

## Faut-il anathématiser la doctrine augustinienne de la prédestination ?

La thèse de M. le professeur Boublik, qui malmène, on s'en souvient<sup>1</sup>, avec tant de juvénile suffisance, la doctrine augustinienne de la prédestination, vient de paraître dans la collection « Corona Lateranensis<sup>2</sup> ». On m'excusera d'attirer de nouveau l'attention sur un ouvrage, où se donnent rendez-vous, comme s'il s'agissait de la fixation d'un abcès, toutes les critiques plus ou moins latentes, plus ou moins affirmées, adressées au docteur africain « *dopo il famoso articolo del Rottmanner*<sup>3</sup> ».

Pour B., la prédestination augustinienne ne comporte aucun mystère ; tout s'explique à partir d'une vue dualiste. Le dieu d'Augustin, imaginé par B., ne peut pas plus se passer de l'enfer que du ciel. Comme il se doit de manifester ses divins attributs de justice et de miséricorde, de toute éternité et sans appel, il fixe le sort de ses créatures spirituelles ; il accueille qui il veut dans son ciel, il repousse qui il veut en enfer. Tout-puissant Potier, il façonne à son gré des vases de miséricorde et des vases de colère. C'est dans cette optique que B. a relu saint Augustin, pour qui toute l'histoire du monde se suspendrait à un décret arbitraire de prédestination. B. nous en administre la preuve en échafaudant une synthèse dont, à ses yeux, la limpide clarté emporte l'évidence !

Dès l'aube des temps, les bons anges ont été sauvés par une grâce de toute-puissante efficacité. Cette grâce a été refusée aux autres : « non hanno ricevuto un aiuto sufficiente dalla grazia divina, e perciò hanno peccato<sup>4</sup>. » Il en a été de même pour Adam. Habilement, en ne lui accordant qu'une grâce suffisante qui ne suffit pas, Dieu a préparé sa chute, afin de s'attirer

---

1. Cf. A. SAGE, *La prédestination selon saint Augustin d'après une thèse récente*, *Revue des études august.*, 1960, VI, p. 31-40.

2. Vladimiro BOUBLIK, *La Predestinazione. S. Paolo e S. Agostino*, « Corona Lateranensis », 3<sup>e</sup> edit. della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1961, 24 X 17, XII-231 p.

3. Cf. *op. cit.*, p. 132.

4. *Ibid.*, p. 92.

la gloire de retirer d'une « masse de perdition », le petit nombre de justes auxquels est réservée la grâce du Christ. B. cite des textes, entre autres :

« Quapropter saluberrime confitemur, quod rectissime credimus, Deum Dominumque rerum omnium, qui creavit omnia valde bona, et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis benefacere, quam mala esse non sinere, sic ordinasse angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium iustitiaeque iudicium<sup>5</sup>. »

Mais B. se contente d'une citation<sup>6</sup>. Or ce texte, replacé dans son contexte littéral et doctrinal, ne justifie d'aucune manière la synthèse qu'on nous propose avec tant d'assurance<sup>7</sup>. Aussi bien, saint Augustin s'est nettement expliqué, en réfutant précisément l'accusation que B. renouvelle :

« Non enim hoc eis dicimus, quod sibi iste opposuit, ' ut esset causa misericordiae Dei, necessarium esse peccatum ' — utinam non fuisset miseria, ne ista esset misericordia necessaria ! — sed iniquitatem peccati tanto graviorem, quanto facilius homo non peccaret, quem nulla adhuc tenebat infirmitas<sup>8</sup>. »

Dieu me garde de réfuter pied à pied chaque assertion du distingué professeur de l'Université pontificale du Latran<sup>9</sup>. La pensée de saint Augustin ne lui agréé pas. Il nous présente ses propres vues, qui n'entendent pas sacrifier à la grandeur de Dieu la grandeur de l'homme : on n'élimine parfaitement que ce que l'on remplace ! Modeste essai, nous dit-il, qui, modestement, s'en prend aux problèmes les plus ardu, devant lesquels reculent des théologiens chevronnés. B. me pardonnera de schématiser sa pensée : j'espère cependant ne pas la fausser, tout en insistant sur ses apports plus personnels.

\*

\* \*

La nouvelle synthèse, placée sous le patronage de la volonté salvifique universelle de Dieu, part du Christ, premier né de toute créature, et de son acte sacrificateur, la Croix, au centre de l'histoire. Incarnation et Rédemption sont intrinsèquement connexes. Car, d'une part, la mission visible du Verbe de Dieu entraîne nécessairement celle du Saint-Esprit,

5. *De corrept. et gratia*, X, 27.

6. Voir *op. cit.*, note 1, p. 104.

7. On trouvera l'interprétation de ce texte augustinien dans A. SAGE, *Les deux temps de grâce*, *Rev. des études august.*, VII, 1961, p. 214-215.

8. *De nat. et grat.*, XXV, 28.

9. Je laisse de côté la première partie de l'ouvrage qui traite de S. Paul ; je ne reviens pas sur la seconde partie qui traite de saint Augustin, ni sur la troisième qui oppose saint Paul et saint Augustin. Je constate que B. a éliminé de la thèse dactylographiée certaines formules plus agressives, et qu'il laisse tomber des problèmes plus ardu, comme celui du salut des petits enfants.

et c'est du Christ, entré en gloire par la vertu de son sacrifice, que l'Esprit est envoyé. L'acte, d'autre part, par lequel le Christ accomplit sa mission, est un acte de rédemption ; l'aspect « expiatoire », que cet acte revêt à la suite du péché d'Adam, n'est qu'une spécification de la mission plus universellement rédemptrice du Christ. Toute la création a besoin d'une rédemption : la créature matérielle, soumise à la vanité cosmique, aspire à la révélation des fils de Dieu et toute créature spirituelle, du fait qu'elle peut pécher, est assujettie à la loi universelle du péché ; une première concupiscence la travaille, que B. appelle « concupiscence spirituelle » :

« Dalla dottrina della S. Scrittura si può soltanto dedurre che la Redenzione è la liberazione definitiva da un dominio universale del regno del peccato. Perciò anche la liberazione dell'estensione universale della concupiscenza spirituale (che è la sorgente di ogni peccato — *Gn.* 3, 4 s.) sarebbe una Redenzione. Questa concupiscenza è un orientamento dinamico, tipico per la creatura libera, che tende a proclamare di fronte a Dio la sua competenza esclusiva nella realizzazione del proprio destino personale. La concupiscenza è conseguenza necessaria dell'atto creativo con cui Dio crea l'essere spirituale nello stato della vita verso la consumazione definitiva. La creatura spirituale non redenta si trova quindi necessariamente sotto il dominio della concupiscenza. Nell'ordine soprannaturale la concupiscenza è aumentata ancora dal fatto che l'uomo è obbligato a rinunciare al suo destino singolare e ad aderire a Cristo, in cui Dio ha realizzato il destino della creazione. La « sapienza della carne » — (*Gal.* 5, 16 s ; *Rm.* 7, 21 s ; 8, 5 s) è quindi una necessaria conseguenza della creazione dell'essere ordinato a un destino soprannaturale.

« Dio quindi poteva — seconda la nostra teoria — predestinare la Redenzione, insieme con l'Incarnazione, prima della previsione del peccato, perché poteva assoggettare tutta la creazione al dominio della concupiscenza : l'atto creativo implica, nell'ordine concreto, necessariamente (è una necessità propria della libertà creata e non redenta) il dominio della concupiscenza<sup>10</sup>. »

A la suite du péché d'Adam, apparaît en l'humanité, en plus de cette concupiscence spirituelle à la source du péché, la concupiscence dite « inférieure » qui s'affirme dans la résistance du corps à l'emprise de l'esprit et qui culmine dans la mort ; mais il ne s'agit pas à proprement parler d'une première entrée de la mort dans le monde :

« ...la struttura umana non si è cambiata dopo il peccato originale e la vita biologica del corpo di Adamo era identica con la vita del nostro corpo ; perciò possiamo supporre che una certa forma della morte sarebbe non soltanto possibile ma anche necessaria. Però questa morte passiva non implicherebbe la separazione del corpo

10. Voir *op. cit.*, note 2, p. 180. Pour justifier l'usage qu'il propose du mot « rédemption » B. renvoie en note à la « rédemption préventive » de la Vierge immaculée (Bulla *Ineffabilis Deus*, *Act. Pii IX*, v. I, p. 599).

dallo spirito, ma sarebbe piuttosto il passaggio del corpo dallo stato della vita nel mondo allo stato della vita gloriosa. Quindi la forma attuale della morte passiva implica un elemento necessario (la conclusione della vita nel mondo) e l'elemente che è la conseguenza del peccato (la separazione del corpo dallo spirito)<sup>11</sup>. »

On aura remarqué l'expression de « mort passive ». La mort passive s'oppose à la mort active, c'est-à-dire à l'acte ultime d'option, qui se rencontre pour toutes les créatures spirituelles à l'instant de leur passage de la vie d'épreuve à la vie de l'au-delà :

« ...la morte passiva è soltanto un aspetto secondario della morte umana. Il momento della morte è, prima di tutto, il momento della opzione definitiva dell'uomo da cui dipende o la glorificazione eterna o la perdizione irrevocabile. Questa opzione definitiva della persona si può attuare soltanto nell'atto libero e perciò la morte è anche il supremo atto libero in cui la persona realizza irrevocabilmente il suo avvenire.

« Una decisione libera con risultati definitivi suppone che le facoltà spirituali che attuano questa decisione siano liberate da tutti i difetti colpevoli (dovuti all'età, alle malattie, all'ambiente, ecc.) che limitano o rendono impossibile una opzione definitiva. Nel momento in cui il corpo si separa dallo spirito, l'uomo è liberato da tutte le forme del determinismo che accompagnano la vita nella storia e nel mondo e lo spirito si trova in una situazione analoga alla situazione di un angelo e può realizzare un atto tipico per uno spirito non legato al corpo<sup>12</sup>. »

Toutes les créatures spirituelles décident d'elles-mêmes de leur sort ; mais elles n'assurent leur salut qu'en imitant la mort du Christ, sa mort active. Car le Christ lui aussi, lui d'abord, en entrant dans le monde, était offert à la mort et, par la perfection de son ultime option, il offre à tous un exemple à imiter ; il mérite pour tous à l'heure de leur option personnelle, une ultime grâce de salut dans l'éclair d'illumination au terme de leur temps d'épreuve. La volonté salvifique universelle est ainsi clairement expliquée ; et B., en ce qui concerne la fin de l'Incarnation, peut renvoyer dos à dos thomistes et scotistes : qu'il y eût péché ou non, le Christ se serait incarné ; le péché d'Adam n'apparaît pas comme une reprise du plan de Dieu : de toute manière, le Christ est prédestiné comme Rédempteur. Qui n'admirerait l'audace d'une telle synthèse ?

\*  
\* \*

Encore faut-il nous assurer de la solidité de la construction. La concupiscence spirituelle, imaginée par B., comme une conséquence inéluctable de la création, confond le mal métaphysique et le mal moral.

11. Voir *op. cit.*, p. 206. La même affirmation se rencontre déjà à la page 179.

12. Voir *op. cit.*, p. 206-207.

Dès l'instant de son apparition, toute créature spirituelle serait en nécessité d'un Rédempteur ; et Dieu n'aurait été nullement autorisé à dire, avant d'entrer dans son repos du septième jour, en contemplant ses œuvres, que « tout cela était très bon !<sup>13</sup> »

B. affirme, comme si elle s'imposait d'elle-même, l'existence d'une illumination personnelle à l'heure de la mort ; pour lui, toute différence s'estompe entre la condition angélique et notre humaine condition. Il se peut qu'une telle illumination se vérifie parfois *pour l'homme à l'heure de la mort* ; mais c'est s'avancer témérairement que de l'étendre à l'universalité des cas<sup>14</sup>. B. se garde ici de parler des enfants, mais sa théorie ne semble pas les méconnaître. Le bébé, fauché prématurément quelques instants à peine après sa conception, décide en toute lumière et liberté de son sort. Le petit enfant baptisé est appelé lui aussi à cette option ultime, et, comme elle échappe à notre connaissance, l'Église aurait tort d'honorer cet enfant comme un petit ange. S'il s'agit d'un adulte, jamais la mort ne serait à proprement parler une surprise, au cas même d'une volatilisation instantanée sous l'effet d'une bombe nucléaire. Le souverain Juge ne serait plus le voleur de l'Évangile.

Quand il parle de la mort, B. jongle avec les mots. La mort, en sa première acception, désigne la séparation du corps d'avec l'âme ; les autres acceptions en dérivent. On ne peut, scripturairement parlant, appeler « mort » le simple passage de la vie d'épreuve à la vie de l'au-delà. A ce compte, non seulement Adam au Paradis terrestre, mais les anges eux-mêmes n'auraient pas été immortels ! *Dieu seul*, dit l'Écriture, *possède l'immortalité* ; mais, à son privilège, il fait participer ses anges, et il l'assure à Adam, si celui-ci se maintient dans l'obéissance.

B. minimise à l'extrême la portée du péché originel ; ce péché n'aurait pas touché à la structure même de notre nature humaine. Mais B., en une œuvre qui se veut de théologie, part d'un concept philosophique de notre nature, et non d'un concept scripturaire. Quoi qu'il en soit de la substance de la nature humaine (définie *in abstracto*), l'Adam que nous sommes actuellement est profondément différent de l'Adam du Paradis terrestre, encore que nous ne puissions nous faire une idée adéquate de l'état de justice originelle.

Enfin, la mort du Christ, en cette audacieuse synthèse, n'apparaît plus comme une manifestation inespérée de la « *philanthropie divine* ». De toute manière, le Christ qui, comme Dieu, possède l'immortalité, du moment qu'il entre en ce monde, aurait été inéluctablement voué à la mort ; il

13. *Gen.*, I, 31.

14. Sur les difficultés philosophiques et théologiques de cette opinion, cf. I. RENWART, *Le baptême des enfants et les limbes*, dans *Nouvelle revue théolog.*, 80, 1958, p. 449-467 : voir spécialement p. 461-466 ; et aussi Charles JOURNET, *La volonté divine salvifique sur les petits enfants*, Desclée de Brouwer, 1958 ; voir p. 126-127.

n'aurait pas eu le droit de revendiquer son égalité avec Dieu ; et l'aspect expiatoire de sa mort ne serait, affirme B., qu'une spécification de cette mort nécessaire, rédemptrice d'une création inéluctablement boiteuse. Mais *la preuve que Dieu nous aime*, disait saint Paul, *c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous*<sup>15</sup>.

\*  
\* \* \*

B. détecte chez saint Augustin un relent de manichéisme, comme si d'instinct, se retrouvait la plus odieuse des accusations portées par Julien d'Éclane contre le docteur africain<sup>16</sup>. Je me défends de détecter chez B. un relent de pélagianisme ; mais comment ne point le mettre en garde contre des assertions qui rejoignent plus ou moins celles de l'implacable contradicteur de saint Augustin ? Julien d'Éclane éliminait le péché originel ; aussi admettait-il chez l'Adam du paradis terrestre une concupiscence en tout semblable à la nôtre. B. ne parle, avant le péché, que d'une concupiscence spirituelle. N'est-ce pas déjà trop s'avancer ? car le mot de concupiscence comporte d'ordinaire un sens péjoratif. Saint Augustin répliquait à Julien qu'on ne peut concevoir de concupiscence charnelle qu'après le péché<sup>17</sup>. N'en serait-il pas de même de la concupiscence spirituelle imaginée par B. ?

La concupiscence marque, pour B., l'universelle emprise de la loi du péché :

« Il sacrificio redentivo realizzato sulla Croce suppone l'estensione universale del regno del peccato, il dolore fisico e spirituale, e la morte. Dio ha assoggettato il genere umano alla legge della permissione della morte e del dolore, perché vuole il trionfo realizzato per mezzo di Cristo sulla Croce. Perciò soltanto la Croce di Cristo può offrire una giustificazione di queste tre leggi che assoggettano il genere umano<sup>18</sup>. »

Julien d'Éclane parlait lui aussi de la loi du péché, mais en référence à la concupiscence charnelle. « Lex peccati, répondait Augustin, dicitur, quia suadet peccata, atque, ut ita dixerim, iubet. Malum est, clarum est<sup>19</sup> ». Évoquer, à propos d'une concupiscence spirituelle, une loi universelle de péché, ne serait-ce pas introduire le mal dans l'œuvre de Dieu telle qu'elle jaillit directement de ses mains créatrices ?

15. *Rom.*, v, 8.

16. B. s'exprime avec une prudence feutrée. Mais le dualisme qu'il prête à saint Augustin — cf. p. 165-166 — n'est-il pas plus métaphysiquement impensable et plus odieux que la doctrine manichéenne qui se contente d'opposer à un Dieu bon un dieu mauvais ? Ce dualisme établit le bien et le mal en Dieu même, puisque Dieu aurait absolument, métaphysiquement, « besoin de l'enfer » pour se manifester, d'une manière plus parfaite, dans ses œuvres *ad extra*.

17. *Contra Iulian. op. imp.*, IV, 67.

18. Voir *op. cit.*, p. 184.

19. *Op. imp.*, I, 71 ; cf. encore I, 106.

Mais cette loi, précise B., s'identifie avec la simple « permission » du péché :

« La permission del peccato è quindi universale — essa implica però soltanto la possibilità di peccare. L'atto stesso della ribellione a Dio non è una necessità metafisica della libertà creata, perché lo spirito è anche creato alla similitudine con Dio e può realizzare, anche senza la grazia, atti che non sono peccati (Denz. 793, 797, 815). La ribellione non è nemmeno una necessità morale dello spirito dominato dal peccato originale : l'uomo caduto può evitare un peccato anche senza la grazia e inoltre ogni uomo chiamato è già sotto l'influsso della grazia che può liberare l'uomo anche dalla possibilità di peccare (Denz. 1025 s; 1523 s).

« Quindi la ribellione a Dio suppose non soltanto il dominio della concupiscenza (la permissione del peccato), ma anche una iniziativa nuova della persona...<sup>20</sup> »

Julien d'Éclane de même tentait d'embarrasser Augustin avec une notion de « possibilité » ; et Augustin, à partir du texte de l'Écriture : *Fecit Dominus hominem rectum*, poursuivait :

« An rectus erat, non habens voluntatem bonam, sed eius possibilitatem ? Ergo, et pravus erat, non habens voluntatem malam, sed eius possibilitatem ?<sup>21</sup> » Ailleurs, il affirmait : « Adam, quando peccavit, nihil in se habebat mali. » Et encore : « Hoc malum in Adam, quando rectus creatus est, non erat, quia natura humana depravata nondum erat. Rectorem habebat, quem libero reliquit arbitrio ; non liberatorem quaerebat, per quem fieret liber a vitio<sup>22</sup>. »

Insister comme B. sur l'universelle nécessité d'un Rédempteur, n'est-ce pas faire injure au Créateur ? « Inter *peccavit* et *peccare potuit*, dit encore saint Augustin, plurimum distat: illa culpa est, ista natura<sup>23</sup>. » Julien d'Éclane qui niait le péché originel, n'en convenait pas : « Nos dicimus, écrivait-il, peccato hominis non naturae statum mutari...<sup>24</sup> » B., qui confesse le dogme du péché originel, affirme de son côté : « La struttura di Adamo è stata identica con la struttura nostra<sup>25</sup> ». Augustin répondait à Julien d'Éclane :

« Ut non videatur grande peccatum quo potuerit in deterius natura mutari, leve ac prope nullum supplicium esse contendis quod meruit<sup>26</sup>. »

Légères aussi, et simples *spécifications* apparaissent à B. la concupiscence *inférieure* et la *mort* comme séparation du corps d'avec l'âme, qui entraînait pour le Christ l'expiation de la Croix.

20. Voir *op. cit.*, p. 204.

21. *Op. imp.*, I, 47.

22. *Ibid.*, III, 110.

23. *Ibid.*, V, 60.

24. *Ibid.*, I, 96.

25. Voir *op. cit.*, p. 179.

26. *Op. imp.*, VI, 27.

\*  
\* \*

D'autres exemples pourraient être signalés, mais comme « mise en garde », ceux-ci suffisent. B. en conviendrait-il ? Il est tellement persuadé de la justesse de sa cause ! La doctrine augustinienne de la prédestination pèse trop lourdement sur toute la théologie occidentale ! Heureuse l'Église d'Orient, parfaitement optimiste, qui s'en est préservée ! et B. se sent puissamment épaulé par nombre de patrologues et de théologiens. Il ne nous impose pas sa thèse de substitution aux théories augustinienes ; il nous la propose simplement, modestement. A première épreuve, ne s'engage-t-il pas dans une impasse ?

B. ne s'est pas demandé si les exposés de la doctrine de saint Augustin qui lui ont servi de modèle et de stimulant, en respectent l'authenticité. Contentons-nous d'un seul point : tous parlent de prédestination augustinienne *ante praevisa merita*. Or jamais que je sache Augustin ne se sert de cette formule. Il écrit toujours : *sine ullis praecedentibus meritis* ; car le mérite suit la grâce, il ne la précède pas. Saint Augustin n'est pas responsable des durcissements que certains théologiens ont apportés à son enseignement. De même est-il vrai que son Dieu, en ses décrets de prédestination, ne tiendrait aucun compte des mérites à venir de ses élus ? Il définit la prédestination, comme B. lui-même le transcrit : « Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud : praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur<sup>27</sup> ». Mais les bienfaits que Dieu prévoit et prépare, ce sont précisément les bonnes œuvres et les mérites de ses élus. Saint Augustin en appelait parfois au texte de saint Paul : *Nous sommes l'ouvrage de Dieu, créés dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions*<sup>28</sup> ; « *ut cum venerit Dominus reddere unicuique secundum opera eius, inveniat opera nostra bona quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus*<sup>29</sup>. » Dieu en couronnant nos mérites, couronne ses dons.

Puisque B. insiste sur la présence de deux cités que Dieu aurait prédestinées pour la manifestation de son amour et de sa justice, que n'a-t-il, non seulement évoqué<sup>30</sup>, mais analysé de près le texte fameux de l'ouvrage que saint Augustin n'a pas intitulé « Des deux cités », mais « *De civitate Dei* » : « *Fecerunt civitates duas amores duo...*<sup>31</sup> » L'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi est évidemment un don de Dieu, mais peut-il exister un sentiment plus libre qu'une option d'amour ? Quant à l'amour

27. *De dono persever.*, XIV, 35.

28. *Éph.*, II, 10.

29. *Epist.*, 214, 1.

30. Voir *op. cit.*, note 2, p. 91.

31. *De civ. Dei*, XIV, 28 ; B.A., 35, 464.



de soi jusqu'au mépris de Dieu, surgirait-il fatalement dans le cœur des réprouvés ? Sans se lasser Augustin répétait : *Dieu n'abandonne que s'il est abandonné*. Dieu prévoit et prédestine l'amour de charité ; c'est lui qui assure le salut de ses élus. Dieu prévoit, mais ne prédestine pas l'orgueil des réprouvés. Prévoyant cet orgueil, il prépare l'enfer pour la manifestation de sa justice. La manifestation de sa justice ne devance pas l'orgueil, elle le suit comme une conséquence. B. reconnaît dans l'assujettissement des réprouvés « au déterminisme d'une forme primitive de la matière », ainsi qu'il appelle le feu de l'enfer, une intervention spéciale de Dieu<sup>32</sup>. Comment une telle intervention ne serait-elle pas une manifestation des attributs divins et, dans le cas, plus spécialement de la justice de Dieu ? B. qui s'insurge contre saint Augustin, parle bien, à ce sujet, d'une « manifestation de la colère de Dieu ». Mais il maintient que, pour Augustin, il s'agit d'une volonté positive et absolue de Dieu<sup>33</sup>.

Et il tient en réserve un dernier argument, irréfutable ! On me somme de répondre : Oui ou non, Augustin n'affirme-t-il pas que Dieu a fixé d'une manière absolue le nombre de ses élus ? et la conséquence saute aux yeux : comme le nombre des créatures spirituelles dépasse, et de beaucoup, le nombre des élus, le surnombre ne peut être que voué sans appel à l'enfer ! Dieu, d'une part, appellerait des créatures spirituelles à sa sainte cité,

32. Voir *op. cit.*, p. 217.

33. Cette *erreur d'interprétation* est à souligner : B. écrit, *op. cit.*, p. 126 : « S. Agostino ammette che la sua soluzione implica una inevitabile necessità. » Or saint Augustin n'admet jamais une *nécessité de péché venant de la prédestination* : s'il en parle c'est en fonction du péché originel ou des mauvaises habitudes ; cf. *C. Iul. op. imp.*, I, 104 ; et *C. Felicem Man.*, II, 8 ; B.A., 17, p. 721 et note complémentaire 14, p. 770 : *Habitude et nécessité*. La prescience divine, dont parle *De dono pers.*, xv, 38 (cité note 223 par B.), est toujours la prescience d'un *acte libre* de péché qui exclut tout fatalisme. — I, « *aliquid verum* » dont parle *De dono persev.*, xvi, 40 (et non 39, comme écrit B. par erreur, à la note 225) « vérité qu'il est bon de taire » propter incapaces », n'est pas du tout la prétendue nécessité de se damner si Dieu ne prédestine pas ; mais, 1) d'après le contexte très clair, noté d'ailleurs par B. (*op. cit.*, p. 127), il s'agit du cas où une vérité utile aux uns pourrait nuire aux autres ; 2) Quant à la doctrine de la prédestination, « la taire, serait trahir la gratuité de la grâce » : on ne peut jamais la cacher, comme Aug. l'explique ensuite, *De dono pers.*, xvi, 41 — xvii, 42 ; B.A., 24, 699-705 ; P.L., 45, 1018-1019.

B. ajoute, *op. cit.*, p. 126, que S. Aug. « si accorge que questa dottrina puo avere consequenze pericolose per la vita dei suoi discepoli e di tutti i cristiani » ; et il cite *op. cit.*, p. 129, à l'appui un long passage du *De dono pers.*, 22, 61 ; le texte latin est bien d'Aug. mais l'interprétation, qu'en donne B. est tout opposée au contexte. Aug. donne là une excellente leçon de prédication et il n'apprend nullement à cacher comme dit B., *les idées essentielles de sa solution*. Il indique au contraire la bonne manière de les enseigner à tout le peuple (et pas seulement d'en discuter entre « sages ») : car l'idée essentielle, pour lui, c'est la *gratuité absolue de la grâce*, et par conséquent de la *grâce de la persévérance finale*. Pour lui, prêcher la prédestination, c'est prêcher cela : et cette « idée essentielle », loin de nous décourager, nous excite au contraire à prier et à collaborer avec la divine Providence. Il faut, dit-il, demander ce don de persévérance « quotidianis orationibus... atque hoc faciendo *confidere* non vos esse a praedestinatione populi eius alienos... » An vero timendum est, ne tunc de se homo desperet, quando spes eius ponenda demonstratur in Deo, non autem desperet, si eam in seipso superbissimus et infelicissimus poneret ? » *De dono pers.*, xxii, 62. — Ces remarques détruisent totalement l'interprétation de B. et toute la fin de l'opuscule augustinien ne fait que les développer : pourquoi B. n'en a-t-il rien cité ? Et pourtant, *op. cit.*, p. 163-164, il fait un bel éloge de saint Augustin...

et en même temps, leur en fermerait les portes : « Dio creerebbe un essere nello stato della via verso il fine, ma non lo destinerebbe a questo fine<sup>34</sup>. » — Que, pour Augustin, Dieu ait fixé de toute éternité le nombre de ses élus, qu'il les connaisse tous, et de toute éternité, nommément, je suis certes en mesure d'en apporter plus de témoignages que B. Saint Augustin le lisait dans les saintes Écritures et, d'ordinaire, il n'avance rien qu'il ne l'ait lu. Mais il échappe à l'absurdité irréfutable avancée par B. Car, pour Augustin, Dieu qui fixe le nombre de ses élus, prévoit le nombre des créatures spirituelles qu'il appelle à l'existence, mais il n'en a pas fixé le nombre. Les réprouvés se nombrent eux-mêmes ; et Dieu, qui les appelait à son ciel, prévoit et fixe de nouvelles créatures spirituelles pour occuper à son festin royal les places laissées vides par les premiers invités déshonnêtes. Aux anges défailants, il a substitué Adam ; à Judas prévaricateur, Mathias que l'Église fête en ce jour où je rédige ces lignes. Cette loi de substitution court à travers toute l'histoire du salut, et justifie Dieu qui, tout en fixant le nombre de ses élus, veut le salut de toutes ses créatures, sans cependant l'imposer, dans sa sagesse, à ceux qui ne veulent pas de ce salut.

Mais trêve à l'examen d'une thèse, qui n'est pas sans louables intentions, mais qui reste si aventureuse en ses nouveautés, si aggressive et si injurieuse à l'égard de saint Augustin ! Je m'en voudrais de lui faire la moindre réclame. Je regrette que ce soit de Rome qu'un tel enseignement nous soit servi, et je sais, pour en avoir reçu confiance, la surprise qu'il a suscité en de jeunes étudiants. Je m'étonne que l'œuvre de M. le professeur B. ait été admise sans de profonds remaniements dans une collection de l'Université du Latran. Je n'attaque pas, comme on m'en a accusé, une Université instituée par S. S. le pape Jean XXIII, je la défends, et je souhaite qu'à l'avenir, la « *Corona Lateranensis* » se sertisse d'authentiques rubis !

A. SAGE, A.A.

---

34. Voir *op. cit.*, p. 210.