

La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin

La volonté salvifique universelle de Dieu est au cœur des problèmes dont discutent les théologiens à l'heure où l'Église prend plus nettement conscience de sa vocation missionnaire. Pour frayer à l'apostolat des voies nouvelles qui s'inspirent de la vivante tradition de l'Église, les théologiens interrogent l'histoire et ils se heurtent à saint Augustin. Le rigorisme et l'arbitraire dont est empreinte à leurs yeux la conception augustinienne de la grâce dessert l'élan missionnaire de l'Église ; il importe une fois pour toutes, pensent-ils, de s'en dégager.

Dans une vigoureuse étude de *Divinitas*¹, le R.P. Trapè, O.S.A., professeur à l'Université pontificale du Latran, répond aux critiques modernes qui, de tous les points de l'horizon, s'en prennent à l'augustinisme. En ce qui concerne la volonté salvifique universelle de Dieu, à laquelle se limite le présent article, le P. Trapè établit sans peine que saint Augustin n'a nullement méconnu l'aspect universaliste de la grâce du Christ. Le Christ n'est pas un Dieu partisan. Il est venu pour tous, il est mort pour tous, il est le Médiateur des petits et des grands ; à l'heure de son retour, il les jugera tous au titre de son Incarnation rédemptrice. A cet éclairage, doivent se comprendre les textes controversés où saint Augustin commente la parole de saint Paul : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés* (I Tim., II, 4). Les exégèses restrictives qu'il propose surtout en fin de carrière, sans du reste les imposer, n'entendent pas contredire l'affirmation d'une rédemption universelle.

La réponse est pertinente, mais elle risque d'être inefficace. Les critiques modernes de l'augustinisme procèdent à contre-courant du P. Trapè.

1. P. Agostino TRAPÈ, O.S.A., *A proposito di Predestinazione*, dans *Divinitas* 1963, 2, p. 243-283.

Ils partent du fait que saint Augustin, notamment après 418, laisse plus ou moins tomber la grâce suffisante pour ne s'intéresser qu'à la grâce efficace, qui, elle, n'est pas donnée à tous. Augustin professe de plus en plus en fin de carrière une dispensation restreinte de la grâce. D'où sa méconnaissance de la volonté salvifique universelle de Dieu, bien qu'il admette qu'objectivement le Rédemption s'adresse à tous les hommes. Le *sed contra* du P. Trapè doit être poussé plus loin ; qu'on m'excuse de m'y essayer, en reprenant le problème à partir de I Tim., II, 4 : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et parviennent à la connaissance de la vérité.*

Saint Paul prescrit à son disciple Timothée de faire prier les communautés chrétiennes spécialement à l'intention des détenteurs de l'autorité. Par leur intercession en faveur des infidèles, les églises coopèrent à l'exécution du plan divin. *Dieu en effet veut que tous les hommes soient sauvés.* Dieu est l'unique créateur de tous les hommes et le Christ, leur unique médiateur. Dieu, en son Christ, manifeste sa volonté de sauver tous les hommes. *Oui, tu aimes tous les êtres*, proclamait le Sage, *et n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait* (Sap. XI, 25).

Dieu veut, et cependant tous les hommes ne sont pas sauvés. Dieu veut, mais d'une volonté qui ne peut être absolue, car tous de fait seraient sauvés. La langue grecque possède deux verbes pour exprimer les nuances du vouloir : θέλω et βούλομαι et les Pères grecs ont comme d'instinct distingué deux volontés en Dieu. La première marque un désir ferme, la seconde une décision efficace. A la suite de saint Jean Chrysostome, saint Jean Damascène, dont saint Thomas s'inspirera, commente ainsi I Tim., II, 4 : « Dieu veut, θέλει, d'une volonté première et antécédente que tous soient sauvés... L'autre volonté est appelée conséquente ; elle n'est qu'une permission et elle a sa racine dans nos actes². »

La langue latine ne dispose que du verbe *velle*. *Vult* ne se relativise pas. Il évoque toujours pour saint Augustin la volonté toute-puissante de Dieu : *omnia quaecumque voluit, fecit* (Ps. 113, 11) et, d'instinct, c'est *omnes* qu'il relativise, au risque de passer comme négateur de la volonté salvifique universelle.

Les Pélagiens relèvent avec vigueur cette atténuation de la pensée de saint Paul. C'est sur *tous* que saint Paul insiste, comme le manifeste le texte grec, comme l'ont compris les Pères grecs. Les Pélagiens se flattent que seule leur doctrine rend compte de la pensée de saint Paul. Dieu veut le salut de tous les hommes, parce qu'il les met, d'entrée en jeu, par les dons de nature, en situation de salut. Tous naissent sans péché et le

2. *De la foi orthodoxe*, 2, 29. P.G., 94, 969 ; cf. P.C. SPICQ, *Les Épîtres pastorales*, Paris, 1947, p. 52-63.

fait que certains passent à côté du salut relève uniquement du mauvais usage de leur libre arbitre. La volonté salvifique universelle n'élimine pas le libre arbitre³.

Que la volonté salvifique universelle n'élimine pas le libre arbitre, saint Augustin en convient. C'est la réponse fondamentale qui court déjà à travers les trois livres du *De libero arbitrio*. Elle n'a jamais été écartée, mais elle demande à être précisée. Telle que les Pélagiens la proposent, elle attente à l'absolue nécessité de la grâce du Christ. C'est le reproche que saint Augustin ne se lasse pas de leur adresser. I *Tim.*, II, 4 est parole d'Écriture. Quand saint Augustin l'évoque ou si on la lui objecte, il la plie, avec parfois une déconcertante subtilité, à confirmer jusqu'en ses dernières conséquences, la thèse de l'absolue nécessité et gratuité de la grâce du Christ dont il est après saint Paul le premier héraut⁴ et qui lui a valu aux yeux de l'Église le titre de Docteur de la grâce.

I

Voici les références à ses œuvres que nous allons rapidement analyser :

<i>Quarumdam propos. ex Epist. ad Rom.</i> (393-396), 74—	PL 35, 2084.
<i>Expositio Epist. ad Galatas</i> (394), 28	— PL 35, 2125.
<i>Epist.</i> 121, II, 11 (410) de Paulin de Nole	— PL 33, 466.
<i>De spiritu et littera</i> (412), xxxiii, 57, 58	— PL 44, 238.
<i>Epistola</i> 149 (414), 17	— PL 33, 637.
<i>Epistola</i> 168 (415) de Timase et Jacques	— PL 33, 712.
<i>De gestis Pelagii</i> (417), xxiv, 48	— PL 44, 347.
<i>Serm.</i> 304 (10 août 417), III, 2	— PL 38, 1396.
<i>Contra Iulianum Pel.</i> (421), IV, VII, 42, 44	— PL 44, 759, 760.
<i>Enchiridion</i> (421), 97-103	— PL 40, 280.
<i>De Civitate Dei</i> (413-426), XXII, II, 2	— PL 41, 753.
<i>Epistola</i> 217 (427), V, 16 et VI, 19	— PL 33, 985.
<i>De correptione et gratia</i> (426-427), XIV, 44 et XV, 47	— PL 44, 943, 945.
<i>Epistola</i> 225 (428) de Prosper, 5	— PL 33, 1005.
<i>Epistola</i> 226 (428) d'Hilaire, 7	— PL 33, 1010.
<i>De predestinatione sanctorum</i> (428-429), VIII, 14	— PL 44, 971.

3. Sans doute faut-il ici souligner que la doctrine pélagienne s'inspire non seulement d'une pensée d'ascèse mais d'une réaction contre le Manichéisme qui niait le libre arbitre.

4. « Post quos (Apostolos) secunda dispensandi verbi Dei primus refulsit gratia », antienne des premières vêpres de la fête du Saint à l'office monacal.

Les deux premières références à I Tim., II, 4.

Antérieurement à 398, saint Augustin tient qu'en réponse à l'appel de Dieu, l'homme accède à la foi avant toute aide de la grâce, de lui-même, par l'exercice de son libre arbitre. Si la volonté salvifique universelle de Dieu ne se réalise pas, la mauvaise volonté de l'homme est seule en cause et le texte de saint Paul ne soulève pas de difficulté. Dieu veut, mais en permettant que l'homme ne veuille pas. Dans les deux références qui datent de cette époque, Dieu, nous est-il dit, qui veut le salut de tous les hommes, attend de ceux qui déjà le connaissent, une attitude chrétienne à l'égard de tous, spécialement de leurs maîtres encore infidèles. Qu'ils se soumettent sans hypocrisie, loyalement ; qu'ils évitent par leur conduite que le nom de Dieu soit blasphémé ; qu'ils attirent à la foi ; qu'ils maintiennent la paix qui favorise l'expansion de la vérité et le culte du vrai Dieu. Jusqu'en fin de carrière, saint Augustin dispensera le même enseignement. Au nom même de cette volonté si clairement proclamée par l'Apôtre, Dieu demande à son Église de ne pas désespérer du salut de personne ; Dieu lui inspire de prier pour tous les hommes. Dieu sauve, mais il compte sur notre coopération ; il sauve l'homme par l'homme et d'abord par son Christ qui, lui aussi, est homme. Les termes *vult* et *omnes* conservent toute leur valeur. Dieu veut de sa volonté absolue et toute-puissante en inspirant à son Église, et d'abord à son Christ, de vouloir d'une volonté qui se traduise en des actes, le salut de tous les hommes.

La grâce du Christ dans la nouvelle économie du salut.

En 398, alors qu'il répond aux questions de l'évêque Simplicien, Augustin reçoit de Dieu par saint Paul, à la lecture de l'Épître aux Romains, la révélation de l'absolue nécessité et gratuité de la grâce. L'homme n'accède à la foi qu'à l'aide de la grâce ; il y accède en vertu d'une volonté de prédilection divine : *J'ai aimé Jacob, j'ai haï Esau* (Rom., ix, 13). Si la volonté salvifique universelle ne se réalise pas, la mauvaise volonté de l'homme ne semble plus seule en cause : sans aucun mérite de sa part, Jacob est aimé d'un amour de prédilection. Augustin maintient cependant qu'elle demeure seule en cause : si Esau n'a pas été aimé, c'est en dernière analyse à cause du péché qu'en Adam l'homme a librement contracté.

Ce péché qui constitue l'humanité en *masse de perdition*, n'élimine pas le dessein de Dieu de sauver tous les hommes. En son Christ, Dieu offre à tous les hommes une nouvelle, très gratuite et suprême chance de salut. Au nom même de sa volonté salvifique, Dieu conserve toute l'initiative du salut comme le manifeste, au grand scandale de notre justice distributive, le fait que Jacob est aimé et qu'Esau ne l'a pas été. Mais l'élection de Jacob n'est pas la cause de la réprobation d'Esau, Esau n'en demeure pas privé de toute bénédiction. Et qui accuserait Dieu d'injustice ? car si quelque notion de justice entre en notre esprit, n'est-ce pas comme un re-

flet de cette justice aussi mystérieuse à nos yeux que le mystère même de Dieu ? Saint Augustin ne raisonne pas à partir de concepts, mais à la lumière de toute l'histoire du salut.

Les questions de Paulin de Nole (410).

Vers 410, Paulin de Nole interroge Augustin. Saint Paul écrit des Juifs dans l'Épître aux Romains XI, 28 : *Ennemis il est vrai selon l'Évangile à cause de vous, ils sont selon l'élection chéris de Dieu à cause de leurs Pères.* « Comment les Juifs peuvent-ils à la fois être ennemis et chéris de Dieu ? Comment admettre que les Gentils croient parce que les Juifs ont refusé de croire ? Serait-ce que Dieu ne peut en même temps s'acquérir et Juifs et Gentils, lui qui veut que tous les hommes soient sauvés ? » — La réponse n'interviendra qu'en 414, alors que la controverse pélagienne est déjà bien engagée et elle en répercutera les échos.

Le De spiritu et littera (412), xxxiii, 57-58.

En 412, la controverse pélagienne ne se déroule pas encore à visage découvert. Dans le *De spiritu et lit.*, saint Augustin s'adresse à un ami qu'il met en garde, à propos de la volonté de croire, contre les erreurs qui commencent à circuler. I *Tim.*, II, 4 se présente sur la route comme une objection à surmonter. Le passage a retenu l'attention des exégètes. Certains, de tendance moliniste, y découvrent l'affirmation explicite d'une volonté salvifique universelle telle que de nos jours elle est communément exposée, à la source d'une grâce qui n'est refusée à personne, qu'il appartient au libre arbitre d'accueillir ou de récuser. Encore en 412, soulignent-ils, saint Augustin affirme l'existence d'une grâce suffisante ; à partir environ de 418, il ne parlera plus que de grâce efficace⁵. J. Chéné s'est élevé contre cette interprétation. Dès 398, saint Augustin propose une dispensation restrictive de la grâce ; il ne peut donc être question dans le *De Spiritu et littera* d'une dispensation universelle, même s'il ne s'agit que de la grâce suffisante⁶. Le P. Trapè y discerne l'affirmation implicite d'une volonté divine à la fois conditionnelle et absolue, cette dernière au principe de la grâce efficace⁷. Toutes ces exégèses comportent des remarques pertinentes ; leur tort est de projeter sur la pensée de saint Augustin qui les ignore, nos catégories modernes de grâces suffisante et efficace.

I *Tim.*, II, 4, affirme saint Augustin, doit se comprendre de telle manière que la volonté de Dieu qui veut sauver tous les hommes n'élimine

5. X. LÉON-DUFOUR, *Grâce et libre arbitre chez saint Augustin*, dans *Rev. des Sciences relig.*, 1946, p. 129-163.

6. J. CHÉNÉ, *Saint Augustin enseigne-t-il dans le « De spiritu et littera », l'universalité de la volonté salvifique de Dieu ?* dans *Rev. des Sciences religieuses* 1959, p. 215-224.

7. Article de *Divinitas*, cité note 1.

pas le libre arbitre. C'est en ce don de nature, le libre arbitre, que surgit la volonté de croire ou de ne pas croire et Dieu, en conséquence, punit ou récompense. C'est la réponse classique que saint Augustin n'a jamais écartée. On peut fort bien ne pas en demander davantage : *Si sufficit, sufficiat* !⁸. Mais Augustin qui en est à prouver que la volonté de croire est elle-même un don gratuit de Dieu, ajoute deux précisions. La première : que la volonté de croire implique une prévenance absolument nécessaire de la grâce qui, évidemment, n'ôte pas le libre arbitre ; il y a nécessairement en cette volonté de croire l'exercice du libre arbitre qui, accueille la foi et adhère à son objet. La seconde : que Dieu, s'il le veut, peut toujours appeler de telle manière que le libre arbitre réponde à l'appel ; s'il n'en agit pas toujours ainsi, les raisons nous en échappent : *O altitudo divitiarum* ! Toute interprétation de la parole de saint Paul doit tenir compte non seulement, comme le font les Pélagiens, du libre arbitre de l'homme, mais également de la grâce du Christ offerte à tous, sinon donnée à tous.

La réponse à Paulin de Nole, Lettre 149, 17 (414).

Pour expliquer comment on peut entendre que les Juifs sont en même temps ennemis et chéris de Dieu, Augustin part de I *Tim.*, II, 4 que Paulin avait introduit dans le débat. L'Église, comme le demande saint Paul à Timothée, adresse à Dieu des supplications pour tous les hommes et notamment pour les détenteurs de l'autorité même persécuteurs : *cum membra Christi ex omni essent genere hominum colligenda*. Saint Augustin ne dit pas *ex omnibus hominibus*, car de fait tous les hommes ne deviennent pas membres du Christ, tous ne sont pas sauvés, bien que personne, quelle que soit sa situation, ne se trouve en dehors des perspectives de salut. I *Tim.*, II, 4 doit donc s'entendre, ajoute saint Augustin en une discrète allusion aux erreurs du temps, en tenant compte non seulement qu'il n'existe qu'un Dieu créateur de tous les hommes (comme le faisaient les Pélagiens), mais aussi de ce qu'il n'existe qu'un médiateur de tous les hommes, Jésus-Christ, Dieu, sans doute, mais homme lui aussi : *homo Christus Iesus*. C'est en Jésus-Christ que se manifeste dans les temps que nous vivons, la volonté du créateur de sauver tous les hommes : *ut illud quod dixerat, « omnes homines vult salvos fieri », nullo alio modo intelligatur praestari nisi per mediatorem, non Deum, quod semper Verbum erat, sed « hominem Christum Iesum »*. Ainsi la prière que l'Église adresse à Dieu

8. Saint Augustin établit ici, dans un long *excursus*, que si les rétributions finales atteignent tous les hommes, c'est qu'une volonté de salut s'adresse à tous et que les uns sont récompensés pour s'y être soumis, les autres sont punis pour s'en être détournés. La volonté salvifique s'accompagne d'une condition : si les hommes le veulent ; mais la mauvaise volonté des hommes ne met pas en échec la volonté de Dieu, car elle se retourne contre eux sous forme de punition. Dès le *De Spiritu et littera*, saint Augustin se montre préoccupé de ne point attenter à la volonté toute-puissante de Dieu : le libre arbitre de l'homme ne peut faire contrepoids à la volonté de Dieu.

le Père par Notre-Seigneur Jésus-Christ répond à la volonté de Dieu de sauver tous les hommes par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Cette première explication donnée, saint Augustin répond à la question précise de Paulin concernant les Juifs. Soulignons simplement qu'il s'y montre très proche, dès 414, de ses exposés de fin de carrière sur la grâce et la prédestination.

Le sermon 304, III, 2 (417).

Le sermon 304, donné le 10 août 417 en la fête de saint Laurent, interprète I *Tim.*, II, 4 comme la lettre 149 à Paulin. Augustin exhorte ses auditeurs à marcher sur les pas de Jésus à l'exemple des martyrs. Les martyrs ne sont pas les seuls à être sauvés. Parmi les sauvés, se rencontrent également des époux, des veuves, des continents. *Prorsus, dilectissimi, nullum genus hominum de sua vocatione desperet.* Augustin poursuit : *Pro omnibus passus est Christus. Veraciter de illo scriptum est : « qui vult omnes homines salvos fieri ».* Ainsi, c'est sa volonté aussi, Dieu rédempteur, que tous les hommes soient sauvés. Cette attribution au Christ du texte de saint Paul mérite d'être soulignée. Les auditeurs d'Augustin ont déjà rencontré le Christ. Pour parfaire leur salut, plus encore que sur leur libre arbitre, ils peuvent compter sur la volonté salvifique universelle du Christ.

La lettre 168 et le « De gestis Pelagii », XXIV, 48 (417).

Au concile de Diospolis, Pélage avait anathématisé tous ceux qui tiennent ou ont tenu les propositions erronées sur la grâce que ses ennemis, prétendait-il, lui attribuent. Il condamnait ceux-là mêmes qui s'en étaient corrigés. Tels ces deux jeunes gens, Timase et Jacques, auxquels saint Augustin avait dédié son *De natura et gratia* et qui l'en avaient remercié (*Ep.* 168) en souhaitant au nom de la volonté salvifique universelle de Dieu, le retour des Pélagiens à la vérité catholique. Augustin, dans le *De gestis Pelagii* cite leur lettre sans la commenter. Il accepte leur interprétation de I *Tim.*, II, 4 en faveur des Pélagiens. N'entreprenait-il pas un nouvel ouvrage pour leur ouvrir les yeux ? Il semait, il priait, mais c'est Dieu, en sa volonté salvifique, qui fait germer et croître la grâce dans les cœurs⁹.

Contra Iulianum Pelagianum, IV, VII, 42, 44 (421).

Julien d'Éclane, en défenseur d'un libre arbitre qui n'est pas d'entrée en jeu sous la domination du péché, rejetait la thèse augustinienne de

9. Encore dans l'*Opus imperfectum*, III, 44, saint Augustin affirmera à propos des Pélagiens : « Novit Dominus qui sunt eius ; nec desperandum est et de vobis quamdiu patientia eius impenditur vobis ».

l'absolue gratuité de la grâce. Le mérite de l'homme précède le don de Dieu. L'homme demande et Dieu exauce sa prière. *Petite et accipietis*, dit Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés¹⁰.

Augustin répond que l'initiative du salut n'appartient pas à l'homme, mais à Dieu, à Dieu qui établit le Christ comme unique médiateur du salut du monde. Julien exalte le mérite de l'homme, mais au détriment du Christ. C'est sans aucun mérite personnel préalable que les enfants, au Baptême, rencontrent le Christ et sont sauvés. Quant aux adultes, l'Écriture affirme que c'est Dieu qui prépare la volonté de l'homme *Prov.*, VIII, 35 d'après les 70) « Omnes qui salvi fiunt et in agnitione veniunt veritatis, eo (Deo) volente salvi fiunt, eo volente veniunt ». La réponse est pertinente, s'il s'agit de l'objection de Julien ; elle l'est moins, s'il s'agit de l'interprétation de I *Tim.*, II, 4. Augustin insiste sur *Deus vult*, et minimise *omnes*. Dès lors qu'il envisage une volonté absolue de Dieu, *omnes* ne peut plus désigner que ceux qui de fait sont sauvés. Il se justifie par le recours à un autre texte de saint Paul : *Per unius iustificationem in omnes homines ad iustificationem vitae* (*Rom.*, V, 18). Fidèle à lui-même, Augustin interprète I *Tim.*, II, 4 en référence avec l'absolue gratuité de la grâce du Christ.

Enchiridion, 97-103 (421).

L'*Enchiridion* est un exposé de la foi où saint Augustin, tout en expliquant les articles du symbole, met en garde, quand l'occasion s'en présente, contre les erreurs du temps. En fin de traité, il aborde le problème des fins dernières et il s'y montre préoccupé de sauvegarder l'absolue transcendance de la volonté divine. Sans doute demeure-t-il entendu que la volonté salvifique universelle de Dieu n'élimine pas le libre arbitre, mais pour expliquer l'apparent échec de cette volonté universelle, il ne suffit pas de dire que Dieu ne sauve les hommes que s'ils le veulent. Car c'est lui qui veut, lui seul quand il s'agit des enfants qui ne jouissent pas encore de leur libre arbitre ; et s'il s'agit des adultes, c'est lui d'abord qui veut en préparant la volonté. Dieu, s'il le juge bon, peut amener à résipiscence toute volonté, si mauvaise qu'on la suppose. Ceux qui se refusent à son appel agissent contre sa volonté, mais n'en demeurent pas moins sous la coupe de sa volonté. Car si Dieu ne veut pas le mal, il le permet sans en endosser d'aucune manière la responsabilité, *nec utique nolens sinit, sed volens*. Lui qui est bon ne permettrait pas le mal, si du mal même sa toute-puissance n'était capable de tirer le bien (100)¹¹.

10. Julien d'Éclane s'inspire ici sans doute du *De induratione cordis Pharaonis* 19, de Pélagie, édité par G. DE PLINVAL, dans *Essai sur le style et la langue de Pélagie*, Fribourg, 1947, p. 156.

11. « Nisi omnipotens et de malo facere posset bene » : la formule latine est plus précise. Je transcris aussi ce texte de l'*Opus imperf.*, V, 60 qui ne manque pas d'originalité : « Deus tam bonus est ut malis quoque utatur bene, quae Omnipotens esse non sineret, si eis bene uti summa bonitate non posset ; et hinc potius impotens appareret et minus bonus non valendo bene uti etiam malo ».

Augustin s'assure en revenant de nouveau à l'Épître aux Romains, de sa fidélité aux enseignements des saintes Écritures. Très diverses peuvent être les rencontres de la volonté divine avec la volonté de l'homme, mais la volonté de Dieu s'adjuge toujours le premier et le dernier mot.

Ces explications données, Augustin propose deux exégèses de I *Tim.*, II, 4. S'il insiste sur *Deus vult*, il évoque le devoir de la prière, « parce qu'on sera infailliblement sauvé si Dieu le veut ». S'il envisage *omnes*, il rappelle que personne, quelle que soit sa situation présente, ne doit être considéré comme en dehors du salut, et il traduit *omnes* par *omne hominum genus* : Dieu se choisit de partout des élus. D'autres exégèses, ajoute-t-il, peuvent être proposées, dès là qu'elles respectent l'absolue transcendance de la volonté divine. Le libre arbitre de l'homme ne peut que ce que Dieu lui donne ou lui permet de vouloir. Pour expliquer I *Tim.*, II, 4, en tenant compte que tous les hommes ne sont pas sauvés, il ne suffit donc pas de dire : Dieu veut sauver tous les hommes s'ils le veulent.

La Cité de Dieu, XXII, 2 (426).

Le 22^e livre de la *Cité de Dieu* précise une exégèse de I *Tim.*, II, 4 que nous avons déjà rencontrée. L'Église, en priant pour que tous les hommes soient sauvés, exprime en cette prière la volonté salvifique universelle qui anime le cœur de Dieu, bien que, de toute éternité, en gratifiant la créature spirituelle du privilège du libre arbitre, Dieu permette que tous ne soient pas sauvés. Dieu veut le salut de tous les hommes en la prière qu'il inspire à ses saints. Cette exégèse plaît à Augustin, parce que la prière confirme que le salut dépend de la volonté de Dieu qui prévient et prépare la volonté de l'homme, et non simplement de l'exercice de notre libre arbitre.

La lettre 217 à Vital, 19 (427).

Dans la lettre à Vital, saint Augustin se montre excédé par les dénégations des Pélagiens. La grâce du Christ est absolument nécessaire pour le salut et Dieu ne la dispense pas à tous ; le cas des enfants qui meurent sans rencontrer le Christ est flagrant. Si Dieu ne donne pas sa grâce, c'est qu'il ne le veut pas, car Dieu peut tout ce qu'il veut. I *Tim.*, II, 4 ne contredit pas ces données de foi et d'expérience. Nul n'assure son salut de lui-même. « *Omnes homines vult Deus salvos fieri* », *cum tam multos nolit salvos fieri, ideo dictum est, quia omnes qui salvi fiunt, nisi ipso volente fiunt*. Sans doute est-il regrettable que saint Augustin n'ait pas rappelé ici sa distinction entre volonté absolue et volonté permissive. Dieu permet, *nec utique nolens, sed volens*, expliquait l'*Enchiridion*, que tous ne soient pas sauvés. La formule abrupte de la lettre à Vital risque de passer pour une négation de la volonté salvifique universelle, alors que saint Augustin s'oppose simplement à l'auto-suffisance pélagienne du libre arbitre en quête de salut.

De correptione et gratia, 44 et 47 (426-427).

Saint Augustin défend de nouveau et avec une particulière vigueur la thèse de l'absolue nécessité de la grâce. Pour la mettre davantage en lumière, il compare la grâce des temps du Christ à la grâce des premiers temps du monde. Aux temps où nous vivons, Dieu s'adjuge l'initiative du salut d'une manière d'autant plus évidente que d'entrée en jeu nous sommes pécheurs. C'est lui qui sauve et il ne sauve que les élus. Il les sauve désormais par une grâce de dernière chance, toute de miséricorde. Si, de toute éternité il les connaît, nous, nous ne les connaissons pas. A les connaître, nous perdriions notre temps non seulement à corriger les pécheurs mais à prier pour eux. Pour nous, nul n'est fixé en son éternité et nous ne devons désespérer du salut de personne. Dieu nous en fait un devoir et il compte pour la réalisation de ses desseins, sur notre collaboration. Il nous reprochera non seulement de n'avoir pas prié, mais de n'avoir pas averti le pécheur.

I *Tim.*, II, 4 ne contredit pas cet enseignement. Le libre arbitre ne suffit pas à expliquer que si Dieu veut sauver tous les hommes, tous ne le sont pas, comme si le libre arbitre de l'homme pouvait tenir en échec la volonté toute-puissante de Dieu. Sont sauvés ceux que Dieu entend sauver. Que tous les hommes soient sauvés, doit donc se comprendre de tous les prédestinés, car « tout le genre humain est en eux ». Personne, de par sa situation, n'est en dehors du salut. Aussi devons-nous prier pour tous les hommes. Dieu répend en ses saints sa charité qui leur inspire une telle prière. Il veut, en leur faisant vouloir, que tous soient sauvés, à l'exemple de saint Paul, si attentif à reprendre les faibles, à l'exemple surtout du Seigneur. Car « qui a plus aimé les faibles que celui qui s'est rendu faible pour tous et par cette faiblesse a été crucifié pour tous ? (49) »¹²

La lettre 225,5 de Prosper, et la lettre 226, 7, d'Hilaire.

Les exégèses augustinienes de I *Tim.*, II, 4 ont déçu et irrité les Marseillais dont il est question dans les lettres de Prosper et d'Hilaire. Dieu, disent ces contradicteurs d'Augustin, n'excepte absolument personne de sa volonté de salut ; si tous les hommes ne sont pas sauvés, la mauvaise volonté de l'homme est seule en cause, même s'il s'agit des enfants morts sans le Baptême, même s'il s'agit des infidèles qui n'ont pas été évangélisés. Dans ces deux cas, Dieu tient compte du refus qu'ils auraient opposé à sa grâce, au lieu de l'accueillir par un tout premier mouvement de leur libre arbitre, si, enfants, ils étaient parvenus à l'âge adulte ; si, infidèles, ils avaient été évangélisés. Les Marseillais professent sans aucune ambi-

12. Voir également les explications de F.-J. Thonnard dans *La prédestination augustinienne et l'interprétation de O. Rottmannner*, dans Rev. Ét. Augustin., 1963, 1^{re} Partie, p. 284.

gratuité la volonté salvifique universelle, mais ils l'établissent sur une base inadmissible : Dieu ne punit pas une mauvaise volonté qui de fait n'aurait jamais existé¹³. Ils admettent l'absolue nécessité de la grâce du Christ ; ils n'ont pas suivi saint Augustin jusqu'à admettre son absolue gratuité.

Le « De praedestinatione sanctorum », 14.

L'explication des Marseillais ne répondait pas à l'attente d'Augustin d'une exégèse qui rendrait pleinement justice au texte de saint Paul, sans porter atteinte à la grâce du Christ. Faute de mieux, il reprend sur de nouvelles données scripturaires sa propre explication. Dieu veut le salut de tous les hommes, comme il est dit que tous *sont instruits par Dieu* pour venir au Christ, « non pas que tous viennent, mais parce que personne ne vient si ce n'est par lui ». Telle est sa dernière rencontre avec I *Tim.*, II, 4. Saint Augustin n'écarte pas la volonté salvifique universelle ; mais, fidèle à lui-même, il demande que l'explication ne porte pas atteinte à la grâce du Christ.

Conclusion.

En fin d'enquête, on constate que l'on est passé d'une conception où le libre arbitre précède la grâce qui assure le salut, à une conception où le salut que la grâce assure précède toutes les démarches du libre arbitre. Au point de départ, Augustin devançait les erreurs des Marseillais en ce qui concerne l'absolue gratuité de la grâce. Dès 398, il tient que le libre arbitre sans la grâce ne peut absolument rien dans l'ordre du salut, et, amené par les Pélagiens à méditer sur le cas des enfants qui meurent avant l'usage de leur libre arbitre, il en arrive à distinguer deux formes historiques de la rencontre de la grâce et du libre arbitre. Les anges dès leur création et Adam au paradis terrestre tiennent de la grâce le *pouvoir* d'accomplir leur salut ; mais la volonté de la réaliser dépendait, dans l'illumination de cette grâce des premiers temps du monde, de leur libre arbitre¹⁴. Aux hommes, dont le libre arbitre apparaît meurtri par le péché qu'ils contractent à leur naissance, Dieu, qui veut les sauver par fidélité à ses desseins de combler par l'homme les places laissées vacantes en sa sainte Cité par les anges défaillants, leur donne, avec la grâce du Christ,

13. Pour une explication plus complète, cf. CHÉNÉ, *Comment les « spirituels » marseillais concevaient la volonté salvifique de Dieu*, dans B.A., 24, *Aux moines d'Adrumète et de Provence*, p. 803-805.

14. A l'heure de leur option, les bons anges en leur libre arbitre de plein jeu étaient déjà prévenus par cette grâce des premiers temps du monde, grâce de mise en œuvre du salut, et en seconde étape grâce coopérante de leur salut : « Tibi debent quod sunt ; tibi debent quod vivunt ; tibi debent quod iuste vivunt ; tibi debent quod beate vivunt. Ne putes hominem solum pertinere ad gratiam Dei. Quid erat angelus antequam fuerit ? Quid est angelus, si deserat qui creavit ? Ergo potentiam tuam et iustitiam tuam usque in altissima quae fecisti magnalia ». In *Ps.* 70, 5 ; PL 36, 895.

le *vouloir* de réaliser leur salut et tel qu'il suffit pour l'assurer s'ils meurent avant l'usage de leur libre arbitre. S'il s'agit des adultes, c'est ce même vouloir qui leur est donné et tel que le don n'enlève pas l'usage de leur libre arbitre. Ils ont parfaitement conscience que, s'ils croient, c'est qu'ils le veulent et qu'ils le jugent bon ; et s'ils n'ont pas conscience de la grâce qui prévient leur libre arbitre, ils y croient sur le témoignage des Écritures : « *Nul ne vient au Christ, si le Père ne l'attire.* » Dieu leur donne le vouloir que les anges ont dû mériter ; mais, aussi longtemps que dure leur épreuve sur la terre, Dieu ne leur dispense le pouvoir qu'au jour le jour et comme goutte à goutte, à la requête de leur prière où s'exprime leur bonne volonté d'être sauvés.

Les anges se sauvent s'ils le veulent : Dieu, par sa grâce qui les prévient, leur a remis leur salut entre les mains ; mais le salut de l'homme, de tous les hommes, est plus entre les mains de la volonté de Dieu que de leur libre arbitre, comme en témoignent les supplications de l'Église pour que tous les hommes soient sauvés. Ils se sauvent s'ils le veulent ; mais c'est Dieu qui leur inspire de vouloir être sauvés. C'est dans ces perspectives que s'inscrivent les explications augustinienne de I *Tim.*, II, 4 ; entraînent-elles plus ou moins explicitement une négation de la volonté salvifique universelle de Dieu ?

II

RÉPONSE AUX OBJECTIONS

A) VOLONTÉ ANTÉCÉDENTE ET VOLONTÉ CONSÉQUENTE.

Seule cette distinction rend pleinement compte de la volonté salvifique universelle de Dieu. « D'une volonté antécédente (à ce qui se passe), explique saint Thomas, Dieu veut que tous les hommes soient sauvés ; d'une volonté conséquente, Dieu veut que certains soient damnés selon que sa justice l'exige¹⁵. » La distinction a échappé à saint Augustin.

Pour saint Augustin, une volonté divine qui ne se réalise pas était inconcevable : *Omnia quaecumque voluit fecit*, répète-t-il après le psalmiste. Il utilisait une autre distinction, classique elle aussi en théodicée. Rien n'arrive que Dieu ne le veuille, s'il s'agit du bien, de sa volonté absolue ; s'il s'agit du mal, de sa volonté permissive, également toute-puissante, qui tire le bien du mal. La distinction départage le bien du mal. En justifiant Dieu de l'existence du mal, elle explique que tous les hommes ne sont pas sauvés ; en marquant que tout bien vient de Dieu, elle souligne que sans l'aide de la grâce nul ne parvient au salut. Elle n'envisage que

15. S. Th., I^a P., q. 19, a. 6, ad 1^m.

ce qui, de fait, par la volonté de Dieu, existe. Que Dieu veuille que tous les hommes soient sauvés doit s'étayer sur des faits ; la volonté salvifique universelle ne se discerne que dans la manière dont Dieu assure le salut de ceux qui sont effectivement sauvés. Dieu les sauve dans son Christ qui s'est immolé pour tous les hommes ; Dieu les sauve à la prière que son Église lui adresse pour le salut de tous les hommes. Le salut est un don de Dieu et, pour les hommes, un don de sa toute-miséricordieuse bonté. Si l'on parle de volonté antécédente en problématique augustinienne, cette volonté antécédente n'apparaît qu'en filigrane de la volonté conséquente qui ne concerne que les élus. Saint Augustin n'écarte pas la volonté salvifique universelle, il l'interprète à sa manière éminemment réaliste.

B) LA MASSA DAMNATA.

Dieu sans doute, dans son Christ et par son Église, veut sauver tous les hommes. Mais l'affirmation d'une rédemption objectivement universelle ne suffit pas à rendre compte de la volonté salvifique universelle de Dieu. Cette volonté, si elle est véridique — et elle l'est — doit atteindre subjectivement tous les hommes. Mais l'humanité, enseigne saint Augustin, a été constituée en « masse de perdition ». Dieu se choisit en cette masse ses élus ; il ne connaît pas, il ne veut pas connaître les autres.

On oublie, en parlant ainsi, qu'aux yeux d'Augustin, pour reprendre le mot de saint Paul à propos des Juifs, tous les hommes sont à la fois ennemis et chéris de Dieu, ennemis en Adam, chéris dans le nouvel Adam. Dès le paradis terrestre, Dieu accorde son pardon à l'homme en prévision des mérites de son divin Fils. L'Église, nous dit saint Augustin, commence dès Abel le premier sauvé¹⁶. Dieu, dès Abel, se choisit ses élus, mais l'élection des uns n'entraîne pas la réprobation des autres. Même après son péché, Caïn n'échappe pas à l'ordre de la Rédemption. Saint Augustin ne cesse de répéter qu'il ne faut désespérer du salut de personne. Tant qu'un souffle de vie anime le pécheur, le contact n'est pas rompu avec le Christ, unique Médiateur¹⁷.

C) LA DISPENSATION RESTREINTE DE LA GRÂCE.

On riposte qu'aux yeux de saint Augustin, le contact avec le Christ, s'il s'agit des pécheurs, n'a jamais existé ou, tout au moins, que provisoirement. Les jeux sont faits de toute éternité. Saint Augustin en arrive, en fin de carrière, à ne tenir compte que de la prédestination, à la source des

16, Yves CONGAR, dans l'article *Ecclesia ab Abel*, in *Festschrift für Karl Adam*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1952, a noté ces références : *Serm.* 314, IX, 11 (PL 39, 1499-1500) ; *In ps.* 90, *serm.* 2, 1 (37, 1159) ; *In ps.* 118, *serm.* 29, 9 (37, 1589) ; *In ps.* 142, 3 (37, 1846) ; *De Civ. Dei*, XVIII, 51 (41, 614).

17. « De nullo desperandum est, quamdiu patientia Dei ad poenitentiam adducit » ; *Serm.* 71, 21.

grâces efficaces qui seules assurent le salut et qui ne sont réservées qu'aux élus. Il méconnaît la volonté salvifique universelle de Dieu qui, elle, est au principe de la dispensation à tous des grâces suffisantes pour le salut. Le Dieu d'Augustin ne met pas tous les hommes en mesure d'être sauvés. Le Christ s'est immolé pour tous les hommes ; mais l'histoire se déroule comme si le Christ ne s'était pas immolé pour tous. L'objection est de taille. Y répondre adéquatement entraînerait au delà des limites d'un article. Contentons-nous de quelques remarques.

L'explication de la volonté salvifique universelle par la dispensation à tous des grâces suffisantes laisse de côté les enfants qui ne sont pas en âge de recevoir de telles grâces. Quand saint Augustin en appelait à la prière de l'Église pour tous les hommes, il n'exceptait pas les enfants et, d'une certaine manière, il rendait compte de l'universalité de la volonté salvifique de Dieu qui inspire à son Église une spéciale sollicitude, même à l'égard des enfants. Dieu veut le salut de tous les hommes, mais en son Christ Sauveur, c'est-à-dire face au péché qui a introduit la mort dans le monde. La mort qui porte en ses flancs la condamnation du péché, poursuit ses ravages et peut prévenir la rencontre de l'enfant avec le Christ. Tous les hommes sont chéris de Dieu dans le Christ, mais ils n'en demeurent pas moins liés, aussi longtemps qu'ils vivent ici-bas avec le premier Adam ; et ceci se vérifie, douloureusement mais providentiellement, pour maintenir toute l'humanité dans l'humilité, chez les enfants par une mort prématurée avant le Baptême ; chez les adultes par la permanence de la concupiscence même après le Baptême. Ces données d'expérience se répercutent sur la conception que saint Augustin s'est faite de la volonté salvifique universelle de Dieu, mais l'écartent-elle ?

Ne s'agirait-il, en la volonté salvifique universelle, que des adultes, saint Augustin même en fin de carrière et surtout en fin de carrière n'ignore pas l'existence de la grâce dite suffisante, mais il en traite autrement que les modernes. La grâce qui émane de la volonté toute-puissante de Dieu est, pour Augustin, toujours efficace, elle accomplit toujours ce pourquoi précisément elle est donnée. Il ne peut exister de motion divine imprimée au cœur de l'homme sans que le cœur de l'homme soit effectivement touché. Mais cette grâce efficace de saint Augustin se présente, comme les grâces suffisante et efficace des modernes, en deux étapes, comme grâce opérante et grâce coopérante. Grâce opérante, elle met l'adulte sur la voie du salut ; grâce coopérante, elle lui donne d'accomplir la bonne action méritoire. Grâce opérante, elle infuse la lumière surnaturelle plus ou moins vive qui éveille le cœur de l'homme et l'invite à se confier plus à Dieu par la prière qu'à ses propres forces pour réaliser sa destinée ; grâce coopérante, elle infuse la charité, qui est accomplissement de la loi du Seigneur. Si, à la lumière de la grâce opérante, l'homme se confie à Dieu, tôt ou tard la grâce coopérante lui sera dispensée comme un nouveau don de la toute-miséricordieuse bonté de Dieu. Si, malgré cette lumière qui l'habite, l'homme se confie en lui-même, la grâce a bien germé dans son cœur, mais pour disparaître à l'heure de l'option. La première grâce est efficace, puisque

sans attenter au libre arbitre, elle retourne le cœur de l'homme ; la seconde est très efficace, *efficacissima*, puisqu'elle est don du mérite de la bonne action. Elle triomphe, non du libre arbitre, puisqu'elle répond à son appel exprimé dans la prière, mais de tous les obstacles intérieurs et extérieurs à l'accomplissement du précepte du Seigneur. Si l'on songe à la place qu'occupe la prière dans la conception augustinienne de la grâce, comment saint Augustin aurait-il ignoré l'existence d'une grâce de mise à pied d'œuvre pour le salut, mais que l'œuvre salutaire ne suit pas nécessairement, uniquement par la faute d'un libre arbitre qui, sous cette grâce, ne triomphe pas encore de tous ses démons.

Mais, réplique-t-on, cette grâce opérante est-elle donnée à tous les adultes ? Si sa dispensation n'est pas universelle, comment parler encore d'une volonté salvifique universelle de Dieu ? A cette question précise, saint Augustin répond, en toute loyauté, non. La volonté salvifique universelle n'est pas niée, mais elle est peut-être plus difficile à comprendre qu'on veut bien le croire. La grâce, grâce des derniers temps, grâce de Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ, consiste strictement, pour saint Augustin, en cette rencontre du Christ que Dieu opère dans le cœur de l'homme. *Nul ne vient au Christ si le Père ne l'attire*. Elle débute par une première touche, une première lueur surnaturelle qui relève de la foi ; et il peut s'agir d'une foi qui n'est pas encore justificante, mais qui place dans l'axe de la justification. Or la foi, nous dit saint Paul, n'est pas dispensée à tous, *non omnium fides*, même s'il s'agit, aux yeux de saint Augustin, de la première touche, de l'*initium fidei* ; l'homme de lui-même ne se hausse pas sur le plan du salut. Saint Augustin ne méconnaît pas qu'il existe d'autres dons de Dieu, plus ou moins orientés vers la foi, mais de l'extérieur ; ils ne s'identifient pas à la grâce du Christ proprement dite, encore qu'ils émanent d'une Providence à la recherche de cette brebis perdue qu'est l'humanité issue d'Adam¹⁸. Chorozaïn et Bethsaïde, mieux favorisées que Tyr et Sidon, ont entendu la bonne nouvelle du Royaume, mais l'oreille du cœur est demeurée obturée par mauvaise volonté. Les modernes disent : Chorozaïn et Bethsaïde ont disposé de la grâce suffisante ; saint Augustin dit : Dieu le Père ne les a pas attirées au Christ, puisqu'elles ont refusé de croire. Ainsi s'accuse le malentendu entre saint Augustin et les modernes. Les Pélagiens exaltaient la suffisance du libre arbitre. Des païens se sont sauvés, disaient-ils, en dehors du Christ. D'autres se sauvent en s'aidant des secours que leur ménage la Providence, notamment des exemples et des enseignements du Christ, mais par leur libre arbitre. Pour les réfuter, saint Augustin était amené à cerner de plus près ce qui constitue l'essence de la grâce du Christ, qui n'élimine pas le libre arbitre, qui lui donne même de s'exercer d'une manière méritoire, et qui seule d'abord assure le salut.

18. Sur cette distinction, cf. *Opus imperf.*, III, 106 (PL 45, 1291) et 114 (45, 1296).

III

LA JUSTIFICATION AUGUSTINIENNE
DE LA VOLONTÉ SALVIFIQUE UNIVERSELLE DE DIEU

Saint Augustin, on ne peut que le constater, est resté jusqu'au bout prisonnier de la polémique pélagienne. Plus il progresse dans l'intelligence du mystère de la grâce, plus au regard de ses adversaires, il malmène la parole de saint Paul : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*. En recourant à toutes les données de la foi, à tout l'humus scripturaire, Augustin s'employait avec une déconcertante subtilité à transformer I *Tim.*, II, 4 en argument en faveur de ses thèses ; et les explications qu'il en émettait montrent bien qu'il n'entendait pas contredire saint Paul. Mais aucune n'emportait la conviction. Les Marseillais avaient beau jeu de s'en scandaliser et Hilaire et Prosper voient à peine leur déception en désirant plus de netteté. Augustin se contentait de redire ce que depuis le début il ne cessait de répéter. Il faut s'en tenir, ajoutait-il, aux vérités dont Dieu nous a déjà donné l'intelligence et, s'il reste des difficultés, attendre en patience qu'à l'appel de la prière, Dieu dispense un supplément de lumière¹⁹.

En fait, saint Augustin disposait de tous les éléments d'une réponse satisfaisante, mais l'erreur pélagienne qu'il combattait les bloquait en son esprit. C'est déjà, en ce qui concerne la doctrine de l'Immaculée Conception, ce que l'on constate. Saint Augustin l'approchait de si près que des théologiens modernes affirment qu'il la professait²⁰. Il proclamait que, pour l'honneur du Christ, il ne voulait pas entendre parler de péché à propos de la Vierge ; il enseignait que la grâce du Christ non seulement remet, mais peut prévenir le péché. Rien ne s'opposait, tout, au contraire, l'invitait à penser que pour son honneur et l'honneur de sa mère le Christ avait prévenu par sa grâce en Marie le péché que les enfants des hommes contractent à leur naissance. Mais saint Augustin n'a pas développé jusqu'à ses principes, par crainte plus ou moins consciente de produire une exception que les Pélagiens exploiteraient pour l'étendre à tous les enfants des hommes et pour éliminer de l'humanité le péché d'origine avec toutes ses conséquences.

En ce qui concerne la volonté salvifique universelle, saint Augustin était à même de montrer que tous les adultes, dès le premier usage de leur raison jusqu'à la fin de leur vie terrestre, sont confrontés au Christ, même

19. *De praedestinatione sanctorum*, I, 2.

20. Ch. Boyer qui se montre favorable à cet opinion, cite Passaglia, Perrone, Scheeben, Terrien, Malou, Müller, dans « *La controverse sur l'opinion de saint Augustin touchant la Conception de la Vierge* » in : *Virgo immaculata*, Academia mariana, Rome, 1955.

si ce n'est pas à visage découvert. Tous le rencontrent au plus secret de leur conscience pour l'écarter de leurs voies ou pour l'accueillir grâce à une illumination du cœur qui, de fait, n'est pas dispensée à tous. Mais les Pélagiens pouvaient s'emparer d'une telle doctrine pour s'enfermer davantage dans leur erreur d'une parfaite suffisance du libre arbitre.

Une première ébauche de solution dès le V^e siècle.

Ce que saint Augustin n'a pas fait, ses disciples les plus immédiats l'ont tenté²¹, sans rien renier de la doctrine du maître, à l'heure d'une éviction plus définitive du Pélagianisme, des derniers combats d'arrière-garde avec les relents de l'erreur et des premières escarmouches avec ceux qui durcissaient déjà l'augustinisme. « Prétendre, dit Prosper, que, du fait (incontestable) que le nombre des élus est fixé, Dieu ne veut pas le salut de tous les hommes, c'est parler plus durement qu'il convient ». Et il explique sans dévier du plus pur augustinisme : « Ex toto enim mundo totus mundus eligitur et ex omnibus hominibus omnes homines adoptantur²². » « C'est en toute loyauté, dit-il encore, qu'il faut croire et professer que Dieu veut le salut de tous les hommes²³ », et il en appelle à la Providence de Dieu qui par l'Évangile, la loi mosaïque ou la loi naturelle, se manifeste en sollicitude de tous les hommes²⁴.

L'auteur²⁵ du *De vocatione Gentium* recourt également à la Providence. En s'autorisant sans doute d'une distinction émise par saint Augustin²⁶, il distingue une Providence qui veille globalement sur tous les hommes et une Providence spéciale en faveur des croyants. La première est ordonnée à la seconde et le fait que certains, par un choix divin, passent de la première à la seconde, ne prive pas les autres de la Providence qui les concerne. Ainsi la dispensation restrictive de la grâce n'attente pas à la volonté salvifique universelle. *Nous avons mis notre espérance, dit saint Paul, dans le Dieu vivant, le Sauveur de tous les hommes, des croyants surtout* (I Tim., IV, 10). Cette maxime « dirime toute la controverse. En disant : *qui est salvator omnium*, l'Apôtre confirme que la bonté de Dieu s'étend, universelle, sur tous les hommes. Mais en ajoutant : *maxime fidelium*, il montre qu'une portion du genre humain, moyennant le mérite d'une foi divinement inspirée, est élevée par des bienfaits spéciaux au suprême et éternel salut. Cela se passe sans aucune iniquité de la part d'un Dieu très juste et très miséricordieux²⁷. »

21. Cf. Louis CAPÉLAN : *Le problème du salut des infidèles*, Paris 1912 ; p. 133-150.

22. PL 51, 172.

23. PL 51, 179.

24. PL 51, 164.

25. « En dépit des arguments qui ont été avancés, nous ne croyons pas que Prosper soit l'auteur du *De vocatione omnium gentium*, encore qu'il en ait sans doute inspiré certains passages » : DE PLINVAL, *Prosper d'Aquitaine interprète d'Augustin*, p. 351, dans *Recherches augustinienne* I, Paris, 1958.

26. *De vera religione*, XXV, 46 (PL 34, 142) ; *De div. quaest.* 83, q. 44 (PL 40, 28).

27. PL 51, 716.

La fidélité de ces exposés à la doctrine augustinienne est sauvegardée. Ils relèvent des aspects du salut que saint Augustin avait lui-même signalés, mais qu'il laissait tomber parce que les Pélagiens en abusaient. Ils font état de ces dons extérieurs destinés à éclairer l'intelligence, mais qui d'eux-mêmes ne touchent pas le cœur. Le problème, axé au cours de la controverse pélagienne sur le salut en tant qu'il est effectivement réalisé par la grâce proprement dite du Christ qui n'est pas dispensée à tous, se déplace vers l'appel du salut, dont la nouvelle génération, avec les Marseillais, se montrait particulièrement préoccupée. La distinction entre deux conduites de la Providence à l'égard des hommes ouvre la voie à une solution plus nette que celle expressément professée par saint Augustin. La volonté salvifique universelle ne se manifeste pas simplement en ce que Dieu inspire à son Église de prier pour tous les hommes. Au delà d'une Rédemption universellement objective, on envisage une Rédemption universellement déjà subjective en ses premières démarches. La Providence qui veille sur tous les hommes est une Providence qui, dans le Christ, interpelle tout homme venant en ce monde. Dieu, le Père de Jésus-Christ, s'y manifeste en sa volonté sincère de tous les sauver. Cette solution plus optimiste peut même être poussée plus avant en parfaite fidélité, sinon à la lettre des réponses de saint Augustin, du moins à l'esprit de sa doctrine sur le salut de tous les hommes. Le sujet mériterait une étude approfondie. Que ne s'impose-t-il à un chercheur en mal de thèse ! On ne peut donner ici qu'un exposé schématique.

Vers une explication plus définitive.

Le salut des infidèles est au nœud du problème de la volonté salvifique universelle de Dieu. Dieu, disent les modernes, en vertu de sa volonté salvifique universelle, dispense à tous, infidèles compris, les grâces suffisantes au salut. S'il refusait ces grâces, personne n'assumerait la responsabilité de ses péchés personnels. La démonstration est aussi péremptoire que facile il est plus difficile de montrer comment concrètement les choses se passent et ce que l'on entend, en cette argumentation, par grâce suffisante.

Interrogeons saint Augustin. Le problème des infidèles, nous serait-il répondu, trouve sa solution par analogie avec le problème des Juifs avant la venue du Christ. Les Juifs vivent sous la loi mosaïque. Nul d'entre eux n'est censé l'ignorer. Or déjà la Loi mosaïque met en contact d'une manière réelle quoique secrète avec le Christ. *C'est de moi*, dit le Christ, *qu'il est question dans le rouleau du Livre* (Heb., x, 7) « Qu'entend-on en effet, par Ancien Testament, si ce n'est l'occultation (la retraite cachée) du Nouveau²⁸ ? » Les Juifs qui obéissaient en toute sincérité de cœur à la loi de

28. *De Civ. Dei*, XVI, xxvi, 2. — Cf. également *Serm.* 161, 6 (PL 38, 876) ; *Serm.* 300, 2 (PL 38, 1337) ; *De cat. rud.*, iv, 8 (PL 40, 315) ; *De civ. Dei*, V, 33, etc. Les références sont nombreuses, puisque la question revenait à propos des controverses antimanichéennes, antidonatistes, et antipélagiennes.

Yahweh, manifestaient qu'ils jouissaient déjà d'une manière secrète de la grâce du Christ et leur salut était assuré par cette grâce qui prévenait leur volonté. Les autres, bien qu'interpellés eux aussi par la Loi, manifestaient par leur mauvaise volonté un réel refus du Christ. Des confesseurs de la Loi mosaïque sous la persécution d'Antiochus Épiphane, saint Augustin disait : « Non confitebantur illi (Machabaei) aperte Christum, quia adhuc velabatur Christi Mysterium²⁹ » ; mais occultement, c'est bien le Christ qu'ils confessaient et l'Église du Christ les vénère comme des martyrs.

La Loi de Moïse, enseignait saint Augustin, éclaire l'intelligence, mais c'est la grâce du Christ qui retourne le cœur. *Le Juif n'est pas celui qui l'est au-dehors... Le vrai Juif l'est au-dedans, selon l'esprit et non selon la lettre : voilà celui qui tient sa louange non des hommes, mais de Dieu* (Rom., II, 28-29). Que Dieu par sa Loi qui s'adresse à tous les Juifs manifeste sa volonté de les sauver tous, nul ne le conteste ; que Dieu, par la Loi de Moïse, dispense à tous les Juifs les grâces suffisantes du salut ne peut se soutenir que si l'on considère cette Loi, qui d'elle-même ne touche pas le cœur, comme déjà grâce du Christ, ce que précisément saint Augustin reprochait aux Pélagiens d'affirmer dans leur refus d'admettre une grâce qui puisse toucher le cœur³⁰. La Loi ancienne contient la grâce, mais non point à la manière de la loi nouvelle que le Saint-Esprit inscrit dans le cœur. Elle précède le Christ et lui prépare les voies ; en tant que sous elle se dérobe le Christ, elle se présente comme une première manifestation plus concrète de la volonté salvifique universelle ; Dieu se choisissait le premier peuple pour que tous les autres peuples parviennent déjà par lui plus facilement à la connaissance de la vérité. *Le salut vient des Juifs* (Ioh., IV, 22)³¹.

Tout ce que saint Augustin affirme de la Loi mosaïque s'applique analogiquement à la loi de nature. Sans doute sur ce point, saint Augustin ne s'est pas exprimé avec autant de netteté. Il émet des principes, il n'en tire pas les conséquences ; il en était plus ou moins dissuadé par la controverse pélagienne.

La grâce du Christ se dérobe déjà, et d'une manière absolument plus occulte, dans la loi de la nature. « *Primis temporibus utrumque (Testamentum) occultum fuit ab Adam usque ad Moysen. A Moyse autem manifestum est vetus et in ipso occultabatur novum quia occulte significabatur.*

29. *Serm.* 300, 3.

30 Citons simplement le *De gratia et libero arbitrio* XI, 23-24 où la discussion se termine par cette affirmation nette : « *Quis ita sit tardus adversus apostolicas voces, quis ita desipiat, imo insaniat nesciens quid loquatur ut audeat dicere : legem esse gratiam...* ». B.A., 24, p. 146.

31. Cf. le second chant du Serviteur de Yahweh, *Isaïe*, 49, 6 : « *C'est trop peu que tu sois mon serviteur pour relever les tribus de Jacob et ramener les survivants d'Israël ; je ferai de toi la lumière des nations pour que mon salut atteigne aux extrémités de la terre.* »

Postea vero quam in carne Dominus venit, revelatum est novum³². » Or nul adulte n'ignore la loi de nature, puisque c'est par elle que tout homme accède à l'âge de raison : « Crescit, incipit accedere ad rationales annos, ut legem sapiat naturalem quam omnes habent in corde fixam³³. » Au principe de la loi naturelle se rencontrent déjà les deux commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain d'où procèdent tous les autres. S'il s'agit du prochain, dès l'éveil de la raison, le commandement s'impose : « Omnes habent in corde fixam (legem) : Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris ! Numquid hoc de paganis discitur, et non in natura ipsa quodammodo legitur ? Furtum vis pati ? Utique non vis. Ecce lex in corde tuo³⁴. » S'il s'agit de Dieu, le commandement ne s'énonce pas toujours d'une manière expresse ; car la connaissance de Dieu peut souffrir quelque retard : « Haec est enim vis verae divinitatis ut creaturae rationalis iam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi huius fatetur auctorem. In hoc ergo quod fecit mundum coelo terraque conspicuum, et antequam imbuerentur in fide Christi, notus omnibus Deus³⁵. » Mais Dieu est implicitement touché en la connaissance même du précepte : Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris. Saint Augustin en donnait une explication, mais à ses auditeurs chrétiens, dans son célèbre Sermon IX « *De decem chordis* », 15. De toute manière le précepte ne s'impose à l'homme que par l'autorité de celui qui est au-dessus de l'homme et qui veille sur le bien de tous les hommes. L'infidèle qui accomplit le précepte en toute sincérité de cœur, plus ou moins implicitement confesse déjà *que Dieu est et qu'il est rémunérateur* (Heb., XI, 6). Il ne triompherait pas de son égoïsme, s'il n'espérait quelque plus haute réalisation de son bonheur. S'il obéit, ce ne peut être qu'en vue de sa béatitude, car nul acte de liberté n'échappe à cette recherche de la béatitude. « Hominis liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt³⁶. »

Ainsi l'infidèle qui accomplit le précepte : *Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris* relève déjà d'une manière très occulte de l'ordre de la foi qui, au témoignage des Écritures, est don de Dieu, grâce du Christ ; interpellé par la loi, il rencontre le Christ et personne ne s'en doute, pas même le

32. *De bapt. c. Donatist.*, I, xv, 24. Cf. pour une plus ample information, Albert C. DE VEER, *Revelare-revelatio chez saint Augustin*, p. 344-345, dans *Recherches augustiniennes*, II, Paris, 1962. Il importe de remarquer que sous l'appellation d'Ancien Testament, saint Augustin entend parfois toute l'économie du salut qui a précédé le Nouveau Testament.

33. *In Ioh. Ev.*, tr. 49, 12. Voir également *In ps.* 118, *serm.* 25, 9 ; *In ps.* 57, 1.

34. *In Ioh. Ev.*, tr. 49, 12. Aux références au « Quod tibi non vis fieri... » données par A.M. LA BONNARDIÈRE, *Rev. ét. augustin.*, 1964, p. 305-307, il faut ajouter : *In ps.* 118, *serm.* 25, 3 ; C. *Iulianum Pel.*, IV, III, 25.

35. *In Ioh. Ev.*, tr. 106, 4.

36. *Op. imp.*, VI, 11 (PL 45, 1521).

bénéficiaire, si ce n'est Dieu qui sonde les reins et les cœurs. L'infidèle qui méprise le précepte, refuse déjà le Christ ; interpellé par la loi, il répond par une manifestation de mauvaise volonté ; Dieu, par un juste jugement, insondable à notre égard, ne lui a pas communiqué la motion de la grâce qui retourne le cœur³⁷.

La dispensation restrictive de la grâce ne contredit pas la volonté salvifique universelle de Dieu. Dieu offre sa grâce à tous ; mais saint Augustin se défend de dire qu'il dispense à tous, même à l'heure du premier mouvement de volonté, la grâce (proprement dite) du Christ. Tous, dans le Christ qui se dérobe déjà dans la loi de nature, sont alertés par Dieu. En Adam, l'homme n'avait pas dit son dernier mot ; sa clairvoyance paradisiaque n'égalait pas la clairvoyance angélique ; sa première option ne reposait pas sur une vue immédiate de son excellence personnelle, une vue si absolue que cette excellence personnelle eût constitué à jamais pour lui l'unique principe de sa conduite, au mépris de la loi de Dieu. La mort ne le fixait pas dans son péché, il vivait encore, quoique condamné, et Dieu pouvait encore par lui assurer son dessein de combler dans son ciel les places laissées vacantes par les anges défaillants. Aussi Dieu ne lui retire-t-il pas sa bénédiction : *Croissez et multipliez-vous*, mais en prévision de la mission du Christ.

La nature qu'Adam communique désormais à sa descendance est coupée de la grâce ; mais elle demeure capable de la grâce ; elle n'est pas si totalement viciée qu'elle ne conserve quelque étincelle de l'image de Dieu³⁸ ; d'elle surgit encore le double précepte d'aimer Dieu et d'aimer le prochain, encore que l'homme soit incapable de l'observer ; mais plus près encore que le premier Adam que nous ne rejoignons qu'à travers la longue série des générations humaines, le Christ est là, sinon dans le cœur de l'homme, du moins à la porte de son cœur. C'est lui qui frappe, c'est à cause de lui que la loi retentit dans le cœur, et c'est déjà lui qui donne de répondre : Entrez ! Au plus secret du cœur se joue le mystère de la liberté ; le mystère de la dialectique de la loi et de la grâce que saint Augustin tenait de saint Paul³⁹.

Et sans doute est-il inutile pour expliquer que les premiers mouvements de bonne volonté à l'appel de la loi de nature relèvent déjà de la foi proprement dite, d'en appeler à la Révélation primitive, dont il est bien dif-

37. « Qui novit quidem quod fieri debet et non facit (au moins par un tout premier mouvement de bonne volonté) nondum a Deo didicit secundum gratiam, sed secundum legem ; non secundum spiritum, sed secundum litteram ». *De gratia Christi*, XIII, 14 (PL 44, 567).

38. *De spiritu et lit.*, XXVIII, 48-49 (PL 44, 230-231).

39. Ainsi saint Paul affirme *Rom.*, III, 21 : « Mais maintenant sans la Loi, la justice de Dieu s'est manifestée, attestée par la Loi... » La justice de Dieu, distincte de la Loi, est donc bien, commente Augustin, manifestée par la Loi : « Quomodo enim per legem testificatur, si sine lege manifestatur ? » *De spiritu et lit.*, IX, 15. Et ceci vaut sans doute déjà de la loi de nature.

facile de montrer qu'elle demeure plus ou moins latente chez les peuples même les plus arriérés, ou à quelque révélation particulière plus ou moins extraordinaire⁴⁰. La loi de nature dans la mesure très occulte où elle cache le Christ, prêche déjà le Christ et c'est par cette prédication que l'infidèle qui n'aurait jamais été atteint par quelque lueur de Révélation, rencontre le Christ et peut se sauver. Et ceci vaut non seulement à l'heure de la toute première option, signalée par saint Thomas⁴¹, mais tout au cours de la vie, puisqu'on ne doit désespérer du salut de personne, tant que demeure un souffle de vie. Les grâces très secrètes dispensées à l'appel de la loi de nature relèvent non seulement de la Rédemption du Christ, mais aussi de la prière que l'Église adresse à Dieu pour le salut de tous les hommes. On touche ici au point où se rencontrent très intimement unies, l'universalité objective de la Rédemption du Christ et son universalité subjective selon la parole de saint Paul : *Dieu veut le salut de tous les hommes*. Et il s'agit bien de tous les hommes, même des enfants, puisque dès le premier instant de leur conception la loi est inscrite en cette nature humaine qui leur est communiquée et comporte avec elle un appel au salut, encore que l'enfant qui ne dispose pas de son libre arbitre ne réponde pas à l'appel, soit par la faute ou même sans la faute des autres, par le fait de la mort que le péché a introduite dans le monde⁴².

Je n'ai pas à montrer ici que l'économie de la loi présentée comme le suggère l'esprit de l'augustinisme, ne dispense aucunement, mais au contraire impose de la manière la plus pressante la prédication de l'Évangile du Christ, tellement la loi naturelle est malmenée par les hommes, comme le déplorait déjà le psalmiste : *La vérité a disparu parmi les hommes. Ils ne font que mentir chacun à son prochain* (Ps. 12). Combien pèsent sur

40. On sait les difficultés des théologiens pour expliquer comment les Gentils tenus à l'écart de toute Révélation peuvent cependant émettre un acte de foi sur-naturelle implicite à nos mystères chrétiens et par cet acte de foi assurer leur salut. Saint Augustin leur suggérerait une voie de solution qui semble bien leur avoir échappé. Cf. le cas imaginé par saint Thomas d'un homme élevé dans la forêt au milieu des loups et que ne peut rejoindre la prédication de l'Évangile : *De veritate*, q. 14, a. 11. Mais Dieu déjà, dans son Christ, l'interpelle par la loi de la nature.

41. S.Th., I^a II^{ae}, q. 89, a. 6. J. Maritain a fort bien dénoué, d'un point de vue philosophique, les implications de ce premier acte, émis par l'enfant qui parvenu à l'âge de raison délibère de lui-même : *La dialectique immanente du premier acte de liberté*, dans *Raison et Raisons*, Paris, 1947. Mais le théologien ne peut oublier que le mystère de ce premier acte, comme tous les actes libres de l'homme affronté à la loi, se déroule en plein existentialisme chrétien, dans un monde de Rédemption où le Christ se dérobe, dès que l'enfant se pose en sa petite personnalité en s'opposant aux autres et comprend, même s'il n'obéit pas : *Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris !*

42. Même ces enfants portent en eux, d'une manière germinale, l'appel du Christ. Leur cas se rencontre au cœur de la controverse pélagienne. Saint Augustin a été amené à prononcer des paroles tranchantes ; mais il faut distinguer ce qui relève de la polémique et ce qui demeure solidement établi : les enfants qui d'aucune manière ne rencontrent le Christ, ne sont pas sauvés au sens strict ; et cela n'élimine pas la volonté salvifique universelle de Dieu.

la toute première option de l'homme les caprices qu'on lui passe en sa petite enfance ; combien pèsent sur la conduite de l'adulte les doctrines d'erreur, les scandales d'un monde dont Satan est le « prince » ?

Cette économie du salut sous-tend des affirmations nombreuses que saint Augustin n'a jamais reniées. Dans sa lettre 102, à Deogratias, Augustin explique que, de tous temps, même avant sa venue dans le monde, le Christ est à l'œuvre de notre Rédemption. « Ab exordio generis humani quicumque in eum crediderunt eumque utcumque intellexerunt et secundum eius praecepta pie et iuste vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerint, per eum procul dubio salvi facti sunt. » Sous tant d'appellations et de signes divers, l'unique vraie religion existait déjà : « Aliis tunc nominibus et signis, aliis autem nunc, et prius occultius, postea manifestius... una tamen eademque religio vera significatur et observatur⁴³. » Les temps changent, répète-t-il souvent, mais la foi ne change pas : « Ante adventum Domini Nostri Iesu Christi qui humilis venit in carne, praecesserunt iusti, sic in eum credentes venturum quomodo nos credimus in eum qui venit : tempora variata sunt, non fides⁴⁴. » Les justes ont existé de tout temps : « vel ante diluvium, vel inde usque ad legem datam, vel ipsius legis tempore, non solum in filiis Israel, sicut fuerunt prophetae, sed etiam extra eundem populum, sicut fuit Iob⁴⁵. » Dans le *De praedestinatione sanctorum*, saint Augustin pouvait retranscrire sa lettre à Deogratias, en précisant qu'en répondant en 408-409 à une objection païenne au sujet du retard de l'Incarnation et alors que la controverse pélagienne n'était pas engagée, il n'avait pas à insister sur le mystère de la grâce qui prévient la volonté de l'homme⁴⁶. Et que de fois saint Augustin rappelait à ses auditeurs qu'il ne faut désespérer de personne : pécheurs, Juifs, gentils, hérétiques, qu'importe ? « Quamdiu patientia Dei ad poenitentiam adducit⁴⁷. » Reprenant le mot de l'Apôtre : *Non esse aliud nomen sub coelo datum, in quo oporteat salvos fieri nos*, il précise : « Ex illo tempore valet ad salvandum genus

43. Lettre 102, 12 (PL 33, 374-375).

44. In Ioh. Ev., 45, 9 (PL 35, 1722).

45. De peccato origin., xxiv, 28 (PL 44, 398-399).

46. De praedestin. sanct., 17.

47. Serm. 71, 21.

humanum, ex quo ex Adam vitiatum est genus humanum⁴⁸. Ces affirmations prennent un singulier relief si l'on songe que pour saint Augustin, déjà sous la loi de nature inscrite dans le cœur de tous les hommes, le Médiateur « *Homo Christus Iesus* » se dérobe. Et s'il en est ainsi, il est bien évident que l'augustinisme non seulement ne minimise pas la volonté salvifique universelle de Dieu, mais l'établit sur une base d'autant plus solide qu'il tient compte de toutes les données concrètes du problème du salut.

CONCLUSION

Le problème de la volonté salvifique universelle de Dieu suscite de la part des théologiens modernes les plus vifs griefs contre la doctrine augustinienne de la grâce. Les explications que saint Augustin propose de I *Tim.* II, 4 sont dominées par la controverse pélagienne. L'Évêque s'y montre plus préoccupé de souligner l'absolue gratuité et nécessité de la grâce, que de justifier la parole de saint Paul ; du moins, ne la rejette-t-il pas. Des critiques modernes ne craignent cependant pas d'affirmer que saint Augustin a plus ou moins ouvertement renié la volonté salvifique universelle de Dieu. Leur argumentation procède d'une vue de l'augustinisme défiguré et durci à travers le prisme des distinctions modernes de grâces suffisantes et grâces efficaces qui ne se rencontrent pas comme on les présente, sous la plume de saint Augustin.

48. *Lettre 140*, 8. Je renvoie pour d'autres références, qu'on pourrait multiplier à plaisir, à JOURNET : *L'économie de la loi de nature*, in *Rev. Thomiste*, 61, 1961, p. 328-329 ; et surtout à Yves CONGAR, *Ecclesia ab Abel* (cité note 16), p. 82-86.

Congar reproche à plusieurs reprises à saint Augustin une conception par trop ntemporelle de la vraie religion. Saint Augustin insiste en effet sur une même foi explicite au Christ, requise de tout temps pour le salut. Il entendait souligner que ce n'est pas la nature ou la loi, ou même la première grâce des anges et d'Adam au Paradis terrestre, grâce qu'on pourrait appeler « de création », qui sauve les hommes ; mais la grâce du Christ, la grâce de Rédemption qui seule a cours dans le monde où nous vivons. Mais il n'ignore pas que cette foi qui s'adresse expressément au Christ, peut être plus ou moins occulte selon les formes historiques où elle apparaît. En ce sens, il n'a pas méconnu l'existence d'une foi implicite qui s'explicite au contact du Christ, pour les Justes de l'Ancien Testament, à l'heure de la descente aux enfers, (lettre 102) et désormais, à l'heure où tous comparaissent devant le Christ qui juge des mérites ou des démérites de notre vie terrestre. C'est alors que deviennent membres du Christ de plein droit ceux qui ne l'ont été sur terre qu'en tendance. La vraie religion existe dès Abel, mais elle n'est pleinement dévoilée qu'avec l'avènement du Christ : cf. *Retract.*, I, XIII, 3. Il serait étrange que l'auteur de la *Cité de Dieu* ait manqué de sens historique !

A la mort de l'Évêque, le pélagianisme est évincé de l'Église et les premiers disciples du Maître tendent à établir en toute fidélité à l'augustinisme une explication de la volonté salvifique universelle qui se trouve renforcée, si on en appelle à la dialectique de la loi et de la grâce qu'Augustin tenait de saint Paul et qui, dans sa pensée, s'appliquait déjà à la loi de nature. A cette lumière, la volonté salvifique de Dieu, même à l'égard des infidèles, est solidement établie, tout en respectant la doctrine de celui que l'Église considère à juste titre comme le Docteur de la grâce.

Athanase SAGE, A.A.

