théologie de saint Augustin – Grâce et prédestination*, p. 39.

<sup>58</sup> Stump, E. (2001), « Augustine on free will », p.176-177.

<sup>59</sup> Augustin, *Ad Simplicianum*, Q2, 6, BA t.10, p. 457.

<sup>60</sup> *Ibid.*, Q2, 3, BA t.10, p. 451.

enseignement sur l'efficacité absolue de la grâce. C'est donc dire que Dieu l'a choisi et lui a offert la délectation précise dont Paul, par l'exercice de son libre arbitre, avait besoin pour se retourner vers Dieu. S'il nous renseigne sur de l'efficacité de la grâce telle que conçue par Augustin, cet élément d'éclaircissement du mystère de l'élection divine pose tout de même un problème de taille, soit celui de la justice derrière tel *modus operandi*.

En effet, si le don d'un appel congru à l'endroit de Jacob met en lumière la gratuité et l'efficacité de l'élection divine, un problème de justice se pose immédiatement à celui qui pose la question de la réprobation d'Ésaü. Comment expliquer l'incongruité de l'appel qu'Ésaü a reçu ? Augustin pose la question : « Par quelle justice Ésaü pourra-t-il être tenu en haine avant qu'il ne soit né ?<sup>61</sup> » Pour répondre à cette question, Augustin utilise deux exemples de saint Paul qui rendent compte de la justice divine. Ces exemples sont 1) l'endurcissement du Pharaon décrit en Ex. 9, ainsi que 2) l'image du potier qui, à partir d'une argile unique, peut donner forme à des vases d'honneur, de même qu'à des vases de déshonneur (Rm. 9, 22-23).

Augustin interprète le verset de saint Paul « [Dieu] fait miséricorde à qui il veut, et il endure qui il veut » (Rm. 9,18) en un sens précis : l'endurcissement dont il est question n'est pas à comprendre comme un moyen opéré par Dieu pour raffermir l'orgueil du Pharaon, mais simplement une non-dispensation de « ce par quoi il deviendrait meilleur<sup>62</sup> ». Ainsi, Dieu dispense aux uns les moyens d'être meilleurs, et aux autres non comme dans le cas du Pharaon. « L'endurcissement du cœur [...] ne peut être attribué directement à Dieu : celui-ci s'abstient seulement d'intervenir et abandonne le pécheur à son mouvement d'aversion. Si bien que le réprouvé paie ce qu'il doit, tandis que l'élu n'a que ce qu'il a reçu<sup>63</sup> ». L'action de Dieu étant comprise ici de façon négative, il est beaucoup plus facile de saisir la justice de cette passivité de Dieu vis-à-vis du Pharaon et d'Ésaü. Il ne leur a pas donné d'appel efficace puisqu'il n'a pas vu en eux un avenir comparable à celui qui a justifié l'élection de Jacob.

Le problème de la réprobation d'Ésaü compris de façon négative est alors ultimement résolu en référant au point de départ, à ce qui a

---

<sup>61</sup> Augustin. *Ad Simplicianum*, Q2, 8, BA t.10, p. 461.

<sup>62</sup> *Ibid.*, Q2, 15, BA t.10, p. 477-479.

<sup>63</sup> Hombert, P.-M. (1996), *Gloria gratiae*, p. 95.

projeté l'être humain dans le péché. Cet événement, Augustin l'amplifie en introduisant l'idée selon laquelle l'humanité forme une *massa damnata* ou encore une *massa peccati*. Il tire cette image de saint Paul, selon lequel le péché d'Adam a réduit l'humanité entière à ne former qu'une seule et unique argile pécheresse, dont le potier, c'est-à-dire Dieu, peut faire ce qu'il veut : il peut en former des vases d'honneur, comme il le fait avec Jacob, et il peut en faire des vases de déshonneur, comme il le fait avec Ésaü. « Tous ensemble n'ont formé qu'une masse, ayant le péché pour origine et la mort pour punition<sup>64</sup> ». Il n'y a donc nulle injustice possible à l'égard de ceux qui ne reçoivent pas la grâce, puisque tous, par la justice divine, méritent la damnation pour avoir péché en Adam. Ainsi, à celui qui oserait prétendre être victime d'une injustice, Ésaü par exemple, Paul répond : « O homme, qui es-tu pour contester avec Dieu ? Le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a formé : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'est-il pas maître de l'argile [...] ? » (Rm. 9, 20-21). Mais une autre question se pose : comment Dieu peut-il former des vases de déshonneur, s'il est juste et bon ? Et comment peut-il former de ses mains quelque chose qu'il n'aime pas ? La réponse d'Augustin est qu'au contraire, Dieu aime tout ce qu'il fait. Conséquemment, les vases de déshonneur, c'est-à-dire les réprouvés, participent également à la gloire de Dieu. Ils ont été modelés en vue de la correction des autres, par la crainte salutaire que la damnation des pécheurs doit provoquer chez les élus<sup>65</sup>. Ainsi, en Ésaü, Dieu a aimé l'homme, pense Augustin, de la même manière que Dieu a aimé tout ce qu'il a fait. Cependant, Dieu a « haï » en Ésaü le péché<sup>66</sup> qui, au contraire de l'homme, n'était pas fait de sa main. Pourquoi Dieu n'a-t-il donc pas fait de la *massa damnata* une masse constituée exclusivement des « vases d'honneur » ? Augustin y répond en mobilisant le verset de Paul au sujet de l'impénétrabilité des voies divines (Rm. 9, 33), en nous exhortant à croire « même si nous sommes incapables de comprendre, que celui qui a fait et créé toute créature, tant spirituelle que corporelle, a tout réglé avec nombre, poids et mesure<sup>67</sup> ». Cette

---

<sup>64</sup> Augustin. *Ad Simplicianum*, Q2, 20, BA t.10, p. 499.

<sup>65</sup> *Ibid.*, Q2, 18, BA t.10, p. 489.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*, Q2, 22, BA t.10, p. 509/ Sag. 9, 21.

« solution réservée et sévère<sup>68</sup> », d'après Chéné, sera défendue par Augustin depuis l'*Ad Simplicianum* jusqu'à la fin de sa vie.

## Conclusion

La justification d'une *nécessité*, d'une *gratuité* pour les quelques élus et d'une *inefficacité* de l'appel pour les autres structure la doctrine religieuse de la *sola gratia* telle qu'élaborée à partir d'une interprétation libre du texte de saint Paul. Or, elle aboutit donc à une aporie. Si l'élection demeure donc un mystère, il n'en demeure pas moins que la réprobation des autres n'est aucunement injuste, comme nous l'avons démontré. De ce fait, on peut affirmer que toute la démarche d'Augustin consiste premièrement à faire s'accorder les passages de saint Paul aux exigences rationnelles que posent les axiomes d'un Dieu omniscient, omnipotent, juste et bienveillant. Deuxièmement, il cherche à satisfaire les exigences morales qu'impliquent les idées d'élection et de réprobation en incluant une part au libre-arbitre dans la dynamique du salut.

En puisant dans les sources théologiques de la pensée d'Augustin, le lecteur est à même d'apprécier l'ampleur des problèmes philosophiques qui vivifient son interprétation du texte biblique, dont la matière brute n'a rien pour lui de strictement factuel. Par rapport aux passages, apparemment logiquement incongrus, qui suggèrent de voir en Dieu une dose d'arbitraire ou une source du mal, nous avons montré qu'il trouve les façons d'accorder les contrariétés entres-elles grâce à une anthropologie qui met la conscience humaine de son propre désir pour le péché au centre de la dynamique du salut. Ainsi, pense Augustin, l'enseignement de Paul au sujet de la loi mosaïque consiste à confronter le pécheur à l'impossibilité dans laquelle il se trouve de répondre aux commandements divins, afin qu'il saisisse la nécessité d'implorer la grâce. Puisque nul ne peut se glorifier en lui-même de ses œuvres, ni de sa foi – ce qui représente, selon Augustin, l'enseignement de Paul au sujet de la grâce – la grâce doit être conçue comme gratuite en tout point. Même si Dieu appelle tous les hommes, il n'adapte pas son appel de façon à ce que tous soient touchés de manière efficace. En réservant la grâce efficace à ceux qu'il a prévu toucher de sa grâce et pour qui il réservera l'élection

---

<sup>68</sup> Chéné, J. (1961), *La théologie de saint Augustin – Grâce et prédestination*, p. 47.

salutaire, cette élection gratuite n'est le fruit que de sa miséricorde. S'il choisit de ne pas gracier une portion indéterminée d'âmes, conformément à un dessein mystérieux, les « vases de déshonneur » ne peuvent pas pour autant crier à l'injustice puisqu'il est tout à fait juste que Dieu punisse le péché se trouvant en chacun des descendants d'Adam. Telle est la doctrine au sujet de la grâce qu'Augustin a développée au fil de ses premiers commentaires de l'*Épître aux Romains*. Nous croyons pouvoir affirmer à bon droit qu'elle n'a pas à être opposée à ses idées que l'on pourrait qualifier de proprement philosophiques, comme sa position sur le libre arbitre.

L'histoire a cependant montré que cette doctrine, en raison de sa tentative d'accorder philosophiquement tous les passages entre eux, n'a jamais pu recevoir d'auditoire sans reproches. À l'époque même d'Augustin, la publication de l'*Ad Simplicianum* aurait « jeté un froid » entre Augustin et Paulin de Nole, qui jouait le rôle d'intermédiaire entre Augustin et Simplicien en plus d'être un admirateur de celui-ci<sup>69</sup>. De plus, Simplicien n'aurait peut-être jamais répondu à ce texte d'Augustin. Les controverses entre Augustin d'un côté et les pélagiens ainsi que les semi-pélagiens de l'autre, ces débats qui entraîneront, lors du Concile d'Orange en 529, à la condamnation du pélagianisme comme étant une doctrine hérétique, attestent de l'importance immédiate qu'ont eue ces débats théologiques. Encore aujourd'hui, plusieurs théologiens lecteurs d'Augustin éprouvent un certain malaise avec l'interprétation développée par Augustin, tout particulièrement dans l'*Ad Simplicianum*.

Ce désaccord illustre à notre avis les conséquences nécessaires d'un passage de la théologie à la philosophie. Le travail de cette dernière n'autorise aucune contradiction, peut conduire à forcer les textes sacrés dans une direction univoque alors que le théologien sérieux se doit d'expliquer historiquement l'équivocité des passages bibliques. Les reproches de Bardy<sup>70</sup>, qui juge le tournant de l'*Ad Simplicianum* comme étant un tournant pessimiste, et ceux de Flasch<sup>71</sup>, qui y réfère comme à une « logique de la terreur », sont très répandues

---

<sup>69</sup> Hombert, P.-M. (1996), *Gloria gratiae*, p. 161 ; Madec, G. (2001), *Lectures augustiniennes*, p. 94.

<sup>70</sup> Bardy, G. (1952), *Introduction à l' Ad Simplicianum*, BA t.10, p. 395.

<sup>71</sup> Hombert, P.-M. (1996), *Gloria gratiae*, p. 96.

dans la littérature, bien que beaucoup de commentateurs relativisent la radicalité des thèses augustinienne. Cela dit, l'adoucissement de la doctrine de la *Sola gratia* n'enlève rien aux reproches comme ceux de Zeoli<sup>72</sup> qui a complètement nié la cohérence de l'*Ad Simplicianum* avec la doctrine évangélique et accusé Augustin d'avoir introduit dans la pensée chrétienne une notion selon lui totalement absente des livres de la Bible, c'est-à-dire la doctrine de la *massa damnata*. Hombert affirme à sa suite que la péricope paulinienne sur l'élection de Jacob et la réprobation d'Ésaü « ne préjuge rien du destin final de chaque homme<sup>73</sup> », mais s'attache seulement à réfléchir sur le fait que l'appel des Gentils a supplanté l'appel du peuple d'Israël, de la même manière que Jacob a supplanté Ésaü malgré qu'il en était le cadet. N'est-ce pas justement le propre de tout questionnement philosophique au sujet d'un texte prophétique, soit d'en travestir les éléments contingents et de substituer aux expressions vagues des concepts forts ?

## Bibliographie

### Textes d'Augustin

- Augustin. (1952), *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, dans *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne, t. 10, Paris : Desclée de Brouwer et Cie.
- Augustin. (1952), *De dono perseverentiae*, dans *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne, t. 20, Paris : Desclée de Brouwer et Cie.
- Augustin. (1867), *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, dans *Œuvres Complètes de Saint Augustin*, t. 5, Bar-Le-Duc, L. Guérins & Cie éditeurs, p. 360-378.
- Augustin. (1950), *Retractationes*, dans *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne, t. 12, Paris : Desclée de Brouwer et Cie.

---

<sup>72</sup> Hombert, P.-M. (1996), *Gloria gratiae*, p. 96, note 253.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 97-98.

## Littérature secondaire

- Agaësse, P. (1986), *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin – Image, Liberté, Pêché et Grâce*, Paris, Centre Sèvres.
- Blondel, M. (1923), « Le jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal », *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome XXX, n° 2, p.129-163.
- Bochet, I. (2006), « Augustin disciple de Paul », *Recherches de Science Religieuse*, tome 94, p. 357-380.
- Brown, P. (1967), *Augustine of Hippo : A Biography*, London, Faber & Faber.
- Chéné, J. (1961), *La théologie de saint Augustin – Grâce et prédestination*, Le Puy/Lyon : Éditions Xavier Mappus.
- Gilson, É. (1987), *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris : Vrin.
- Harrison, C. (2006), *Rethinking Augustine's Early Theology : An Argument for Continuity*, Oxford, Oxford University Press.
- Hombert, P.-M. (1996), *Gloria gratiae – se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes.
- Joubert, C. (1992), « Le livre XIII et la structure des Confessions de saint Augustin », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 66, p. 77-117.
- Laporte, J. (1999), « La grâce chez Augustin et dans l'augustinisme », *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, p. 425-444.
- Madec, G. (1996), *Introduction aux « Révisions » et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes.
- Madec, G. (2001), *Lectures augustinienne*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes.
- Mandouze, A. (1968), *Saint Augustin – l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris : Études augustinienne
- Mendelson, M. (2010), « Saint Augustine », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Quilliet, B. (2007), *L'acharnement théologique – Histoire de la grâce en occident – III<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, Fayard.
- Stump, E. (2014), « Augustine on free will », dans V. Meconi & E. Stump (dir.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, p. 166-186.