

La doctrine de la justification d'après saint Augustin et la Réforme

Les théologiens protestants comparent souvent la doctrine de Luther et de Calvin avec celle de saint Augustin. D'ordinaire, ils assurent que l'accord entre les Réformateurs et l'évêque d'Hippone est presque complet¹. Les catholiques contestent cette affirmation et prétendent que le protestantisme a mal compris la pensée de saint Augustin.

Dans cet article, nous nous limiterons à l'étude du problème capital de la justification. La Réforme croit trouver chez saint Augustin la doctrine de la corruption de la nature. A-t-elle raison ? Luther et Calvin prêchent la justification par la foi seule. Saint Augustin professe-t-il le même enseignement ?

En évitant tout procédé polémique, essayons de répondre à ces deux questions.

I. — LA CORRUPTION DE LA NATURE

Remarquons tout d'abord que saint Augustin comme les Réformateurs n'étudie pas la nature humaine d'une manière abstraite. L'humanité est considérée dans son état *historique* résultant de la faute d'Adam. Le terme de *nature* ne désigne pas l'ordre naturel en tant qu'il se distingue de l'ordre surnaturel — considération classique de la théologie médiévale. Pour la Réforme comme pour saint Augustin, ce qui définit la nature de l'homme, ce n'est pas la notion aristotélicienne d'animal raisonnable, mais la *situation* de la créature en face du plan divin. Or Adam et Eve, d'après la Révélation biblique, ont détruit, pour eux et pour toute leur descendance, les rapports d'amitié qui les reliaient à Dieu. On comprend dès lors, que dans cette perspective, il n'est pas exagéré d'affirmer : La

1. Ainsi Jean CADIER dans *Saint Augustin et la Réforme* publié par *Recherches augustiniennes*, volume I, Paris 1958, pp. 357-371. Du même auteur : *Calvin et Saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, t. II, pp. 1039-1056.

nature est corrompue. Ce n'est pas une outrage, mais la stricte vérité. L'humanité concrète se trouve dans un état *opposé* à celui de sa création. Destinée à la gloire du ciel, elle se trouve désormais sur le chemin de la damnation. Saint Augustin utilise les termes les plus sombres pour désigner l'état du pécheur : Les expressions suivantes sont pratiquement synonymes : *natura perdita*², *mortua*³, *corrupta*⁴, *vulnerata*⁵, *sauciata*⁵, *debilitata*⁵, *vitiata*⁵.

On comprend dès lors pourquoi les théologiens protestants se sentent à l'aise lorsqu'ils lisent saint Augustin. Ils ne se heurtent pas, comme chez les scolastiques, à la distinction de l'ordre naturel et surnaturel, distinction que l'Écriture ne développe jamais explicitement. En passant de la Bible à saint Augustin et de saint Augustin à Luther, ils n'ont pas l'impression de changer de climat théologique.

* * *

Faut-il donc conclure que l'accord entre saint Augustin et le Réforme soit parfait sur la doctrine de la corruption de la nature ?

Pour répondre à cette question, demandons-nous pourquoi, aux yeux de l'évêque d'Hippone, l'homme issu d'Adam possède une nature corrompue. L'enfant, à l'éveil de sa vie rationnelle, sera dominé par la concupiscence s'il n'est pas prévenu par la grâce de la justification. Ainsi, son cœur se détournera de Dieu sous l'influence de la *mundana cupiditas*⁶. L'amour de soi-même qui va *jusqu'au mépris de Dieu*⁷ dirigera sa conduite. La corruption de la nature consiste essentiellement dans un dérèglement moral des facultés de l'homme.

C'est dans cette perspective que nous comprenons les formules augustinienne qui nous décrivent la *servitude* du libre arbitre⁸. Pour l'évêque d'Hippone, le libre arbitre est asservi parce qu'il est dominé par la *mundana cupiditas*. Or cet amour charnel ne peut être vaincu que par la grâce divine qui retourne notre cœur en nous donnant la « délectation spirituelle »⁹.

2. *De gratia et libero arbitrio*, XIII/25, P.L. 44/896 : *natura per Adam perditā*.

3. *Contra Julianum. Opus imperfectum*, Liber V, XXXII, P.L. 45/1459 ... *nisi magno peccati malo mortua esset, non pro illa (natura) moretur* (Christus).

4. *De libero arbitrio*. Liber III, Caput XIII, P.L. 32/1290 *Quid est aliud vitari, nisi vitio corrupti ?*

5. *De natura et gratia*. Caput XIX, P.L. 44/256. *Quid sanatur si nihil est vulneratum, nihil sauciatum, nihil debilitatum atque vitiatum ?*

6. *Contra Julianum. Opus imperfectum*. Liber I, Caput LXXXIII, P.L. 45/1104.

7. *De civitate Dei*. Liber XIV, Caput XXVIII, P.L. 41/436.

8. *Epistula* 217, c. 3. P.L. 33/981 : « ... Qui oppugnat gratiam... ipse arbitrium suum adhuc vult esse captivum. »

De même : *Contra Julianum*. Liber II, Caput VIII/23, P.L. 44/680 : « Hic enim vultis hominem perfici, atque utinam Dei dono et non libero, vel potius servo propriae voluntatis arbitrio. »

9. Cf. *De correptione et gratia*. Caput II/4, P.L. 44/918 : « cum dilectione et delectatione justitiae. »

Ainsi la pensée de saint Augustin sur la corruption de la nature doit s'interpréter en fonction de sa célèbre doctrine des deux délectations : celle du pécheur, celle du juste.

« Mes frères, l'iniquité a ses jouissances et la justice n'en a point ? Le mal réjouit et le bien ne réjouit pas ? Bien sûr qu'il réjouit, mais c'est le Seigneur qui donnera la douceur et notre terre donnera son fruit (Ps. 84/13). Si lui le premier ne donne pas la douceur, notre terre n'aura que la stérilité. C'est pourquoi, cette justice, l'apôtre l'a désirée et il s'est réjoui ; il s'est souvenu de Dieu et il s'est réjoui. Son âme a été remplie de désirs et il a éprouvé un amour brûlant pour les parvis du Seigneur et tout ce qu'il estimait grandement est devenu vil, tout cela est devenu chose condamnable, maléfice, ordure. »¹⁰

La nature du pécheur est corrompue, parce que sous l'influence de la délectation de l'iniquité (expression synonyme de *mundana cupiditas*) l'homme s'enfonce toujours plus profondément dans le mal. Il lui manque le principe qui seul pourrait lui permettre d'accomplir la Loi divine, c'est-à-dire la charité : *Regnat enim carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas*¹¹.

* * *

La Réforme interprète-t-elle le thème de la *natura corrupta* dans le même sens que saint Augustin ? Luther et Calvin insistent tellement sur la déchéance de l'humanité qu'à leurs yeux, la corruption de la nature subsiste après la justification, même si, d'après eux, les chrétiens doivent pratiquer les bonnes œuvres. « Nous réservons cela à l'homme, écrit Calvin, qu'il pollue et souille par son immondicité les œuvres, qui autrement étaient bonnes comme venant de Dieu »¹². Le Réformateur de Genève parle du justifié dans ce chapitre. Ainsi, la corruption de la nature n'est pas envisagée, comme par saint Augustin, sous l'angle de la fin mauvaise de l'homme.

Dans la doctrine augustinienne comme dans celle des réformés, la concupiscence joue un rôle important. Mais pour l'évêque d'Hippone, la nature est corrompue uniquement *avant* la justification, car la concupiscence provoque infailliblement la *mundana cupiditas*, c'est-à-dire l'amour déréglé de soi-même.

10. *Sermo CLXIX*. Caput VII, P.L. 38/920: « Fratres mei habet divitias suas iniquitas et iustitia non habet ? Delectat malum et non delectat bonum ? Delectat omnino : sed Dominus dabit suavitatem et terra nostra dabit fructum suum (Psal. LXXXIV/13). Ille, nisi prior det suavitatem, terra nostra non habebit nisi sterilitatem. Hanc ergo iustitiam concupivit apus tolus, delectatus est ; memor fuit Dei, et delectatus est : concupivit anima ejus et aestuavit in atria Domini et viluerunt omnia, quae pro magno habebat, facta sunt damna, detrimenta, stercora. »

11. *Enchiridion*. Caput CXVII, P.L. 40/287.

12. *Institution chrétienne* (1541). Édition Pannier, Paris, 1936, t. II, chap. VI, p. 307.

Après la justification, la concupiscence n'est pas détruite, mais son influence est combattue victorieusement par la charité qui ordonne notre vie à Dieu, notre vraie fin. Tant que le cœur de l'homme se laisse conduire par l'Esprit, le libre arbitre est vraiment *libéré*¹³ même si des péchés quotidiens échappent à la nature encore infirme du juste.

Dans la doctrine réformée, la corruption de la nature subsiste *après* la justification¹⁴. Pourquoi ? Parce que toute l'attention de Luther et de Calvin est centrée sur la présence de la concupiscence dans l'homme, abstraction faite de l'existence d'une fin mauvaise ou bonne. « Notre nature, écrit Calvin, n'est seulement vide et dépourvue de tous biens, mais elle est tellement fertile en toute espèce de mal, qu'elle ne peut être oisive. Ceux qui l'ont appelée concupiscence n'ont point usé d'un mot trop impertinent, moyennant qu'on ajoutât ce qui n'est concédé de plusieurs : C'est que toutes les parties de l'homme, depuis l'entendement jusqu'à la volonté, depuis l'âme jusqu'à la chair, sont souillées et du tout remplies de cette concupiscence, que l'homme n'est autre chose, de soi-même, que corruption. »¹⁵

Puisque cette concupiscence demeure après la justification, la Réforme conclura à la permanence de la corruption de la nature après le pardon des péchés.

Dans la doctrine de saint Augustin, au contraire, ce n'est pas la concupiscence à elle seule qui définit la corruption de la nature, mais la concupiscence en tant qu'elle s'épanouit en *mundana cupiditas*. Or dans le juste, la concupiscence ne produit plus cette orientation mauvaise de la vie puisque le Saint Esprit nous fait aimer Dieu *jusqu'au mépris de nous-mêmes*¹⁶.

La Réforme s'inspire certainement de la doctrine augustinienne de la concupiscence. Mais Luther et Calvin ont méconnu l'importance de la fin ultime et par suite ont conclu que la corruption de la nature demeure après la justification puisque la concupiscence n'est pas morte en nous.

II. — JUSTIFICATION PAR LA FOI OU PAR L'AMOUR ?

Pour saint Augustin, la justification consiste dans le changement de l'orientation d'une vie jusqu'alors dominée par la délectation charnelle.

13. « Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam; sed gratia potius libertatem. » *De correctione et gratia*. Caput VIII, n° 17, P.L. 44/926.

14. Nous verrons plus loin que Calvin admet dans le juste l'existence d'une sanctification réelle quoique imparfaite. Mais il juxtapose le thème de la corruption de la nature avec celui de la sainteté de vie sans construire une doctrine cohérente.

15. *Institution chrétienne* (1541), chap. II. Édition PANNIER, t. I, pp. 91-92.

16. ... « Ipsa quidem concupiscentia jam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur, atque ut ea perpetrent, a regina mente membra non dantur. » *De nuptiis et concupiscentia*. Liber I, caput XXIII, n° 25, P.L. 44/428.

« Fortitudinem Gentium, mundana cupiditas, fortitudinem autem Christianorum Dei charitas facit, quae diffusa est in cordibus nostris. »¹⁷ Pour être justifié, il faut donc livrer notre cœur à Dieu, C'est de cette manière que l'évêque d'Hippone interprète la doctrine paulinienne de la justification par la foi. Souvent saint Augustin, en parlant de cette vertu, cite le texte de Galates V/6 : *Fides quae per dilectionem operatur*¹⁸. Ainsi la foi justifiante implique ces trois actes de l'homme mû par la grâce : l'adhésion à la Parole de Dieu, la confiance aux promesses et le don du cœur. Nulle part, il ne cherche à dissocier la foi vive en déclarant par exemple : Seule la certitude du pardon divin m'obtient la grâce du salut. A ses yeux, l'amour de l'homme pour Dieu est cause de la justification d'une manière plus fondamentale encore que la confiance aux promesses, puisque seule la charité détruit la délection charnelle.

L'évêque d'Hippone écrit en effet : « Lorsqu'on demande si quelqu'un devient un homme bon on ne demande pas ce qu'il croit ou ce qu'il espère, mais ce qu'il aime. Car celui qui aime d'une manière droite, sans aucun doute croit et espère d'une manière droite ; mais celui qui n'aime pas, croit d'une manière vaine, même si ce sont des réalités vraies qu'il croit... »¹⁹

Par conséquent, le pardon des péchés est inséparable de la sanctification. Comme la *mundana cupiditas* fructifiait en œuvres de mort, ainsi l'amour de la justice est à l'origine des actes vertueux.

Saint Augustin ne s'est jamais demandé explicitement, comme on le fera au xvi^e siècle : Quelle est la cause formelle de la justification ? Sanctification intérieure ou imputation des mérites du Christ ? A ses yeux, Dieu nous sauve par les mérites du Christ, en nous infusant une participation réelle à la sainteté du Rédempteur. Nous sommes amis de Dieu au moment où nous l'aimons jusqu'au mépris de nous-mêmes. Le pardon des péchés s'opère donc par la sanctification dont le principe est la charité divine répandue dans nos cœurs.

Certes, saint Augustin reprend parfois l'expression scripturaire : *Dieu n'impute pas au juste ses péchés*. Mais d'après tout le contexte, on se rend compte qu'aux yeux de l'évêque d'Hippone, la justification est accordée au pécheur par le don de la charité. Si Dieu ne tient plus compte de nos fautes c'est parce qu'il transforme notre cœur. Citant le texte du psaume 31 : *Beatus cui non imputavit Dominus peccatum*, saint Augustin écrit en parlant de ceux qui pardonnent à leurs frères : « C'est d'une

17. *Opus imperfectum contra Julianum*. Liber I, caput LXXXIII, P.L. 45/1104.

18. Par exemple dans *De correptione et gratia*, caput VIII, n° 13, P.L. 44/924.

19. « Cum enim quaeritur utrum quisque fit homo bonus, non quaeritur quid credat, aut speret, sed quid amet. Nam qui recte amat, procul dubio recte credit et sperat : qui vero non amat, inaniter credit, etiamsi sint vera quae credit. » *Enchiridion*, caput CXVII, P.L. 40/286.

manière juste qu'il n'impute pas les péchés, car c'est juste ce qu'il dit : « De la mesure dont vous mesurez on usera pour vous. » Mais le péché se produit, soit lorsque manque la charité qui doit exister, soit lorsqu'elle est inférieure à ce qu'elle doit être. »²⁰

Toute la doctrine augustinienne de la justification est donc centrée sur le don de la charité. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre ce texte du *De fide et operibus*²¹ : « Les œuvres sont la conséquence de la justification, elles n'en sont pas le principe. » Le pécheur, dans son état de corruption, est incapable d'accomplir des œuvres agréables à Dieu. Mais pour être justifié, il doit désirer accomplir la loi divine, sinon, il n'aurait pas la charité. Les bonnes œuvres futures ne sont donc pas absentes de l'acte de la justification, puisqu'elles sont l'objet de son bon-propos.

* * *

La Réforme a centré sa doctrine de la justification sur cette formule d'origine paulinienne mais glosée par Luther : « *Sola fide justificamur.* » Les Réformateurs se sont défendus du reproche d'amoralisme que la polémique adverse leur imputait. A leurs yeux, l'accomplissement des bonnes œuvres est le signe d'une authentique justification. « De là, déclare Calvin, appert combien est cette sentence véritable que nous ne sommes point justifiés sans les œuvres, combien que ce ne soit point par les œuvres. »²²

La Réforme n'a donc pas voulu exclure la charité de la vie chrétienne. Mais elle considère la foi *seule* comme instrument de la justification. Ainsi, Calvin opère une dislocation de la foi vive : « Nous confessons bien avec saint Paul qu'il n'y a autre foi qui justifie sinon celle qui est conjointe avec charité. Mais elle ne prend point de charité la vertu de justifier. »²³ A la dispute de Lausanne (1536)²⁴ un orateur réformé déclare : « Combien que la foi ne soit sans charité, nonobstant, on n'est point justifié par la charité, mais par la foi, comme nous voyons le feu étant clair, il chauffe, mais non par sa clarté ni donne aussi clarté par sa chaleur ; ainsi la foi illumine, mais non par charité. »

20. ... « Beatus cui non imputavit Dominus peccatum. Non enim imputat his qui fideliter ei dicunt : « Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris ». Et juste non imputat, quia justum est quod ait : « In qua mensura mensi fueritis, in eadem remetietur vobis. » Peccatum est autem, cum vel non est caritas quae esse debet vel minor est quam debet... » *De perfectione justitiae hominis*, caput VI/15, P.L. 44/298.

21. Caput XIV, n° 21, P.L. 40/211. « Sequuntur enim justificatum, non praecedunt justificandum. »

22. *Institution chrétienne* (1541). Édition Pannier, Paris, 1936, chap. VI, t. II, p. 318.

23. Ibidem, p. 261.

24. Cf. notre ouvrage sur ce sujet : *La dispute de Lausanne. Une étape de l'évolution doctrinale des Réformateurs romands*, Fribourg, 1956, p. 70.

Comment comprendre cette doctrine ? La foi comprend, aux yeux des Réformateurs, l'adhésion à la Parole de Dieu et surtout la *confiance* aux promesses. Le pardon de nos péchés nous est obtenu par cette *seule* certitude que le Christ est mort pour nous et qu'il nous remet actuellement nos fautes. Le don du cœur, le ferme propos d'accomplir la Loi divine sont seulement des *conséquences* de la justification. Sur ce point, la Réforme est unanime : refus absolu de considérer l'amour de l'homme pour Dieu comme une cause du pardon des péchés au même titre que la confiance aux promesses. Le soleil nous éclaire par sa seule lumière bien que la lumière soit unie à la chaleur. Ainsi la justification nous est obtenue par la seule confiance aux promesses bien que la charité doive suivre cette foi-confiance.

Par voie de conséquence, les Réformateurs n'admettent qu'une seule cause formelle de la justification : l'imputation des mérites du Christ. La sanctification que Calvin estime réelle²⁵ est une conséquence du pardon des péchés comme la charité, un fruit de la foi justifiante. « Je ne nie pas toutefois, écrit Calvin, que ces deux choses ne soient toujours unies, à savoir notre sanctification et justification ; mais c'est mal de dire que ce ne soit qu'un des deux. Exemple : Combien que la clarté du soleil ne se puisse jamais séparer de la chaleur, si est-ce qu'elle n'est pas la chaleur même. »²⁶

On voit dès lors comment la Réforme s'aventure sur des chemins inconnus à saint Augustin. Ce dernier ne dissocie point la charité de la foi, la sanctification de la justification. Au contraire, parlant de la parole évangélique : « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements » (Matth. 19, 17), parole que la liturgie romaine rappelle lors des cérémonies du baptême, Calvin écrit : « Malheur sur tous les disciples, s'ils sont reçus à la chrétienté avec une telle condition ; car, qu'est-ce autre chose, sinon leur dénoncer malédiction éternelle ? »²⁷

* * *

Aux yeux de saint Augustin, c'est la charité qui justifie le pécheur.

25. Calvin admet en même temps ces deux thèses : 1° Une sanctification réelle quoique imparfaite est le fruit de la justification. 2° Le juste cependant continue de *polluer par son immondicité les œuvres, qui autrement étaient bonnes comme venant de Dieu*. Un historien protestant, François WENDEL écrit : « Le système de Calvin... englobe successivement toute une série de notions bibliques dont quelques-unes sont difficilement conciliables en logique. » (*Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950, p. 274). A notre avis, ce n'est pas l'Écriture qui est responsable des antinomies découvertes dans l'*Institution chrétienne*, mais une dislocation antiscripturaire de la foi vive.

26. *Remède contre la (sic) poison*. (ouvrage écrit contre le Concile de Trente). Édition PRIVREUL, Genève, 1566, p. 943. Op. Calvini, VII, col. 448.

27. Calvin veut dire que la justification ne doit pas dépendre de la promesse d'accomplir la Loi divine. Le Christ a prononcé ces paroles seulement pour narguer nos forces. *Remède contre la poison*, p. 936. Op. Calvini VII, col. 451.

Cependant, il constate que le juste commet chaque jour encore des péchés. Comment concilier la grâce de la justification avec cette persistance du mal dans l'âme du chrétien pardonné ? L'évêque d'Hippone élabore la distinction entre péché *mortel* qui détruit la charité et péché *vénial* qui sans exclure l'amour de Dieu, manifeste cependant un illogisme dans la conduite du juste puisque dans ses actions, il ne s'inspire pas toujours de la charité de Dieu diffusée dans son cœur.

Saint Augustin centre toute sa doctrine de la corruption de la nature et de la justification sur l'attachement du cœur de l'homme soit à une fin mauvaise (l'amour de soi-même) soit à une fin bonne (l'amour de Dieu). Mais en même temps, il a bien vu que l'homme, soit mauvais, soit vertueux, n'était pas toujours conséquent avec lui-même. Il arrive à l'injuste d'être parfois vertueux et au juste de commettre des fautes. Mais l'acte bon du méchant est incapable de lui faire changer de fin ultime comme l'acte peccamineux du juste (si le désordre est léger et accompli plus par faiblesse que mauvaise volonté) ne détruit pas l'attachement foncier de l'âme au Seigneur.

Cette citation du *De Spiritu et littera* nous paraît capitale : « Comme certains péchés véniels n'excluent pas le juste de la vie éternelle, péchés sans lesquels cette vie n'est pas menée à son terme, ainsi quelques bonnes œuvres ne servent en rien à l'impie pour la vie éternelle, œuvres que l'on trouvera très difficilement absentes de la vie de n'importe quel homme pervers. »²⁸

Calvin, au contraire, raisonne tout différemment. Il reconnaît certes que les péchés sont inégaux en gravité. Mais aux catholiques qui lui objectent : « Toutes les fautes ne sont pas de même importance », il répond : « Où il y a péché quelque petit qu'il soit, nul de sain jugement ne niera qu'il n'y ait matière de mort. »²⁹

Le regard de Calvin est fixé uniquement sur la *Loi divine*. Or en face d'elle, le moindre péché apparaît comme un désordre infini puisqu'il est la violation d'un précepte divin. En effet, en fondant le traité du péché sur l'unique considération de la *Loi divine*, nous n'arrivons pas à distinguer la faute mortelle de celle qui est vénielle.

Mais saint Augustin centre sa doctrine du salut sur l'existence de la *charité* dans le juste. Or dans cette perspective, on reconnaît facilement la distinction entre *deux* manières de violer le *Loi divine* : celle qui détruit la charité : péché mortel ; celle qui la respecte tout en manifestant encore son imperfection : péché véniel.

28. « Sicut enim non impediunt a vita aeterna justum quaedam peccata venalia, sine quibus haec vita non ducitur, sic ad salutem aeternam, nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillimum vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. » Caput xxviii/48, P.L. 44/230.

29. *Remède contre la poison...* édition citée, p. 956. Opera Calvini, VII, col. 463.

Nous voyons de nouveau ce qui sépare radicalement la doctrine réformée de celle d'Augustin. La première néglige complètement la notion de fin ultime. Au contraire, la seconde est fondée sur elle.

* * *

Calvin qui rejette nettement la doctrine du mérite a cependant écrit cette phrase : « Il n'y aura nul inconvénient d'estimer sainteté de vie être la voie, non pas laquelle nous fasse ouverture en la gloire céleste, mais par laquelle Dieu conduit ses élus en la manifestation d'icelle. »³⁰

Ainsi, les bonnes œuvres accomplies par le juste le disposent à la gloire. Cependant, remarquons la réserve qui est plus nette encore dans le texte latin : » (Sanctitas) non est via quae ducat, sed via qua electi ducantur. » Calvin emploie un *passif*. Pourquoi ? Parce qu'il rejette toute *coopération* humaine à la grâce. C'est logique puisque la corruption demeure chez le juste malgré l'existence d'une sanctification incomplète.

Au contraire, saint Augustin enseigne que le juste ne reste point passif sous la motion divine. Il parle de grâce *coopérante*³¹. Ainsi les bonnes œuvres du chrétien peuvent être appelées mérites puisque la grâce, principe de ces œuvres, proportionne l'homme à la gloire du ciel. D'une part, en couronnant nos mérites, Dieu couronne ses propres dons³². Mais d'autre part, l'homme n'est pas passif sous la grâce ; il se dirige donc vraiment par ses bonnes œuvres, fruits de la grâce, vers la gloire du ciel. La restriction de Calvin (« Sanctitas non est via quae ducat ») saint Augustin ne l'aurait point admise.

En rejetant la doctrine du mérite, la Réforme prouve qu'à ses yeux, la nature demeure encore corrompue après la justification, même si, dans de nombreux textes, l'existence d'une véritable sanctification est affirmée.

CONCLUSIONS

La théologie médiévale utilisera des distinctions étrangères à saint Augustin. Par exemple, elle enseignera cette doctrine : le péché originel a détruit en l'homme les dons gratuits et blessé les dons naturels ; on parlera de la « *natura spoliata gratuitis, vulnerata in naturalibus.* » Cet enseignement présuppose une distinction nette entre l'ordre naturel et surnaturel. Dans cette perspective, les formules sévères de saint Augustin sur la corruption de la nature subissent une véritable transposition. Par exemple, on n'utilisera plus sans réserves, les expressions qui parlent de la servitude du libre arbitre.

30. *Inst. chrét.*, chap. vi, t. II. Édition Pannier, p. 354.

31. « Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens qui volentibus *cooperatur* perficiens... Ut ergo velimus sine nobis operatur ; cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur. » *De gratia et libero arbitrio*. Caput xvii/33, P.L. 44/901.

32. Cf. Épistula CXCIV, caput v/19, P.L. 33/880.

Ainsi, se pose le problème : La théologie postérieure a-t-elle abandonné la doctrine de saint Augustin sur la déchéance de l'humanité pécheresse ?

La réponse nous paraît claire. Le thomisme en utilisant d'une manière systématique la distinction entre l'ordre naturel et surnaturel sauvegarde les intuitions exactes de saint Augustin, tout en évitant les équivoques des formules massives.

Reprenons l'expression : *la servitude du libre arbitre*. Quel élément authentique de la Révélation cette formule nous livre-t-elle ? Le pécheur sous l'influence de sa fin mauvaise (*mundana cupiditas*) est engagé dans un état où il s'éloigne toujours plus de Dieu. Son libre arbitre est esclave en ce sens qu'il lui est impossible de retrouver par lui-même la fin bonne. Saint Thomas dira : Le pécheur *infailliblement* commettra d'autres péchés mortels³³. Dans cette perspective, le terme de servitude n'est pas une outrance ; il désigne vraiment la misère du pécheur.

Mais cette servitude du libre arbitre chez le pécheur doit-elle s'interpréter en ce sens que la liberté est complètement enlevée au non-justifié ? Saint Augustin a donné un commencement de réponse lorsqu'il reconnaît que même les impies accomplissent parfois des actes bons dans leur vie. C'est pourquoi, la théologie postérieure ne trahira pas la vraie pensée de saint Augustin en affirmant que les dons naturels, donc le libre arbitre, ne sont pas corrompus dans le pécheur, mais seulement *blessés*. La formule massive de *natura corrupta* se nuance par une distinction qui écarte les malentendus. Oui, l'ordre surnaturel est corrompu au sens fort chez le pécheur ; mais les dons naturels sont seulement affaiblis. La Réforme en refusant ces distinctions aboutit à des conclusions qui contredisent la lettre même de saint Augustin : « Nihil prosunt impio aliqua bona opera sine quibus difficillimum vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. » Ainsi tous les actes du pécheur ne sont pas des péchés même si ses actes bons ne le conduisent pas au salut.

* * *

Nous avons vu comment saint Augustin attribue à la charité la mission de justifier le pécheur. Mais la Réforme pourrait objecter à l'évêque d'Hippone : Pourquoi utiliser une formule que saint Paul n'emploie jamais ? L'apôtre déclare toujours en effet : « Nous sommes justifiés par la *foi*. » Jamais, il n'écrit : « Nous sommes justifiés par la charité. »

A notre avis, on n'a pas assez remarqué jusqu'à présent que la doctrine augustinienne relative aux vertus théologiques ne correspond pas exactement à celle de saint Paul. Pour ce dernier, tout commence par l'action de l'*ἀγάπη τοῦ Θεοῦ*, de la charité de Dieu qui touche le cœur du pécheur ;

33. *Summa theologica* I/II, q, 109, art. 8.

ce dernier répond au Seigneur par la *πίστις*, la foi, qui contient trois éléments indissolublement liés : l'adhésion à la Parole de Dieu, la confiance aux promesses, le don du cœur. Car pour les Hébreux, croire à Dieu, se réalise par une attitude *totale* de soumission au Seigneur. Connaître Jahvé, c'est l'aimer. Ainsi l'amour de l'homme pour Dieu est renfermé dans la *πίστις*.

Mais alors, comment définir l'*ἀγάπη* du chapitre XIII de la I^{re} épître aux Corinthiens ? Ce sera l'imitation de l'*ἀγάπη* que Dieu a manifestée au juste. Ce dernier aimera son prochain de la même manière que Dieu l'a aimé. L'*ἀγάπη* ne se trouve que chez le juste. Mais ce terme désigne essentiellement l'amour fraternel³⁴. Ainsi, on comprend que jamais saint Paul n'utilise la formule : Le pécheur est justifié par l'*ἀγάπη*. Car l'exercice de cette vertu est toujours postérieur à celui de la *πίστις* qui justifie.

Saint Augustin donne une autre définition de la charité. Pour lui cette vertu désigne à la fois l'amour de Dieu et du prochain. Sa doctrine des vertus théologiques a pour base l'épître de Jacques. La foi est essentiellement une adhésion à la Parole de Dieu, vertu qui peut exister, chez le pécheur. « Qui vero non amat, inaniter credit, etiamsi sint vera quae credit. »³⁵

Ainsi la foi comme telle n'implique pas le don du cœur à Dieu. C'est pourquoi la vertu qui justifie dans la doctrine augustinienne ce n'est pas la *πίστις*, mais l'*ἀγάπη*. Mais remarquons-le fortement : Lorsqu'on passe de saint Paul à saint Augustin, la signification des termes change, mais la *doctrine demeure identique*, car pour l'apôtre comme pour l'évêque d'Hippone, *seul* le don du cœur à Dieu obtient le pardon des péchés.

Qu'essaye d'accomplir la Réforme ? Retrouver le sens authentique de la *πίστις* paulinienne. Mais malheureusement, lorsqu'elle lit *ἀγάπη* chez l'apôtre, elle continue de donner à ce mot le sens augustinien d'amour de Dieu et du prochain. Alors voyant que saint Paul ne déclare jamais : Nous sommes justifiés par l'*ἀγάπη*, elle conclut : le don du cœur à Dieu ne nous justifie pas, il est seulement une conséquence du pardon des péchés. Nous retrouvons la formule de Calvin déjà citée : « Nous confessons bien avec saint Paul qu'il n'y a autre foi qui justifie sinon celle qui est conjointe avec charité. Mais elle ne prend point de charité la vertu de justifier. »³⁶

La Réforme possède un vocabulaire hybride puisqu'il est à moitié paulinien et à moitié augustinien. Avec saint Paul, elle place dans la

34. C. SPICQ. *L'Agapé de I Cor., XIII. Un exemple de contribution de la sémantique à l'exégèse néo-testamentaire.* Dans *Eph. théol. Lovanienses*, t. XXXI, 1955, p. 357-370.

35. *Enchiridion*, c. 117, P.L. 40/286.

36. *Inst. chrétienne* (1541). Édition PANNIER, chap. VI, t. II, p. 261.

foi la confiance aux promesses, mais avec saint Augustin elle met dans l'*ἀγάπη* le don du cœur à Dieu. Mais contre ce dernier, elle refuse de dire : « Nous sommes justifiés par l'amour et avec saint Paul elle veut bien déclarer : « La foi nous justifie. » Mais la foi réformée ne contient plus le don du cœur que saint Paul y avait mis.

Luther avait donc raison de reconnaître que sa doctrine de la justification ne correspondait pas à celle de saint Augustin : « Augustin, dit-il, n'a pas droitement compris l'article de la justification. »³⁷

La Réforme déclare : *Seule* la confiance aux promesses nous obtient le pardon : *Sola fide justificamur*. Saint Augustin utilise aussi l'adjectif *sola*, mais il l'unit à la charité :

SOLA CARITAS EXTINGUIT DELICTA.³⁸

Georges BAVAUD,
Fribourg (Suisse).

37. WEIMAR. *Tischreden* II/138.

38. *In epistolam Joannis ad Parthos tractatus*, I/6, P.L. 35/1982.