

La notion de *nature* chez saint Augustin

Ses progrès dans la polémique antipélagienne

La notion de *nature*, si habituelle en langage courant, prend à cause de cela même, de nombreuses acceptions dès qu'on cherche à la préciser. Or elle joue un rôle important dans la théologie de la grâce, surtout depuis que saint Thomas, recueillant et couronnant les réflexions des premiers scolastiques, a distingué clairement l'*ordre surnaturel*, celui de la grâce et des mystères révélés au sens strict, de l'*ordre naturel* où se trouvent les vérités accessibles à notre raison, et les activités proportionnées aux forces de notre nature humaine. On constate pourtant que, jusqu'au ^{xiii}^e siècle, cette notion précise n'est pas encore élaborée et que le mot technique qui l'exprime n'est guère employé¹. La chose elle-même, évidemment, ne pouvait être ignorée, puisqu'elle est l'objet de la Religion révélée par Dieu, enseignée dans l'Évangile, et qu'elle est l'essence de la vie chrétienne. Mais elle était vécue plus qu'exprimée spéculativement.

C'est pourquoi, lorsque se manifesta au ^{vi}^e siècle au sein de l'Église catholique le mouvement de vie religieuse inspiré par Pélage, saint Augustin en ressentit vivement l'opposition radicale à cette vie, fondée sur la grâce du Christ, dont il avait l'expérience depuis sa conversion ; mais pour défendre le sens et la valeur authentique de cette grâce dans l'enseignement et la piété de l'Église catholique, il ne se sert jamais du *mot*, alors complètement inusité, ni de la notion précise de *surnaturel*². Il utilise pourtant la notion de *nature* au sens courant qu'elle avait pour ses contemporains ; et même, il en détermine le sens chaque fois que le demande l'objet précis de son exposé.

Or l'hérésie de Pélage consistait, non pas à nier ostensiblement la grâce de Dieu, mais à l'identifier avec notre *nature humaine*, que nous possédons certes comme un don gratuit de Dieu, mais qui, à son avis, devait être capable par elle-même de nous conduire à la perfection ici-bas et de mériter la récompense éternelle du ciel ; et cela, grâce aux ressources de

1. Voir sur ce point l'étude historique de H. de LUBAC, *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1946, cf. p. 187-260 ; — du même auteur, cf. *Le mystère du surnaturel*, col. « Théologie », 64, Paris, Aubier, 1965, pp. 22-37 et sur la notion de *nature* chez saint Augustin, p. 41-44 et p. 92-94.

2. Aucun de ses contemporains ne le fait non plus d'ailleurs.

son libre arbitre³. Pour défendre la grâce du Christ, rendue par là pratiquement inutile, saint Augustin n'a pas manqué de réfléchir sur la notion d'une nature humaine tellement exaltée ; le but de cette étude est d'examiner quelles précisions il nous fournit ainsi sur sa propre notion de nature, spécialement de nature humaine. Mais d'abord nous rappellerons brièvement les principaux sens qu'il donne à ce mot dans ses écrits antérieurs ou étrangers à la polémique pélagienne et qui se trouvent à la base des nouvelles précisions.

I. — La première « notion de nature » chez Augustin.

Au sens le plus général, la nature est pour saint Augustin, « ce par quoi une chose est ce qu'elle est ». C'est l'expression de son essence nécessaire et immuable, avec toutes les propriétés et activités qui en découlent et manifestent sa perfection. Dans le *De Trinitate*, l'auteur la précise pour l'appliquer à Dieu, seul pleinement immuable et parfait ; en lui, l'essence simple et unique est la « nature divine », dont la richesse surabondante s'épanouit en trois Personnes distinctes, et consubstantielles, le Père, le Fils et le Saint-Esprit⁴.

En ce sens général, la nature est identique à l'essence et à la substance, avec une importante réserve pour la substance qui, au sens strict, dit un sujet existant en soi (ou subsistant), porteur d'accidents, ce qui est incompatible avec la simplicité et l'immutabilité de Dieu. C'est pourquoi la nature comme substance, avec ses propriétés inséparables ou nécessaires, convient plutôt aux créatures, changeantes, multiples, distinctes de Dieu.

Il reste que la nature au sens très général d'essence, est une notion fondamentale en métaphysique, immédiatement accessible au bon sens, notion dont saint Augustin se servira spontanément pour réfuter les objections des pélagiens, et qui est toujours valable comme première assise des autres significations.

3. Devant les objections catholiques dont saint Augustin se fit l'interprète, Pélagie et ses disciples ont sans doute fortement nuancé ce naturalisme radical ; ils ont admis plusieurs formes de *grâces divines*, et ils professaient les grands dogmes chrétiens comme la Sainte-Trinité, l'Incarnation, l'Église et sa mission ; cf. sur ce point R. PIRENNE, *La morale de Pélagie*, Rome, 1961. — Mais ils n'ont jamais abandonné le naturalisme foncier dont nous parlons et qui seul nous intéresse en cette étude.

4. *De Trinit.*, V, II, 3 ; B.A., 15, p. 428 ; note *ibid.*, p. 584 : *Essence et substance*. Voir la définition générale plus bas, note 12. — Cf. aussi : G. de BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae*, Append. I, *De notione augustiniana « naturae »* p. 229-237, Paris, 1948. — Ch. BOYER, *La notion de nature chez s. Augustin*, dans *Doctor communis*, VIII, 1955, p. 65-76. — B. PIAULT, *La création et le péché originel*, (sur la nature, p. 224-251), Paris, Spes, 1960. — F.-J. THONNARD, *La « nature » selon saint Augustin*, (note à *De Civ. Dei*, XIII, IX) B.A., 35, p. 513-515 ; — *Ontologie augustinienne. L'être et ses divisions les plus générales*, dans *L'Année théologique augustinienne*, XIV, 1954, p. 41-53.

De cette notion, saint Augustin fait d'abord deux notables applications, reliées, selon sa philosophie platonicienne, par la loi de participation. *En Dieu*, c'est la nature au sens plénier de source : essence infinie qui s'explique par soi et explique toutes choses ; — hors de Dieu, ce sont, les *êtres finis*, dont l'ensemble s'appelle aussi « nature » ou l'Univers, dont chaque *nature* ou substance s'explique par Dieu qui la crée, la conserve dans l'être et la conduit à l'épanouissement de sa destinée qui est sa fin naturelle⁵.

Or, d'après la théorie des Idées exemplaires, déclarées fondamentales en philosophie⁶, « Dieu, l'essence suprême, a donné l'être aux créatures, aux unes plus, aux autres moins, ordonnant les natures selon les degrés de leur essence »⁷. Il est ainsi « la Sagesse, une et simple en qui sont les trésors infinis — finis pour lui — des choses intelligibles contenant toutes les « raisons » (ou Idées) invisibles et immuables des êtres visibles et changeants qui, par elle, ont été faits »⁸. Saint Augustin distingue habituellement trois grands degrés : les corps, les vivants, les connaissant ; et en ceux-ci il distingue encore au moins deux degrés : les animaux terrestres avec la seule connaissance sensible, et les esprits (âme humaine et ange) avec l'intelligence au-dessus de laquelle il n'y a plus que Dieu.

Pour ces diverses catégories d'être, on doit certes parler de *natures spécifiques*, car elles sont nettement distinctes d'après leur degré propre de perfection essentielle, déterminé par leur Idée exemplaire immuable en Dieu, dont elles participent chacune à son rang. Chacune aussi, en vertu de son degré de perfection a ses activités propres et toutes, en agissant les unes sur les autres, constituent l'ordre admirable voulu par la Sagesse de la Providence ; d'où la notion de *lois naturelles*, objet des sciences humaines, celles qui dirigent, par exemple, le cours des astres et sont précisées par les calculs des astronomes⁹.

Saint Augustin cependant, n'insiste pas sur le principe subjectif de ces activités et lois naturelles ; il les explique plutôt par l'action de Dieu ; il insiste sur la dépendance des natures à l'égard de la Toute-Puissance créatrice de la Providence, au point de déclarer que toute nature créée

5. *De Civ. Dei*, XII, iv, B.A., 35, p. 158-160.

6. Tanta in eis (Ideis) vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit. *De div. quaest.* 83, q. 46, *De ideis*. 1 ; B.A., 10, p. 122.

7. Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit : rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse sicut et ipse ; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit. *De Civ. Dei*, XII, ii, B.A., 35, p. 154.

8. Una sapientia est in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium quae per ipsam facta sunt. *De Civ. Dei*, XI, x, 3 ; B.A., 35, p. 68.

9. Sur les sciences astronomiques, cf. *Confes.*, V, III, 3-5 ; B.A., 13, p. 467-471 ; voir aussi la note : *Lois naturelles, foi et miracles*, sur *De Civ. Dei*, XXII, iv et xi ; B.A., 37, p. 818-820.

peut être changée par le Créateur. Aucune en effet, n'est immuable comme la nature divine ; et, vu la dépendance foncière de toute créature à l'égard de sa source divine, il est vrai en un sens que sa nature est ce que Dieu a voulu librement lui octroyer comme perfection constitutive de son essence¹⁰. Il y là un aspect original de la théorie augustinienne des *natures spécifiques*, qui la distingue de l'explication scolastique fondée sur la valeur ontologique de chaque forme substantielle, établie par induction, d'après la perfection des activités propres à chacune. Mais il serait exagéré d'en conclure que saint Augustin ignorait toute notion de nature spécifique en ce sens scolastique et qu'il se contentait toujours de la notion vague du sens commun¹¹, telle qu'on la trouve formulée, par exemple, dans un de ses premiers ouvrages contre les manichéens : il s'y propose, dit-il, de chercher avec eux « *tanquam rudes* », c'est-à-dire en partant du simple bon sens ; et il ajoute : *La nature n'est rien d'autre que ce qui constitue un être en son genre*¹² (*id quod intelligitur in suo genere aliquid esse*), formule où « genre » désigne un groupe d'êtres rassemblés par des activités ou propriétés *semblables*, sans préciser s'il s'agit de groupes « généraux » ou « spécifiques » au sens propre : comme on dit le « genre humain » pour l'*espèce* humaine. Une telle notion, en vérité, serait insuffisante pour résoudre bien des problèmes qui ont préoccupé saint Augustin, en particulier, celui des rapports entre la « nature » et la grâce.

Sans doute, pour élaborer ses notions, Augustin manque de la technique abstraite qui donne plus de précision aux définitions thomistes ; mais il se sert des cadres néoplatoniciens¹³ en les repensant aux lumières de la foi, du bon sens et de l'expérience psychologique. De là, le double caractère, existentiel et théocentrique, de sa notion de nature.

a) *Caractère existentiel*. Il ne s'agit pas de la nature abstraite, prise en soi avec les propriétés qui découlent nécessairement de sa définition ; comme les philosophes existentialistes, saint Augustin ne s'intéresse qu'aux réalités, surtout à la personne humaine telle qu'elle *existe*. Cela répond d'ailleurs au langage courant, celui que préfère son art de rhéteur et qui est le plus souvent celui de la sainte Écriture. N'appelle-t-on pas couramment « nature », l'essence spéciale d'un être en tant qu'elle se manifeste par ses *opérations* propres ? Or la première condition pour *agir*, c'est d'exister, d'avoir une certaine réalité indépendante parmi les *êtres*.

10. *Id erit cuique rei naturale quod ipse (Deus) fecerit. C. Faustum, XXVI, 3.*

11. Cf. G. de BROGLIE, dans l'ouvrage cité note 4, p. 234-237.

12. *De mor. Eccl. calh. et de moribus Manich.* (écrit en 388), II, II, 2, *Putate me nunc primitus in vos incidisse ; impetrem aliquid a vobis, ut... rem tantam (il s'agit de l'origine du mal) mecum tanquam rudes indagare tentetis. B.A., I, p. 256.* Un peu plus loin, on trouve la définition, en traduction française : « On entend par *nature* ce qui constitue un être dans son espèce », p. 259. Mais le latin n'a pas cette précision.

13. Cf. F.-J. THONNARD, *Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne*, dans *Augustinus Magister*, I, p. 317-327 ; — *Ontologie augustinienne, L'être et ses divisions les plus générales*, dans *L'Année théol. august.*, XIV, 1954, p. 41-53.

D'où l'identification spontanée de « nature » et de « substance », celle-ci étant précisément l'être qui « existe » en soi et est le sujet de propriétés et d'activités qui passent en elle comme ses accidents. — On trouve chez saint Augustin, non pas un traité spécial, mais plusieurs précisions sur ces notions¹⁴, et toujours avec une orientation existentielle : il s'agit de comprendre les natures qui existent et qui posent des problèmes pratiques.

b) *Caractère théocentrique*. L'être qui existe par excellence, c'est Dieu : il est donc la *nature* et l'essence suprême en qui rien n'est accidentel (il est tout ce qu'il a¹⁵) ; en lui, toutes les propriétés et activités s'identifient avec son essence et sa substance immuable et éternelle ; et c'est par lui que tout s'explique, selon saint Augustin. D'où le caractère théocentrique des natures même créées ; c'est par les Idées exemplaires, créatrices et ordonnatrices de l'univers qu'elles obtiennent chacune leur essence définie ; et, vu l'aspect existentiel de ces natures, il est normal que les Idées divines selon Augustin, expriment non pas toutes les essences possibles « in abstracto », mais, comme on l'a montré¹⁶, toutes les substances *réelles*, constituant l'univers tel que Dieu l'a voulu et créé librement. Ainsi la nature de chaque chose est bien, comme nous l'avons dit¹⁷, « ce que Dieu veut qu'elle soit ».

Mais la volonté de Dieu, selon saint Augustin, quoique pleinement *libre* n'est pas arbitraire ; elle n'est pas l'unique et dernière explication rationnelle des essences naturelles¹⁸, car elle est éclairée par la Sagesse, contemplant le monde ordonné des Idées éternelles et immuables. D'où la distinction remarquable que fait saint Augustin entre deux ordres d'Idées directrices divines, les unes relatives au plan de la nature, les autres au plan de la grâce ; les premières se manifestent par le cours habituel des événements de l'univers, dirigés par les *lois naturelles* ; les secondes relèvent de la libre décision de la Volonté divine ; et rien n'est laissé au hasard, explique saint Augustin : « Neque enim Deus potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est ; et hoc de unaquaque re in tempore suo facit quod ante in ea fecit ut possit »¹⁹. Les deux ordres de Providence sont décidés et harmonisés de toute éternité dans sa Sagesse immuable, mais ils sont distincts ; le second est naturellement imprévisible : il est « caché depuis le commencement en Dieu, Créateur de toutes choses » et

14. Voir la note à *De Civ. Dei*, XI, x, 2 : La distinction entre substance et accidents, B.A., 35, p. 478-481. Voir aussi les études signalées note 13.

15. Quod habet, hoc est (Deus). In *Ioh. Ev.*, XI, 10. cf. *De Civ. Dei*, XI, 10, 1 : ideo (Deus) simplex dicitur quoniam quod habet, hoc est.

16. C. ZIMARA, *Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Aug.* dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 6, 1959, p. 271-299 et 361-394.

17. Voir plus haut, note 10.

18. Par là, le « volontarisme » de saint Augustin, si on veut l'appeler ainsi, se distingue radicalement de celui de Descartes.

19. *De Gen. ad lit.*, IX, XVII, 32.

révéle par l'Évangile du Christ²⁰. « Dieu a donc, pour certains faits, caché en lui-même les causes (les Idées créatrices) qu'il n'a pas insérées dans les êtres en les créant et qu'il accomplit, non par l'œuvre providentielle qui a institué les natures en leur réalité existentielle, mais par l'œuvre de son bon plaisir qui règle, régit les natures après les avoir créées « comme il a voulu ». Là se trouve, conclut Augustin, l'ordre de la grâce : « Ibi est et gratia per quam salvi fiunt peccatores »²¹.

A ces deux ordres, de la *nature* et de la *grâce*, se rapportent les deux formes de « raisons séminales » que saint Augustin place dans les natures vivantes comme principes de leur coopération active au gouvernement de la divine Providence ; les premières aboutissent aux natures proprement dites, avec leurs activités spécifiques fondant les lois naturelles ; les autres préparent de toute éternité et dès la création du monde, les interventions miraculeuses de la libre Sagesse de Dieu qui manifeste ainsi les mystères de sa Providence surnaturelle²².

On peut concéder que cette distinction des deux ordres fondés sur la divine Sagesse est encore *précisée* par la doctrine scolastique sur les natures spécifiques et la définition du *surnaturel* comme dépassant les ressources de toute nature possible. Mais on ne peut nier qu'elle dépasse en précision métaphysique la simple notion du sens commun et qu'elle prépare efficacement les progrès de la scolastique.

Pourtant, son aspect dominant, fort peu scolastique, il faut le souligner, reste son caractère *existentiel* ; et il se manifeste spécialement dans la nature humaine dont il s'agit avant tout dans la controverse antipélagienne. Il faudrait ici définir l'idée que saint Augustin s'en faisait avant de répondre à Pélagie ; mais nous rencontrons à son sujet un des problèmes les plus discutés d'interprétation des textes augustinien ; et, à notre avis, c'est en observant le progrès dans la pensée d'Augustin dû à cette longue et dure controverse qu'on a le plus de chances de rejoindre objectivement la notion de *nature humaine*, telle que l'utilisait l'Évêque d'Hippone.

II. — Les Progrès dus à la controverse Antipélagienne.

Notre théologie inspirée de saint Thomas, distingue quatre sens précis de la nature humaine, en fonction de l'histoire du salut et, par conséquent,

20. Allusion à *Ephes.*, III, 9 et 8.

21. Habet ergo Deus in seipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit ; easque implet non illo opere providentiae quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Ibi est et gratia... *De Gen. ad lit.*, IX, XVIII, 33.

22. Sur cette distinction qui suppose clairement la notion de « nature spécifique, voir F.-J. THONNARD, *Les raisons séminales selon saint Augustin*, dans *Actes du XXI^e Congrès de Philos. international*, XII, Louvain, 1953, p. 146-152 ; cf. p. 150-151.

de la doctrine de la grâce ; on les appelle d'ordinaire : la nature intègre, la nature déchue, la nature réparée, la nature pure.

1. La *nature intègre* est celle que possédait Adam avant la chute ; outre les propriétés spécifiques requises par l'essence de l'humanité, elle comporte le privilège gratuit de la *justice originelle*, formée d'abord de la grâce sanctifiante et de l'organisme surnaturel des vertus et des dons du Saint-Esprit qui en découle ; mais de plus, complétée par les quatre dons préternaturels (préservation de la *mort*, de la *souffrance*, de la *concupiscence* mauvaise, et de l'*ignorance*). — Ces privilèges étaient accordés au chef de l'humanité sous forme de propriétés naturelles, en ce sens qu'il devait les transmettre à ses descendants par la génération elle-même ; d'où le nom de nature intègre.

2. La *nature déchue* est celle qu'Adam transmet après son péché à tous ses descendants ; elle conserve les propriétés indispensables à l'essence humaine pour garder la perfection propre à son espèce, mais elle est *privée* de tous les dons surnaturels de la justice originelle, de la grâce et des dons « préternaturels ». Elle est en état de « péché originel ».

3. La *nature réparée* est celle du chrétien, par laquelle, après la régénération baptismale l'homme n'a plus aucune trace de péché qui le faisait « ennemi de Dieu » et vit en état de grâce, mais sans retrouver les privilèges préternaturels de la justice originelle ; cette restauration parfaite de la nature intègre est promise après la Résurrection glorieuse dans la vie éternelle.

4. La *nature pure* enfin, est l'essence de l'homme considérée abstraitement dans sa perfection spécifique avec toutes les propriétés qui en découlent nécessairement, comme sa triple vie, végétative, sensible et rationnelle, sa volonté libre et ses activités morales et sociales.

a) *La nature humaine en doctrine augustinienne : son caractère historique.* Si l'on demande ce que pense saint Augustin de ces quatre formes, on constate d'abord qu'il ne dit rien de la quatrième. On a cru, il est vrai, en découvrir des traces dans une des quatre hypothèses du *De lib. arbitrio* sur l'origine des âmes individuelles des fils d'Adam²³ ; mais il semble bien qu'il s'agisse, en ces *primordia naturae* affectés de la double misère de l'ignorance et de la concupiscence, d'une nature *corrompue* par un premier péché²⁴ ; ce qui n'empêche pas ces réflexions et d'autres semblables de marquer indirectement un progrès vers cette notion plus précise. Mais

23. *De lib. arb.*, III, xx, 55-58 ; 2^e hypothèse ; B.A. 6, p. 429. — Sur le sens de ce passage, cf. notre art. : *Les méthodes d'interprétation de la pensée augustinienne*, dans *R. E. aug.*, 5, 1959, p. 103-120 avec la bibliographie, spécialement *Augustinus Magister*, II, p. 739 et 795 ; III, p. 260, 279, 301 et 309.

24. C'est aussi l'interprétation de saint Augustin lui-même ; cf. *Retract.*, I, ix, 6, B.A., 12, p. 324-327 ; et *De dono persever.*, xii, 29 : Unum eorum teneo, ibi (en *De lib. arb.*) quoque a me satis evidenter expressum : quod non sit ista natura instituti hominis, sed poena damnati ; cf. B.A., 24, p. 666 et les notes complémentaires 28 et 29, p. 826-831.

ce qui s'oppose le plus chez Augustin à la conception d'une nature pure au sens abstrait thomiste, c'est son esprit platonicien et le caractère existentiel de ses recherches philosophiques.

Aussi est-ce la nature au premier sens de *nature intègre* qu'il déclare *nature humaine au sens propre*, par excellence. Il le dit encore en ses *Révisions* : Parlant de l'affirmation « il n'y a pas de *mal naturel* », contenue en un de ses premiers ouvrages : « Il s'agit, dit-il, de la nature telle qu'elle a été créée d'abord, sans vice ni péché ; car telle est vraiment la nature humaine au sens propre »²⁵. Cette nature intègre répond, en effet, pleinement à l'élaboration philosophique signalée plus haut, rattachant la nature de chaque être selon sa place dans l'ordre hiérarchique des créatures, à l'Idée exemplaire éternelle qui exprime pour Dieu le plan de sa Providence créatrice ; car il ressort des premiers chapitres de la Genèse que cette nature d'Adam si parfaitement équilibrée par la justice originelle, exempte de mort, s'il ne désobéissait pas à son Créateur, était bien celle qui répondait au plan même de Dieu « faisant l'homme à son image et à sa ressemblance » ; et l'on comprend que saint Augustin, spontanément, y ait vu par excellence la *nature humaine au sens propre*.

Cette nature pourtant ne laissait pas que d'être mystérieuse, à cause des privilèges dont jouissait le premier couple humain, et saint Augustin lui-même nous apprend qu'il y eut chez lui *progrès* dans la notion de nature intègre. En ses *Révisions*, il critique une de ses premières opinions touchant la vie des hommes avant le péché²⁶ ; il la désapprouve, si elle « conduit à croire que les premiers époux n'auraient pas donné naissance aux autres hommes, s'ils n'avaient pas péché » ; et il précise : « Car je n'avais pas encore vu qu'il aurait pu arriver que des immortels naquissent de parents immortels, si par ce grand péché la nature humaine n'avait pas été corrompue »²⁷. Le progrès s'effectua par ses méditations sur le texte : *Croissez et multipliez-vous* (Gen., I, 28) dont il nous parle dans la *Cité de Dieu*²⁸ ; on peut affirmer, semble-t-il, qu'en abordant la controverse pélagienne, il avait une notion nette de cette première forme de *nature intègre*, nature de l'homme au sens historique et génétique ; et aussi par contraste, d'une deuxième forme.

C'est la *nature corrompue*, ou viciée par le péché originel qui constitue cette deuxième forme, elle aussi au sens historique et génétique. Elle est

25. Ipsa enim (natura... qualis sine vitio primitus condita est) vere ac proprie natura hominis dicitur. *Retract.*, I, x, 3, B.A., 12, p. 332.

26. Il s'agit du *De vera relig.* XLVI, 88, B.A., 8, p. 154, critiqué en *Retr.*, I, XIII, 8 : Hunc sensum prorsus improbo... ut credantur illi coniuges primi non generaturi posteros homines nisi peccassent. (Cf. B.A., 12, p. 350).

27. Nondum enim videram fieri potuisse ut non morituris de non morituris nascerentur, si peccato illo magno non mutaretur in deterius humana natura ; ac per hoc... nascerentur homines non parentibus successuri morientibus, sed cum viventibus regnaturi. *Ibid.*, p. 350.

28. Cf. *De Civ. Dei*, XIV, 21 et la note : *La doctrine de saint Augustin sur le mode de génération avant le péché*, B.A., 35, p. 539-542.

notre nature actuelle telle que chacun peut la voir en soi et la connaître par l'expérience psychologique des philosophes, par les sciences des « *medici* » et par tous les faits constatés dans l'histoire, à commencer par l'Histoire sainte racontée dans les livres inspirés. Elle aussi est une vraie nature humaine, car même après le péché l'homme a gardé son rang dans la hiérarchie des êtres ; il reste meilleur que les animaux sans raison, et l'image de Dieu qui s'est imprimée en lui par la création a bien été fort obscurcie par le péché, mais demeure indélébile comme sa nature spécifique d'homme. Pourtant, si elle est une vraie nature humaine, c'est au sens dérivé, parce qu'elle ne répond plus au plan de Dieu ; elle lui est plutôt opposée, digne de sa colère et de sa réprobation. C'est la nature d'une « *massa damnata* », des hommes devenus « *natura filii irae* »²⁹ ; mais à qui un Rédempteur est promi.

D'où une nouvelle acception de la nature humaine : la *nature réparée*, qui est au centre des controverses pélagiennes et est aussi parfaitement caractérisée par saint Augustin. Elle est, dit-il, obtenue par la régénération du Baptême, ou par la grâce du Christ qui, en certains cas, peut s'obtenir sans le Baptême, mais est toujours indispensable pour guérir la nature corrompue et refaire de nous les « *enfants de Dieu* ». Mais elle ne rend pas les dons préternaturels, elle n'est pas la « *nature intègre* » pleinement retrouvée. On peut la dire « *historique* » parce qu'elle se rattache au Christ historique comme à sa source ; mais elle n'est pas « *nature* » au sens génétique, car elle ne se transmet pas par génération comme l'aurait fait la nature intègre. Elle n'est pas non plus inamissible comme sera celle des élus dans le ciel ; mais elle tend par elle-même à ce dernier épanouissement qui accomplira définitivement le plan de Dieu dans la nature glorieuse des élus ressuscités. On pourrait lui appliquer la théorie des *raisons séminales* : la grâce du Christ est dans la nature réparée comme le germe demandant à se transformer, quand les circonstances le permettront, en la nature glorieuse des élus ressuscités.

Ainsi, selon la doctrine de saint Augustin, on peut voir comme quatre applications dans le cas de l'homme, de la notion générale de nature exprimant « *ce qu'un être est par essence* », en prenant l'essence historiquement sans doute, non « *in abstracto* », mais telle qu'elle a été voulue dans le *plan éternel* de Dieu. Deux formes la réalisent pleinement au sens propre : la nature *intègre* d'Adam avant le péché, la nature *glorieuse* des élus ressuscités ; mais cette dernière n'est plus prise au sens génétique, parce qu'en chacun des élus le plan divin est définitivement réalisé : *Neque nubent, neque nubentur*, dit le Christ de ceux qui ont la vie éternelle ; et par là encore on comprend que la nature réparée par la grâce du Christ soit elle aussi personnelle et ne se transmette pas par génération, étant le germe de la vie des élus. Quant à la quatrième forme, la *nature déchue*, c'est la réalisation du plan du diable et le fruit du péché de l'homme.

29. *Ephes.*, II, 3. Sur l'image de Dieu dans le pécheur, cf. *De Trin.*, XIV, xv, 21, B.A., 16, p. 398-403.

b) *La nature humaine dans la controverse pélagienne : même caractère historique.* Les notions de ces quatre formes de nature humaine sont à la fois chez saint Augustin la base et le résultat de la controverse antipélagienne ; elles semblent déjà nettement formées dès le début dans l'esprit du défenseur de la grâce, mais elles vont s'affermir et se préciser au contact des objections à résoudre. Arrêtons-nous surtout à un ouvrage que saint Augustin considère lui-même comme fondamental pour fixer sa pensée et qui traite directement notre sujet, puisqu'il s'intitule *De natura et gratia*³⁰. Il est manifeste qu'en cet ouvrage saint Augustin pense à la nature humaine telle que nous l'expérimentons en nous, c'est-à-dire à la *nature corrompue* par le péché originel et qui doit être *réparée* par la grâce du Christ, si nous voulons être sauvés. Il l'affirme dès le début et il y revient sans se lasser tout au long de son opuscule où il s'attache à réfuter les assertions d'un ouvrage pélagien intitulé lui aussi *De natura*³¹. L'auteur de cet ouvrage, dit-il, a raison, certes, de s'élever avec force contre les hommes relâchés qui excusent leurs dérèglements, en les attribuant à leur nature mauvaise : tout pécheur est responsable de ses actes mauvais qu'il accomplit par sa volonté libre. Mais ce même auteur commet une erreur désastreuse en faisant appel aux seules ressources de notre nature et de notre libre arbitre pour atteindre ici-bas la perfection et mériter ainsi la vie éternelle. S'il parlait de la nature telle qu'elle se trouvait en Adam avant le péché, on pourrait en un sens le concéder, bien que, même alors, l'homme en sa nature intègre n'agit pas de lui-même sans le secours de Dieu. Mais il s'agit des hommes tels qu'ils sont aujourd'hui, et c'est « rendre inutile le mystère de la Croix du Christ »³² que de parler ainsi : leur nature est blessée à mort. Sans la grâce du Christ, nul ne peut faire son salut !

Mais, objecte-t-on parfois, ne serait-ce pas cette *définition historique* de la nature humaine que contesterait Pélage, en sorte que saint Augustin se serait mépris sur sa vraie doctrine ? Pour Pélage, en effet, la nature humaine chez nous, fils d'Adam, est absolument la même que celle de notre premier Père, parce qu'elle est constituée de notes spécifiques qui ne changent pas : ce qui est essentiel à un être, répète-t-il, lui appartient nécessairement. Aussi distingue-t-il deux questions, celle du *fait*, celle de la *possibilité* : « Aliud est, dit-il, quaerere an possit aliquid esse, quod ad solam possibilitatem pertinet, aliud utrumne sit » ; et il insiste, en rappelant les textes de l'Écriture que saint Augustin citait pour prouver que

30. Écrit en 415 ; Augustin l'envoie à l'évêque Jean de Jérusalem (cf. *Ep.* 179, 2) pour l'éclairer sur la vraie doctrine de Pélage ; cf. aussi *Ep.* 177, 6, au Pape Innocent ; *Ep.* 186, 1 à Paulin de Nole.

31. Cet ouvrage avait été envoyé à Augustin par deux disciples de Pélage, Jacobus et Timasius, comme étant bien de leur maître ; mais comme il était anonyme, l'évêque d'Hippone préféra ne pas nommer Pélage dans sa réponse, espérant ainsi l'amener plus facilement à corriger ses erreurs ; cf. *De Gestis Pelagii*, XXIII, 47.

32. *I Cor.* I, 17 : *non in sapientia verbi, ut non evacuatur crux Christi* ; texte souvent appliqué aux pélagiens, avec *Gal.*, II, 21. Cf. *De nat. et grat.*, VI, 6 et XI, 47.

nul n'est sans péché : « De posse et non posse, non de esse et non esse contendimus »³³ ; et cette distinction lui permet d'écarter toutes les difficultés tirées de l'Écriture. Saint Augustin se donne la peine de suivre son contradicteur dans le détail des textes dont il redresse l'exégèse pélagienne en défendant la sienne ; et il en arrive au point essentiel qui regarde notre sujet : Il est permis dit-il, à la rigueur, de concéder que l'homme *peut* ne pas pécher, mais à condition qu'on ajoute : « nullo modo potuisse vel posse, nisi iustificatos gratia Dei per Iesum Christum et hunc crucifixum »³⁴. Or Pélage a prévu cet appel à la grâce et rien n'est plus instructif que son explication sur ce point : il y répond lui-même à l'objection moderne signalée plus haut. — En effet, dit-il, c'est par la grâce de Dieu qu'on a la possibilité de ne pas pécher ; mais cette grâce, c'est la nature même de l'homme, c'est son libre arbitre que Dieu lui a donné sans aucun mérite de sa part. « Comment, s'écrie-t-il, peut-on dire que pour moi, cette possibilité de ne pas pécher existe *sans la grâce*, alors qu'à mon avis il faut l'attribuer à Dieu seul ? »³⁵.

Ainsi donc, ce qui préoccupe Pélage, ce n'est pas d'établir une définition spécifique de l'homme, en indiquant les éléments nécessaires et essentiels qui la constituent ; c'est de délimiter le champ précis où n'agit que Dieu seul et qui sera pour lui la grâce par excellence, et ce n'est rien d'autre que notre nature. De ce don gratuit que nous a fait le Créateur, nous devons le remercier et en faire bon usage. Mais tout le reste dans notre vie nous appartient et tombe sous le domaine de notre libre arbitre ; nous n'avons plus besoin d'un autre secours divin pour nous mettre au travail et réaliser notre destinée. Comme en stoïcisme, en pélagianisme, la perfection est une question de libre décision pour réaliser la nature que Dieu nous a donnée : « Sequere naturam » !

Pélagie l'affirme avec la même clarté en ajoutant : « Dicimus enim cuiusque rei possibilitatem, non tam in *arbitrii* hominis *potesstate* quam in *naturae potestate* consistere »³⁶. Tel est le sens de la distinction qu'il fait entre le « possible » (domaine du nécessaire) et le *fait* historique, contingent ou libre. Une définition abstraite de l'humanité, telle que la concevra un saint Thomas pour préciser le sens de l'ordre surnaturel, ne l'intéresse nullement, pas plus lui que saint Augustin. Tous deux parlent de la nature telle que Dieu l'a donnée à Adam et telle que nous la constatons en nous : c'est la nature humaine historique et au sens génétique, celle qui se transmet à tous les hommes par génération. Mais ils diffèrent profondément sur les propriétés de la nature qui nous est ainsi transmise. En redressant la conception de Pélagie qu'il juge à bon droit hérétique, Augustin trouve

33. *De nat. et grat.*, VII, 8.

34. *Ibid.*, XLIV, 51 : Veniamus interius ad causam...

35. *Ibid.*, XLV, 53 : Augustin cite l'exclamation de Pélagie : « ecqui fieri potest ut absque Dei gratia intelligatur, quod ad Deum proprie pertinere censetur ? »

36. *Ibid.*, XLV, 53.

l'occasion d'approfondir sa propre pensée : il présente clairement sa notion de *nature intègre* et, même il prépare de loin la découverte de la notion de *nature pure*.

c) *La notion de nature intègre dans la polémique pélagienne*. En méditant sur le récit biblique de nos origines, saint Augustin s'est fait une haute idée de la perfection primitive de l'homme. Sa nature était bien différente de la nature corrompue par le péché dont nous avons en nous-même l'expérience, car elle était sortie parfaite des mains du Créateur. Il n'y avait en elle ni défaut corporel ni vice moral comme la mauvaise concupiscence. Augustin y souligne les dons de la justice originelle et les quatre privilèges qui l'accompagnent. Pélage, au contraire, et ses disciples soutiennent que la nature humaine *actuelle* est exactement la même que celle d'Adam avant le péché. Et cette identité joue dans les deux sens contre la doctrine augustinienne : d'une part, certains privilèges (immunité de la mort, de la concupiscence, de certaines souffrances et ignorances) qui font évidemment défaut aux hommes actuels, sont aussi niés de la nature intègre d'Adam ; mais d'autre part cette amitié avec Dieu décrite par l'Écriture chez Adam au Paradis terrestre et qui le montrait capable, s'il le voulait, de faire son salut éternel, est attribuée également à tous les fils d'Adam, avec le même pouvoir de se sauver, s'ils le veulent. Pélage éliminait ainsi à la fois la « nature intègre » et la « nature déchue » telles que les voyait, avec toute la Tradition catholique, saint Augustin.

Pélagie tenait à cette identité, c'était pour ainsi dire le fond de son message. Il accumule les raisons pour l'établir ; une de ses preuves était basée sur la philosophie. Un accident ne peut agir sur la nature qui est une substance ; or le péché d'Adam ne fut pas une substance, mais un simple acte passager accidentel³⁷. Avant de réfuter l'argument, Augustin commence par rappeler la vraie méthode dans un problème qui engage la vérité révélée. Il faut croire d'abord, en priant avec le psaume : *Sana animam meam quia peccavi tibi*³⁸. Puis, il explique sa foi par un exemple : « ne pas manger » n'est pas une substance, et cela peut nuire et faire mourir de faim. Ainsi, sans être une substance le péché d'Adam a corrompu la nature qui nous est transmise³⁹.

Cette corruption n'est que l'aspect négatif du problème, et c'est l'aspect positif qui est l'erreur la plus dangereuse de Pélagie ; selon lui, en effet, tout fils d'Adam en naissant a la même grâce qu'Adam, une grâce de justice originelle, capable de le conduire au ciel par l'exercice du libre

37. *Ibid.*, XIX, 21, « quomodo, dit Pélagie, potuit (peccatum) humanam debilitare vel mutare naturam quod substantia caret ? »

38. Ps. 40, 5, cité *ibid.* XIX, 21.

39. O frater, bonum est ut memineris te esse christianum. Credere ista fortasse sufficeret ; sed tamen, quia disputare vis, nec obest, imo etiam prodest, si firmissima praecedat fides ; nec existinemus peccato naturam humanam non posse vitari, sed divinis credentis Scripturis peccato eam esse vitiata, quomodo id fieri potuerit, inquiramus. *Ibid.*, XX, 22 ; vient ensuite l'explication par la privation de nourriture.

arbitre. Ici, la protestation de saint Augustin est aussi claire que profonde, malgré les subtilités de l'hérétique. Pélage en effet, après avoir expliqué par plusieurs comparaisons, la différence entre la *possibilité* de faire ou ne pas faire (ce qui, pour lui, relève de la nature immuable) et l'*exercice de l'acte*, qui relève du libre arbitre, Pélage concluait : « Simili ergo modo, de *non peccandi possibilitate*, intelligendum est quod non peccare nostrum sit, posse vero non peccare, non nostrum ». Sur quoi, saint Augustin remarque : S'il parlait de la nature intègre d'Adam (de integra et sana hominis natura), celle que nous attendons dans la *patience* (Rom., VIII, 24, 25), même alors il ne serait pas exact de dire que le fait de ne pas pécher, soit uniquement en notre pouvoir, bien que le fait de pécher soit bien uniquement nôtre. Car alors aussi il y aurait eu un secours de Dieu, et il se serait présenté à l'homme pour l'aider à vouloir, comme la lumière à des yeux sains pour les aider à voir⁴⁰. C'est là une claire allusion à cette *aide continue* que demande de Dieu toute vie surnaturelle, traduite par saint Thomas en sa doctrine de la *grâce actuelle*, comme une application à l'ordre surnaturel de sa théorie métaphysique de l'action de Dieu sur ses créatures ; comme saint Augustin applique ici à la vie d'Adam avant le péché et à toute activité bonne du chrétien sa théorie de la participation platonicienne. C'est ainsi que les deux docteurs catholiques comprennent, avec raison, la parole de Jésus : *Sine me nihil potestis facere*⁴¹, rien de bon, évidemment, car le péché est réellement nôtre et à nous seuls. Cette remarque si profonde ne précise pas la notion de nature pure ; mais elle explique en quel sens saint Augustin comprenait le don gratuit de la justice originelle comme constituant la nature intègre : pour elle, le progrès dans la vertu jusqu'au ciel était immédiatement à sa portée, comme la vision à des yeux sains, ouverts en pleine lumière ; mais c'est la grâce de Dieu qui lui eut permis d'*agir bien*, comme c'est la lumière qui permet à l'œil sain de voir⁴².

La suite de la discussion avec Pélage aboutit un peu plus loin à préciser mieux encore la notion augustinienne de nature intègre. Après quelques détours (sur lesquels nous reviendrons), vient la conclusion où Pélage reprend son affirmation fondamentale : « La possibilité elle-même de ne pas pécher n'est pas affaire de libre arbitre, in naturae necessitate est. Or tout ce qui se trouve en une telle nécessité de nature concerne, on ne peut en douter, l'Auteur même de la nature, c'est-à-dire Dieu. Comment donc considérer comme étranger à la grâce de Dieu ce qui proprement

40. Si de integra et sana hominis natura loqueretur... nec sic recte diceret quod non peccare nostrum tantummodo sit, quamvis peccare nostrum esset : nam et tunc esset adiutorium Dei, et tanquam lumen sanis oculis quo adiuti videant, se praeberet volentibus. *Ibid.*, XI, VIII, 56.

41. *Ioh. Ev.*, XV, 5.

42. Cf. *De nat. et gral.*, II, 56.

est attribué à Dieu seul ? »⁴³. — « S'il s'agissait remarque saint Augustin, de cette nature humaine qui fut d'abord créée saine et sans péché, on pourrait en un sens concéder cette conclusion (utcumque acceptaretur hoc dictum) ». La nature intègre est en effet, une grâce de Dieu, et *au sens propre*, si on y inclut la justice originelle. Mais saint Augustin fait une importante réserve : cette nature intègre ne possédait pas de façon immuable la « possibilité de ne pas pécher » ; elle pouvait être viciée⁴⁴.

Telle est, clairement, la notion augustinienne de *nature intègre* : ce n'est pas une essence humaine dont toutes les propriétés sont des notes nécessaires et inamissibles, comme le concevait Pélagé ; c'est une nature raisonnable douée d'un groupe de perfections qui la rendaient pleinement apte à réaliser sa destinée et à répondre ainsi au plan même de Dieu *qui fecit hominem rectum*⁴⁵ ; nature qui, par conséquent devait se transmettre à toute la race. Mais toutes ses perfections n'étaient pas inamissibles ; c'était une nature au sens génétique, non au sens spécifique. Le *De natura et gratia* sera confirmé et précisé encore par le *De correptione et gratia*. En cette nature parfaite du premier homme il faut inclure la *grâce propre* d'Adam, appelée l'« *Adiutorium sine quo non* ». C'était un don tout gratuit, une vraie grâce de Dieu, don accordé néanmoins « *per modum naturae* » ; mais il pouvait être perdu par le péché, parce que Dieu l'avait remis au pouvoir du libre arbitre de l'homme⁴⁶.

Nous arrivons ainsi à un autre aspect qui oppose la notion de nature intègre chez Pélagé et chez Augustin : en quel sens le libre arbitre propre à l'homme lui est-il naturel et inamissible ? Ainsi, la manière un peu détournée dont Pélagé aborde le problème souligne un aspect du libre arbitre qui nous intéresse directement : celui de son caractère *naturel*.

d) *Le caractère naturel du libre arbitre de l'homme*. Le libre arbitre dont il s'agit est le *pouvoir de ne pas pécher*, tel que Dieu l'avait donné à Adam en le créant, comme un bien transmissible à tous les hommes par génération. Pélagé et saint Augustin sont d'accord sur cette définition *historique*. Mais Pélagé définit ce pouvoir comme ayant le même sens et la même efficacité pour le bien comme pour le mal ; et, le rattachant de façon nécessaire à la nature même de l'homme, il le voit doué d'une même énergie en Adam et en chacun de ses descendants. — Saint Augustin au contraire, partant du donné révélé, ne voit dans les fils d'Adam qu'une nature blessée où le libre arbitre n'a plus d'énergie que pour le mal, depuis

43. Quidquid in naturae necessitate positum est, ad naturae pertinere non dubitatur auctorem, utique Deum. Quomodo ergo, inquit (Pélagé), absque Dei gratia dici existimatur, quod ad Deum proprie pertinere monstratur. *De nat. et grat.*, II, 59. Voir plus haut, note 35.

44. Quanquam inseparabilem habere possibilitatem, id est, ut ita dicam, inamissibilem, non debuit illa natura dici, quae vitari posset. *Ibid.*

45. *Eccle.*, VII, 30.

46. *De Cor. et gratia*, 2^e partie, x, 26-xii, 38 ; B.A., 24, p. 327-359 ; cf. n. 34, p. 345.

que le chef de l'humanité a orienté sa nature vers l'égoïsme de la concupiscence en se révoltant contre l'ordre de son Créateur.

Pour éclairer ce problème au point de vue de la nature, la technique thomiste offre à notre théologie deux distinctions importantes. Il y a d'abord une double *nécessité*, l'une métaphysique et absolue (in abstracto), l'autre physique et concrète qui admet des exceptions. La première est celle des notes de l'essence dans la nature spécifique, et en ce sens, le libre arbitre est lié nécessairement à la nature humaine comme propriété inamissible. Mais si on considère ce même libre arbitre dans son exercice, selon les circonstances historiques diverses chez Adam et chez ses descendants, la nécessité absolue ne s'applique plus ; il faut recourir à la forme « physique » qui admet des exceptions.

De même une définition essentielle d'une perfection pure (comme la *vie*, la bonté ; et aussi la volonté, la liberté), peut se prendre en deux sens : au sens *métaphysique et analogique*, qui ne prend dans cet objet de pensée que l'élément de perfection, capable de se réaliser à plusieurs degrés de perfection essentiellement distincts ; ainsi la *vie*, comme principe d'activités immanentes, dans la plante, la pensée spirituelle de l'homme, et dans le Verbe, Dieu vivant ; — et au sens *physique et univoque*, si on considère cette perfection dans les réalités de notre expérience où elle garde le même degré de perfection essentielle ; ainsi la *vie* dans les vivants terrestres au degré inférieur de leur physiologie, chez l'homme, l'animal, la plante. Cette seconde distinction met au point la notion de *nature* appliquée soit à la volonté soit à la liberté dans la discussion entre Pélage et Augustin.

Mais d'abord, il est clair en cette discussion que Pélage ne dit rien, ni de la seconde distinction dont le caractère métaphysique n'intéresse nullement son esprit moraliste ; ni surtout de la première qui va à l'encontre de son but. Tout son désir en effet, comme le relève avec raison saint Augustin⁴⁷, est d'apporter au laxisme régnant et à la dégradation des mœurs chrétiennes un remède radical : voyant qu'on s'excuse en rejetant la responsabilité de ses péchés sur sa mauvaise nature, il enseigne au contraire que notre nature est bonne, capable par son libre arbitre d'atteindre la perfection, comme le pouvait Adam notre premier Père. Si l'on pêche, toute la responsabilité retombe sur le pécheur ; mais si l'on agit bien, tout le mérite revient aussi à l'homme : non pas sans Dieu pourtant ni sans le secours de sa grâce, mais cette grâce fondamentalement, c'est le don gratuit que le Créateur nous a fait d'une nature raisonnable douée de libre arbitre. Cette grâce, à son avis, suffit largement à tout homme pour se sauver, s'il le veut⁴⁸. C'était en un sens, la situation d'Adam au Paradis avant le péché. Tout l'effort de Pélage est de prouver

47. Voir dès le début du *De nat. et gr.*, I, 1.

48. Nous avons déjà relevé que ce naturalisme foncier fut très *nuancé* par les pélagiens (cf. note 3) ; mais jamais il ne fut abandonné ni par Pélage ni par son disciple Julien d'Éclane,

que nous avons la même nature que lui. Il le montre par de nombreux exemples dont la parfaite exactitude d'ailleurs, ne le préoccupe pas, pourvu qu'ils suggèrent la conclusion que nous possédons par nature le même pouvoir qu'Adam, de nous sauver, si nous le voulons. On comprend dès lors sa réaction devant la prière augustinienne : « Da quod iubes et iube quod vis »⁴⁹ — Mais non, s'écrie-t-il, pourquoi demander à Dieu ce qu'il nous a déjà donné en nous créant ? « Iube quod vis et ego faciam » !

La distinction proposée ne pouvait évidemment, qu'énervier les exemples et les raisons accumulés par Pélage pour défendre sa position fondamentale. Loin de la suggérer, il parle sans cesse comme si le libre arbitre avec toute l'efficacité due à la justice originelle, appartenait à la nature humaine par une nécessité métaphysique, comme celle qui règne dans l'ordre des possibles : d'où il suit que tout homme en naissant la possède comme Adam.

Nous ne dirons pas que saint Augustin a clairement formulé de son côté ni la première ni la seconde distinction : elles n'étaient pas courantes, du reste, dans l'éclectisme philosophique à tendance morale et fort peu métaphysique du IV^e-V^e siècle et aucun de ses contemporains n'y fait clairement allusion. De plus, l'orientation platonicienne de sa pensée allait en sens opposé. Ce n'est pas l'essence abstraite qu'il voit dans l'homme mais les perfections dont Dieu en le créant a enrichi sa nature pour les transmettre à ses descendants. Pourtant, en réfutant les objections de Pélage à la lumière de la Révélation, c'est vers la double distinction signalée que tendent nettement ses réflexions en précisant sa notion « existentielle » de nature appliquée à l'homme et à sa liberté. Il procède par des réfutations de détails, qui se suivent sans autre lien que celui des textes réfutés, mais elles sont révélatrices de ses doctrines, car il y reste fidèle à ses principes de base.

S'il rencontre, par exemple, l'argument par lequel Pélage prouve que la nature de la chair ne s'oppose pas à celle de l'esprit, puisqu'elles ont l'une et l'autre Dieu pour Auteur⁵⁰, il lui oppose le fait d'expérience tiré de deux des quatre éléments (selon la théorie de l'ancienne physique) : l'eau et le feu, tous deux créés par Dieu et se combattant par leurs propriétés ; « car les substances, dit-il, ne s'opposent pas par elles-mêmes, mais par leurs qualités »⁵¹. Il y a là une vue exacte des natures physiques douées de leurs propriétés distinctives ; et saint Augustin en suggère l'application à l'homme : « Quid si ita sunt caro et spiritus ? » dit-il. Dans cette direction on aboutirait à la distinction thomiste des deux parties

49. Saint Augustin raconte lui-même comment Pélage en entendant lire la prière des *Confessions*, X, XXIX, 40, eut cette réaction. Cf. *De dono persever.*, XX, 53 ; B.A., 24, p. 730.

50. *De nat. et gr.*, LIV, 63.

51. *Substantiae quippe, non per seipsas, sed per suas qualitates, sicut aqua et ignis, dicuntur esse sibi contrariae. Ibid.*

de la nature humaine qui s'opposent par leurs *fonctions*, les unes sensibles dépendant du corps ; les autres rationnelles enracinées dans l'âme spirituelle. Et même, ajoute saint Augustin, dans les êtres corporels, ces propriétés opposées peuvent très bien s'harmoniser et constituer le bon état, la bonne santé d'un corps vivant⁵². Ici pourtant, il ne songe pas à en faire l'application à notre nature comme le fera saint Thomas, car il prend l'homme dans son harmonie naturelle parfaite au jour de sa création (*natura integra*) ce qui pose un problème plus complexe, à cause de l'intervention de notre volonté libre et du péché ; et il conclut : « Sed, quod contraria est caro spiritui, ut non ea quae volumus faciamus, vitium est, non natura »⁵³.

Saint Augustin montre donc par ces réflexions qu'il n'ignore pas la notion de nature physique douée de propriétés opposées et qu'il serait capable de l'appliquer à l'homme, s'il le considérait en ce qui lui convient de nécessité absolue, comme nature formée de corps et d'âme. Il continuant sa réfutation de Pélage, il annonce une autre précision encore. Il trouve en effet que Pélage s'objecte à lui-même la parole de saint Paul : *Caro concupiscit adversus spiritum* (*Gal. V, 17*), en y répondant par un autre passage : *Vos autem in carne non estis* (*Rom., VIII, 9*) qui s'adresse aux chrétiens ; et Pélage s'écrie : « Qui fieri potest ut cuique baptizato sit caro contraria, cum secundum Apostolum in carne non esse intelligatur ? »⁵⁴. — Augustin ne manque pas de résoudre la difficulté en montrant par d'autres textes encore que le baptisé éprouve toujours cette lutte intestine ; mais il relève surtout la distinction avouée par Pélage entre le chrétien pacifié et le païen soumis à cette lutte : pour Pélage, c'est le païen qui dit en saint Paul : *Quis me liberabit a corpore mortis huius ?* (*Rom., VII, 24*) ; mais pas le chrétien ! Or, c'est la nature comme telle qu'il déclare bonne, œuvre de Dieu, sans péché. « Naturae ista defensio, conclut Augustin, nec illos exclamare hac voce permittit. Neque enim in baptizatis natura est, et in non baptizatis natura non est ». Voilà une « nature humaine » commune aux païens et aux chrétiens, distincte, par suite, des dons de la grâce, affirmée par Augustin ; et les deux parties qui la composent, le corps et l'âme, ajoute-t-il, sont toutes deux bonnes comme œuvre de Dieu⁵⁵. Sans doute, ce n'est pas à cette nature humaine,

52. Possunt enim et contraria non invicem adversari, sed ex alterutro temperari et bonam valetudinem reddere : sicut in corpore siccitas et humiditas, frigus et calor, quorum omnium temperatione bona corporalis valetudo consistit. *Ibid.*

53. Augustin ajoute, à l'intention de Pélage : « gratia medicinalis quaeratur et controversia finiatur ». *Ibid.*

54. *De nat. et gr.*, LII, 60, début ; toute la discussion jusqu'à LX, 70, mérite attention : saint Augustin y concède à Pélage tout ce que permet la vérité révélée ; tout est possible à l'homme, mais « adiuvante gratia salvatoris Christi crucifixi » (n. 70).

55. ... cum etiam corporis, sicut animae, natura Deo bono auctori tribuenda sit. *Ibid.*, LV, 65. Il s'agit du corps et de l'âme substances (1^{er} sens de *natura*) que saint Augustin distingue en cet endroit d'un « vitium » venant du péché. Non enim, dit-il, ille (saint Paul) substantiam corporis accusat, cum dicit liberari se cupere de corpore mortis huius (*Rom.*, VII, 24) cum etiam... (texte cité) ; sed utique de vitili corporis dicit.

bonne en soi, qu'il s'intéresse, c'est à la nécessité de la grâce pour chacun de nous en notre état actuel qui est celui de la « nature déchue ». Si Pélage le concède pour le païen, dit-il, cela vaut pour tous les fils d'Adam. Mais cette conclusion qui est la doctrine du péché originel, ne détruit nullement la conception suggérée d'une nature humaine bonne en soi-même sans la grâce : et cette nature commune à tous les hommes annonce, de loin, la « *nature pure* ».

C'est dans le même contexte que saint Augustin a réfléchi et plus d'une fois sur la notion de *liberté*⁵⁶. Ici même, il y vient en commentant le texte. *Quis me liberabit a corpore mortis huius* ? Celui qui parle ainsi, dit-il, avoue qu'il ne peut se donner à lui-même une liberté qu'il a perdue⁵⁷. Nous passons ainsi du sens général d'être « délivré, libéré » d'un mal, d'une maladie ou de la mort, au problème du libre arbitre ; mais c'est bien le but de saint Augustin qui veut tirer de l'Écriture sainte une preuve contre l'hérétique. Il faut prendre le texte comme il l'a écrit, à la manière d'un rhéteur, si l'on veut en saisir le sens. Or, continue Augustin, « peu importe où l'on a perdu cette liberté : assurément, la fameuse « possibilité de la nature » lui est inséparable » ; il s'agit de cette « possibilité de bien faire » qui est chez Pélage la grâce fondamentale suffisante pour se sauver ; aussi Augustin ajoute-t-il : « On a ainsi le *pouvoir* par un secours naturel et le *vouloir* par son libre arbitre. Pourquoi donc chercher le sacrement de Baptême ? »⁵⁸ Dans le contexte de cette première réponse à Pélage⁵⁹, Augustin montre ici que le Baptême n'est pas seulement pour la rémission des péchés passés ; mais qu'il nous engage dans une vie chrétienne où il faut continuer à lutter contre la concupiscence et prier pour obtenir la grâce du Christ nécessaire pour bien vivre. Par là, en évoquant la lutte de la chair contre l'esprit, il distingue déjà *deux libertés* : l'une, celle d'Adam avant le péché, qui rend capable de faire le bien si on le veut ; mais les hommes nés dans le péché l'ont perdue, puisque *sans la grâce du Christ*, ils ne peuvent plus faire le bien⁶⁰ ; — l'autre, qui est unie nécessairement à la nature humaine, car elle nous distingue des animaux, et le pécheur la possède donc toujours ; mais, sans la grâce, il en use pour pécher encore. L'erreur de Pélage et de Julien d'Éclane était de confondre ces deux formes de liberté et de conclure que tout fils d'Adam même après son

56. Voir en particulier l'*Op. imperf.* contre Julien d'Éclane.

57. Hinc se non poterat utique liberare, qui dicit : *Quis me liberabit...* (Rom. VII, 24) ? *Ibid.*, LV, 65.

58. Ubi cumque autem istam perdiderit libertatem, certe inseparabilis possibilitas est illa naturae, habet posse per naturale subsidium, habet velle per liberum arbitrium ; cur quaerit Baptismatis sacramentum ? *Ibid.*

59. Cf. plus haut, note 31.

60. Ce principe, au sens concret d'Augustin, est évident ; mais il serait erroné, au sens scolastique et abstrait où il est condamné chez Baïus et Jansénius ; si la nature humaine prise en soi est capable d'*agir bien*, tout homme *qui existe* est en fait dans l'ordre surnaturel et ne peut faire un acte bon moralement qu'avec la grâce du Christ.

péché, les recevait l'une et l'autre en héritage de notre premier Père. Saint Augustin revient plus d'une fois sur le problème et nous trouvons dans l'*Opus imperf.* contre Julien une explication qui, pour le résoudre, s'oriente à la fois vers les deux distinctions signalées plus haut.

Il s'agit dans ce passage⁶¹, de la liberté parfaite d'Adam dont nous sommes privés par le péché originel. Julien objecte l'exemple d'Abel qui n'était pas privé de ce pouvoir de bien vivre. C'est vrai, répond saint Augustin, mais il l'avait reçu par la grâce du Rédempteur futur auquel il croyait. « Or, tous ceux qui sont rachetés par le Christ, le sont en vue de l'éternelle liberté de la béatitude où, désormais, on ne peut plus devenir esclave du péché. Car si, comme tu le dis, la liberté consiste seulement dans la possibilité de vouloir le bien ou le mal, Dieu n'a pas la liberté, car en lui il n'y a aucune possibilité de pécher »⁶². Augustin considère comme une évidence immédiate cette « impossibilité » en Dieu : ce serait une contradiction dans les termes, si la Bonté suprême faisait le mal. « Ne pas pouvoir pécher » est pour Dieu une nécessité métaphysique absolue qui ne se réalise pas dans l'homme ni dans la liberté créée. Augustin n'apfondit pas davantage cette différence remarquable, mais elle est dans la ligne de l'*analogie* propre aux perfections pures comme la liberté divine. Les bienheureux au ciel y participent, non pas au même degré de perfection nécessaire absolument, mais comme à une récompense, un bienfait de Dieu.

Il y a pourtant, même en nous, une forme de liberté « inamissible » ou métaphysiquement nécessaire. Si nous cherchons, dit saint Augustin, le libre arbitre inamissible et inné dans l'homme, c'est lui qui fait que tous veulent être heureux, même ceux qui ne veulent pas prendre le moyen d'arriver à la béatitude⁶³. Et il reprend un peu plus loin la même affirmation en la développant : ils s'agit toujours du « libre arbitre » que possédait Adam et qui lui permettait de se sauver, s'il le voulait⁶⁴, mais que nous avons perdu par le péché originel. Augustin réfute d'abord les raisons de Julien qui niait cette conséquence du péché originel, éliminant par suite la nécessité du salut par la grâce du Christ. Mais, ajoute-t-il en terminant, il y a un libre arbitre inamissible : « une liberté de la volonté qui est immuable, avec laquelle tout homme a été et est toujours créé : c'est celle par laquelle tous nous voulons être heureux, et *nolle non possumus*, nous ne

61. *Opus imperfectum*, VI, XI et XII.

62. Nam si, ut dicis, boni malique voluntarii possibilitas sola libertas est, non habet libertatem Deus, in quo peccandi possibilitas non est. *Ibid.*, XI.

63. Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt. *Op. imp.*, VI, XI.

64. *Ibid.*, XII ; Augustin résume d'abord fort clairement un long extrait de Julien : breviter sic potest dici : Cur, inquis, Adam male agendo perdidit posse bene agere, et bene prius agendo non perdidit posse peccare ? — Il réfute le sophisme, comme d'habitude par des exemples ; puis rétablit par l'Écriture la réalité du péché originel qui ne nous laisse qu'une liberté blessée.

pouvons pas ne pas le vouloir ; mais elle ne suffit pas, ni pour posséder la béatitude, ni pour vivre bien de façon à atteindre la béatitude. Car l'homme ne possède pas une « liberté de vouloir » innée, de façon à *vouloir* et *pouvoir* mener une bonne vie, comme il possède innée celle de vouloir être heureux ; car cela, tous le veulent, même ceux qui ne veulent pas mener une bonne vie⁶⁵.

Il manque ici chez saint Augustin la distinction technique de saint Thomas⁶⁶ entre « voluntas ut natura » et « voluntas ut electio libera ». C'est dans le choix du moyen proportionné à la fin que réside selon saint Thomas, l'exercice de la *liberté humaine* ; mais celle-ci est comme en sa source dans le vouloir fondamental (nécessaire *ut natura*) de posséder le Bien qui n'est que Bien, seule béatitude proportionnée à notre nature spirituelle. Et ce vouloir du bien universel lui-même est encore *libre* dans son exercice, en ce sens qu'après avoir cédé d'abord spontanément à notre nature par un *élan* (*intentio finis ultimi in genere*) *bon*, certes, comme un instinct donné par Dieu, mais nécessaire (et *nolle non possumus*, dit Augustin), nous pouvons revenir sur cette activité spirituelle qui est nôtre, et l'approuver, ou nous en détourner pour vivre selon d'autres normes de vie, (celle du plaisir sensible par exemple), théoriquement absurdes, mais pratiquement objet possible d'un choix libre : c'est le choix libre fondamental d'une destinée, qui transforme le vouloir instinctif du Bien absolu (*voluntas ut natura*) en une intention concrète de diriger sa vie, ou vers Dieu l'unique Bien suprême (*recte vivere*, dit saint Augustin), ou vers un autre but quelconque ; ce choix est à la base de toute vie morale humaine, en sorte qu'une fois accompli consciemment et affirmé par l'habitude, il pénètre si intimement notre volonté de bonheur qu'il s'identifie psychologiquement avec elle et lui communique pour ainsi dire sa liberté, tout en laissant bien distincts les deux actes, définis en eux-mêmes (in abstracto), *voluntas « ut natura »* et « *ut electio libera* » ; si bien que, tant que nous sommes *in via*, en ce pèlerinage terrestre, le choix fondamental peut toujours être remis en question.

Ces précisions techniques sont absentes du texte que nous analysons et d'autres semblables, et on en a conclu, un peu vite semble-t-il, que saint Augustin identifiait la liberté avec l'inclination spontanée du vouloir. Il ne connaissait, dit-on, que la « *libertas a coactione* » et non la « *libertas a necessitate* ». — Il serait plus juste de dire qu'il ne connaît ni l'une ni l'autre, en ce sens qu'il ignore ces distinctions techniques. Mais dans sa langue si riche en nuances existentielles, à mon avis, il les suggère,

65. Immutabilis autem, cum qua homo creatus est et creatur, illa libertas est voluntatis, qua beati esse omnes volumus, et nolle non possumus ; — sed haec ut beatus sit quisque non sufficit, nec ut vivat recte per quod beatus sit, quia non ita est homini congenita libertas immutabilis voluntatis qua velit possitque bene agere, sicut congenita est qua velit beatus esse ; quod omnes volunt, et qui recte agere nolunt. *Ibid.* XII, in fine.

66. Cf. I^a II^{ae}, 9-10, a. 1.

autant et plus surtout que Julien d'Éclane auquel il répond. Car, dit-il, « l'homme ne possède pas une liberté innée par laquelle il aurait le vouloir et le pouvoir de mener une bonne vie : non est congenita libertas voluntatis qua velit possitque bene agere ». Cette « voluntatis libertas », n'est-elle pas ce « choix libre fondamental » que chacun doit faire quand il a l'usage de la raison et doit ensuite confirmer par sa vie sans jamais le rétracter ? un choix par lequel il peut, aidé par la grâce du Christ, s'orienter vers Dieu ; mais aussi, s'il s'en remet à soi-même sans Dieu (en suivant l'inclination de sa « concupiscence », son égoïsme, son orgueil ou autre), il ne peut que choisir le mal et pécher ? Adam par la justice originelle avait spontanément ce « vouloir » et ce « pouvoir » (c'est par ces deux termes que saint Augustin caractérise son état de perfection morale) ; il était *incliné* au bien et pouvait y persévérer, s'il le voulait. Saint Augustin n'a pas tort de parler pour lui de « liberté » (au sens plénier) ; et puisqu'il devait transmettre cette « nature intègre » à ses descendants, saint Augustin, avec raison encore, appelle une « liberté innée », cette *inclination au bien*, propre au Paradis terrestre, tout en affirmant, contre Julien, que nous l'avons perdue par le péché originel.

Mais il ne la confond pas avec l'instinct du bien en général, cette liberté de pure spontanéité en une volonté exempte de toute violence externe (libertas a coactione), mais qui suit nécessairement l'élan de sa nature. Loin de les identifier, il distingue explicitement ces deux cas, en précisant que l'élan nécessaire vers le bonheur est toujours présent dans notre nature déchue, et de façon *inamissible*. Ce que saint Thomas, pourrait-on dire, appelle « voluntas ut natura » saint Augustin le nomme « libertas ut natura » : ce qui, chez les scolastiques, peut soulever le problème de la définition de la *liberté* prise en soi ; mais comme saint Augustin ne pose jamais de tels problèmes qui relèvent de la méthode abstraite, il ne défend aucune solution, ni celle de saint Thomas, ni celle de saint Bonaventure ou de Duns Scot⁶⁷. Par contre, ce qu'il définit clairement, c'est d'une part, la vie morale pleinement libre (pour le bien) d'Adam au Paradis ; et, d'autre part, la liberté diminuée de l'homme actuel en sa nature corrompue par le péché originel : ce sont, chez lui, les « notions existentielles » de nature et de liberté qui sont liées l'une à l'autre. C'est pourquoi, en lisant le texte que nous commentons, un thomiste n'y retrouverait pas les notions techniques de sa philosophie qui sont, certes, un réel progrès dans la clarté et la précision des dogmes ; mais c'est sans peine que ces notions s'y adaptent et elles éclairent si bien le texte augustinien qu'on peut dire qu'elles y sont suggérées.

Ce que nous trouvons aussi suggéré plus clairement encore, ce sont les deux distinctions évoquées plus haut. Il y a entre la « libertas ut natura » de saint Augustin, et la nature humaine en toutes ses conditions,

67. Sur les diverses opinions scolastiques relatives à la liberté, cf. J. RHOMER, *La finalité morale chez les théologiens, de saint Augustin à Duns Scot*, Paris, Vrin, 1939.

avant, pendant l'état de péché et après lui au ciel, un lien absolument nécessaire. Nulle exception n'est possible : cette « *libertas voluntatis* » est inamissible. Mais il n'en est pas de même de la « *volonté droite* » qui cependant eut été innée aux fils d'Adam, s'il n'y avait pas eu le péché. C'est un exemple d'une nécessité naturelle, mais conditionnelle, qui admet des exceptions.

D'autre part, cette liberté parfaite pour le bien, que posséderont les élus dans le ciel et qui définit l'essence même de Dieu, est un bon exemple de *perfection pure* qui se réalise à divers degrés essentiellement distincts ; on la retrouve même au degré inférieur dans l'homme chargé du péché originel où elle ne reste que pour pécher. La notion d'*analogie* achève d'éclairer ces distinctions existentielles de saint Augustin (liberté de Dieu, d'Adam, du pécheur, du chrétien, des élus),

C'est en ce sens qu'on peut dire, à notre avis, que saint Augustin, dans la controverse pélagienne, non seulement a progressé dans ses notions historiques de « *nature intègre* » et de « *nature déchue* », mais qu'il a préparé de loin la découverte de la notion de *nature pure*, laquelle chez l'homme possède comme perfection inamissible, une liberté définie comme perfection pure, mais réalisée selon les modestes limites d'un « *animal raisonnable* ».

III. — Objections et Précisions.

On objectera peut-être que notre manière de lire les textes projette malgré tout, et indûment, dans la pensée de saint Augustin des précisions dues aux notions thomistes auxquelles le Docteur du ^v^e siècle ne pensait nullement. C'est ainsi que G. de Broglie⁶⁸ s'appuyant sur les textes que nous venons d'analyser et plusieurs autres parallèles⁶⁹, conclut que la notion de liberté chez Augustin comme chez la plupart de ses contemporains n'exclut que la nécessité *externe* de violence et est conciliable avec une nécessité interne, comme celle de l'instinct naturel de tout homme qui *veut être heureux*, ou l'absolue nécessité pour Dieu de se connaître et de s'aimer ou d'agir avec justice, etc. ; elle serait, comme nous l'avons dit, une « *libertas a coactione* » et non pas « *a necessitate* ». De même en effet que le premier sens de « *liberté* » et « *homme libre* » en langage populaire, désigne les citoyens qui échappent à l'esclavage, la liberté au sens psychologique désigne d'abord l'absence de tout obstacle à faire ce que l'on veut⁷⁰.

68. G. de BROGLIE, *De fine ultimo* (signalé note 4) ; cf. Sect. II : *Doctrina Augustini de fine ultimo hominis*, p. 70-108, spécialement p. 83-90 : scholion de *notione libertatis*. — Pour une meilleure intelligence du « *De cor. et gratia* », dans *Augustinus Magister*, III ; p. 317-337.

69. Il signale en particulier, *Opus imp. c. Iul.*, I, 100-104 ; III, 120 ; IV, 93 et 103 ; V, 51.

70. Cf. G. de BROGLIE, *De fine ultimo*, p. 83-84.

Mais G. de Broglie, dans son étude approfondie, objective et nuancée, ajoute que saint Augustin n'a nullement méconnu l'existence dans la volonté humaine « d'une véritable *libertas a necessitate* telle que l'entendront plus tard les scolastiques » ; c'était pour lui « une de ces vérités de sens commun qu'on n'a pas besoin de formuler en termes abstraits pour l'admettre », une vérité à laquelle Augustin « fait clairement allusion jusqu'en son dernier ouvrage de polémique antipélagienne, une vérité dont l'indubitable certitude permet seule de comprendre qu'il ait toujours estimé « très difficile » le problème de la conciliation de la grâce et du libre arbitre ». « Un esprit qui a le sens du réel, dit-il encore très justement (et Augustin l'avait au suprême degré), conçoit aisément que la définition abstraite et philosophique qu'on donne d'un objet quelconque puisse rester plus ou moins inadéquate à la conception concrète et vécue qu'on a de ce même objet »⁷¹. Notre but, précisément, en cet article, est de mettre en lumière cette conception concrète et vécue que saint Augustin manifeste en ses écrits : ce que nous appelons une *notion existentielle* qui est une « catégorie phénoménologique ». La technique de l'abstraction lui étant étrangère, saint Augustin raisonne et polémique à l'aide de notions existentielles, celles par exemple de *nature intègre* et de *nature déchue* que nous avons vu se préciser dans la lutte antipélagienne. Nous avons aussi rencontré la notion de liberté, mais de biais, en raison de sa double connexion avec la notion de *nature*, objet de cette étude : d'une part, la nature humaine comporte comme propriété inamissible ou note essentielle, de jouir du libre arbitre ; d'autre part, la liberté elle-même a une *nature*, dont la définition semble exclure toute forme de nécessité.

Au premier point de vue, il est normal qu'une notion « existentielle » de *liberté* soit liée à celle de nature humaine également existentielle ou historique. C'est pourquoi il doit y avoir selon saint Augustin, autant de formes de liberté humaine essentiellement différentes qu'il y a de natures historiques. La liberté d'Adam en sa *nature intègre* et celle des élus au ciel doivent être appelées libertés au sens propre selon le plan de Dieu. La liberté du non baptisé, découlant de sa *nature déchue*, est le plus bas degré ; mais elle est réelle, et saint Augustin proteste énergiquement, quand les pélagiens l'accusent de la nier : « Qui d'entre nous, s'écrie-t-il, a jamais soutenu que le péché d'Adam a détruit le libre arbitre sur terre ? Les hommes le possèdent si bien qu'ils s'en servent continuellement pour pécher »⁷². Enfin la liberté du chrétien en état de grâce est une participation à celle des bienheureux, mais avec possibilité de la perdre, étant sauve l'infailible garantie de la Prédestination. Saint Augustin lui-même n'a

71. Cf. *Augustinus Magister*, III, p. 320-321.

72. Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere ? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam... Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent, maxime omnes qui cum delectatione et amore peccati, hoc eis placet quod eis libet. C. duas Ep. pelagian., I, II, 5.

nulle part présenté ainsi cette classification, mais elle correspond à sa pensée, au point qu'il nous renseigne explicitement en ses divers écrits sur chacune de ces libertés, comme sur les natures historiques qui leur correspondent. Il décrit la liberté plénière des élus dans le *De Civ. Dei*⁷³, et il la voit déjà en œuvre par la grâce du Christ dans les prédestinés⁷⁴ ; et nous avons cité des témoignages fort clairs sur la liberté d'Adam et sur celle de ses enfants, héritiers de son péché.

Dans une étude récente⁷⁵, H.A. Wolfson aboutit à une conclusion très voisine en un sens ; mais il prend la doctrine sous un autre aspect qui demande d'importantes réserves. Remettant la controverse pélagienne dans le cadre plus large d'une *Philosophie des Pères de l'Église*, il trouve la théorie augustinienne en régression sur celle de ses prédécesseurs. Il y a, selon lui, une notion de la liberté humaine qu'il appelle « *liberté absolue* » qui fut celle de Philon et des premiers Pères de l'Église jusqu'au IV^e siècle, et qui est également celle de Pélagie. Cette notion donne à l'homme la capacité de choisir efficacement le bien comme le mal, après comme avant le péché, en sorte qu'on peut toujours se sauver si on veut. Et elle est liée, chez les anciens Pères comme chez Pélagie à l'idée d'une grâce de Dieu *méritée* et *auxiliaire* seulement.

Dès ce point de départ, une remarque s'impose : quoi qu'il en soit de la doctrine des anciens Pères sur la liberté et sur son identité avec celle de Pélagie⁷⁶, il est exact, en effet, que ce dernier donnait à notre liberté humaine, même dans l'état de nature déchue, le même pouvoir « absolu » que possédait celle d'Adam dans l'état de nature intègre, et par conséquent, comme l'a fort bien vu saint Augustin, il n'admettait qu'une grâce méritée et auxiliaire : c'est en cela même que consistait son hérésie, car il « évacuait » ainsi la vraie grâce du Christ, comme ne se lasse pas de le lui prouver le Docteur de la grâce. A ce point de vue de la foi et de la théologie qui vient ici compliquer le problème de pure « philosophie patristique », il y a bien des nuances importantes que H. Wolfson néglige trop de signaler. Mais en ne prenant que l'aspect philosophique, on peut dire, semble-t-il, que la situation d'Adam avant le péché en sa nature intègre (*nature* au sens historique en *philosophie* existentielle et augustinienne) lui assurait une *liberté absolue* (au sens de H. Wolfson) qui le rendait capable, s'il le voulait, de se sauver par ses propres forces⁷⁷.

73. *De Civ. Dei*, XXII, XXXIII, 3, B.A., 37, p. 710.

74. Cf., ; *De cor. et gratia*, VII, 15-16 ; B.A., 24, p. 300-303.

75. Harry A. WOLFSON, *Philosophical implications of the Pelagian Controversy*, dans *Proceedings of the American philosophical Society*, vol. 103, p. 554-562. — L'A. renvoie au vol. II (à paraître) de son ouvrage : *Philosophy of the Church Fathers*.

76. L'affirmation que la *liberté humaine* avait chez les anciens Pères de l'Église le même sens que chez Pélagie, devrait être vérifiée, en tenant compte de la théologie du péché originel.

77. Sur ce point, la controverse pélagienne a fait progresser la pensée de saint Augustin qui affirme une *aide de la grâce*, comme nécessaire à cette « *liberté absolue* » d'Adam lui-même (cf. plus haut, note 40) ; H. Wolfson qui prend les choses par les grandes lignes, n'y fait pas allusion.

Et c'était bien cette même « liberté absolue » que revendiquait Pélagie pour tous les fils d'Adam nés avec la même nature que leur père.

Saint Augustin, au contraire, fondé sur la Révélation, affirme d'une part que cette liberté absolue (au sens où Adam la possédait) est détruite par le péché originel ; d'où il suit que sans la grâce du Christ, tout homme selon la pente de la concupiscence qui constitue ce péché originel⁷⁸ pèche inévitablement, tout en restant libre d'une liberté relative compatible avec cette sorte de *nécessité interne*, elle-même relative d'ailleurs et qu'on peut toujours surmonter par la grâce⁷⁹. — D'autre part, les élus portés par la grâce toute puissante du Christ (étant donné la garantie de leur prédestination que rien ne peut entraver), accomplissent infailliblement le bien, et cette nouvelle *forme de nécessité* s'harmonise plus encore avec une vraie liberté humaine⁸⁰, relative et docile à l'action de Dieu. Le langage augustinien évoque en effet cette double forme de nécessité.

Donc, conclut H. Wolfson, pour Augustin, les hommes actuels sont tous privés de la « liberté absolue » (seule vraie liberté humaine aux yeux des philosophes). Ils sont tous soumis à la *nécessité interne* d'agir selon leur nature, mais ils n'ont pas tous la même nature. Il y a dans l'humanité actuelle deux natures essentiellement différentes, devant la Prédestination de Dieu leur Créateur : les uns ont une *nature déchue* par le péché originel et ne peuvent que pécher : ce sont les « concupiscent rational animals » ; les autres, redressés vers Dieu par la grâce, ne peuvent que bien agir : ce sont les « grace-endowed rational animals »⁸¹.

Cette vue originale enveloppe, à mon avis, une profonde vérité ; car la nature historique, au sens existentiel de saint Augustin, n'est pas la même dans le fils d'homme né dans l'état de péché originel, et dans le chrétien *rené* par le Baptême dans l'état de grâce divine ; et si chacun agit selon les principes d'action vraiment *opposés*, liés *nécessairement* à leur nature respective, il arrivera infailliblement (et en ce sens nécessairement) que le premier péchera et méritera l'enfer, le second se sanctifiera et méritera le ciel.

Mais l'un et l'autre le feront librement, dit saint Augustin : ce que H. Wolfson explique par la définition soi-disant augustinienne de la

78. Sur cette identité entre « péché originel » et « concupiscence », voir notre étude : *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne*, dans *Recherches augustinienes*, III, 1965, p. 59-105 ; cf. p. 96-100.

79. Cette grâce en théologie catholique, n'est refusée à personne ; mais il y aurait bien des nuances à relever dans la doctrine augustinienne : cf. sur ce point A. SAGR, *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée augustinienne*, dans *Recherches augustinienes* III, p. 107-131.

80. Dans la psychologie des élus, mus par l'« *auxilium quo* » qui est la grâce toute-puissante du Christ, il faut distinguer selon saint Augustin le point de vue *métaphysique* de la Prédestination par laquelle Dieu a choisi de toute éternité ses élus et le point de vue *psychologique* de l'homme qui consent librement à l'attrait de la grâce et mérite le ciel par ses actes de vertus. — L'interprétation de H. Wolfson néglige cette distinction et en devient caduque.

81. Article signalé note 75, cf. p. 561, 2^o col.

liberté comme « *libertas a coactione* » et non « *a necessitate* ». — Il n'ignore pas cependant les textes qui vont en sens inverse de ceux qu'il choisit comme base de son interprétation ; il en signale l'existence, ajoutant qu'il a défendu une « thèse », « without discussing different interpretations of passages cited and recalcitrant passages non cited »⁸².

Il faut louer la loyauté de cette déclaration ; elle souligne la difficulté d'une interprétation objective de la pensée augustinienne en cette matière. H. Wolfson rejoint à sa manière la part de vérité que retenait Jansénius en définissant la grâce efficace par la « délectation victorieuse » du bien ; mais, en la comprenant comme excluant la vraie liberté de choix chez les élus, il tombe aussi dans la même faute d'interprétation⁸³ : il prend les exposés concrets, polémiques et pastoraux de l'Évêque d'Hippone comme s'ils lui donnaient une définition *abstraite*, universelle et nécessaire de toute liberté possible, en Dieu, dans les anges et dans les hommes en toutes circonstances.

Que cette définition existe en thomisme, c'est certain ; encore faut-il y distinguer la définition de la *liberté comme telle*, considérée en son essence de perfection pure qui ne se réalise pleinement qu'en Dieu ; et celle de la *liberté humaine* avec toutes ses nuances psychologiques où saint Thomas précise la place d'une intention nécessaire primordiale (*voluntas ut natura*) et du choix libre des moyens. — Mais saint Augustin, nous l'avons dit, ignore ces précisions dues à la méthode abstraite et il parle plutôt de la *liberté humaine vécue*. Sa notion existentielle de *liberté* mériterait elle aussi d'être dégagée pour elle-même, mais ce serait une autre étude. Nous n'avons pu que l'évoquer et pour rester dans notre sujet, nous avons plutôt établi par l'analyse des textes, d'abord que chaque nature humaine historique possède sa forme propre de liberté ; puis, qu'une certaine forme plus fondamentale exprimée par l'instinct du bonheur appartient de manière inamissible à toute nature humaine quelle qu'elle soit.

CONCLUSION.

Au point de vue de la « notion de nature », la controverse pélagienne n'a pas occasionné chez saint Augustin un progrès direct vers une définition *essentielle* qui, pour l'homme en particulier, aurait précisé les perfections qui lui appartiennent de nécessité absolue, métaphysique (notes de son essence humaine, qui la distinguent des animaux et des anges, ou propriétés qui en découlent nécessairement, comme le libre arbitre). La raison n'en est, ni l'incapacité de saint Augustin à saisir ces notions, ni son refus de les accepter de la part de Pélagie ou de Julien d'Éclane qui les auraient indiquées ; mais c'est une conséquence de la manière même dont se présentait à lui le problème théologique en question, et

82. *Ibid.*, p. 562, dernier paragraphe.

83. G. de BROGLIE a parfaitement mis en lumière cette faute d'interprétation, dans son article d'*Augustinus Magister*, signalé note 68.

du terrain de discussion sur lequel l'entraînèrent les objections pélagiennes. De fait, les antagonistes n'étaient pas (comme ce sera le cas de saint Thomas) des professeurs d'Université cherchant à préciser d'après les catégories d'Aristote la *nature* de l'homme et des attributs divins, ou la *nature* de la liberté et de la grâce, du péché originel et des privilèges (sur-naturels ou préternaturels) du premier homme. C'étaient des moralistes, plus exactement des ascètes, évêques ou moines, qui cherchaient les meilleurs moyens de conduire les fervents chrétiens à la perfection terrestre et au but de la vie éternelle. Aussi s'intéressent-ils avant tout, aussi bien Pélagie et ses disciples que saint Augustin, à la situation historique des hommes actuels et aux ressources qu'ils peuvent trouver dans leur nature, telle qu'elle est maintenant, pour réaliser l'idéal de l'Évangile accepté d'un commun accord comme la voie du salut. Pour un tel programme, se demandent-ils, avons-nous les mêmes moyens qu'Adam avant le péché ? et que peut nous apporter le Christ, l'Envoyé de Dieu pour nous y aider ? Tel est schématiquement l'objet de la controverse. Saint Augustin l'a saisi nettement dès le début et il y ramène sans cesse l'attention. Il ne s'inquiète jamais de notre nature en soi, « in abstracto » ; mais de notre nature déchue par le péché et rachetée, guérie par le sacrifice rédempteur de l'Homme-Dieu. — Nous avons en elle les mêmes ressources qu'Adam, soutient Pélagie ; et lui, au nom de la Révélation et du dogme du péché originel, soutient au contraire qu'il nous faut l'aide intérieure de la *grâce du Christ* pour retrouver le pouvoir de nous sauver perdu par le péché originel.

Dans ces conditions, ce sont les notions des trois états de l'homme appelés nature intègre, nature déchue, nature réparée, qui ont surtout progressé dans la pensée d'Augustin par la controverse pélagienne. De plus, cependant, dans la solution de plusieurs objections, inspirées de traités antimanichéens d'inspiration aristotélicienne, à ce qu'il semble⁸⁴, où intervenaient surtout des notions de nécessité, possibilité, liberté, il y eut chez Augustin des intuitions en direction des thèmes métaphysiques de saint Thomas sur Dieu et sa transcendance, sur la nature humaine en soi et ses propriétés nécessaires ; mais ce fut toujours indirectement, la discussion se trouvant sans tarder rabattue vers le point central de notre nature historique, blessée par le péché et réclamant guérison par la grâce du Christ.

Les précisions de la scolastique thomiste, concluons-nous, si précieuses soient-elles spéculativement, n'ont pas remplacé mais plutôt confirmé les notions « existentielles » des trois natures historiques : celles-ci furent en leur temps des acquisitions définitives pour la doctrine catholique ; et elles retrouvent aujourd'hui, par leur aspect *existentiel*, une nouvelle efficacité pour corriger le pélagianisme inhérent aux formes de philosophie rationaliste, naturaliste, athéiste même, qui ravagent la mentalité contemporaine.

F.-J. THONNARD.

84. Cf. F. REFOULÉ, *Julien d'Éclane, théologien et philosophe*, III. Sources de la philosophie de Julien, dans *Recherches de Sciences relig.*, I, II, 1964, p. 233-247.