

Histoire de la doctrine avant le XVIe siècle

Objekttyp: **Chapter**

Zeitschrift: **Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger**

Band (Jahr): **5 (1872)**

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

de vue de la *Formule de concorde* a besoin d'être complété. Voilà qui suffit amplement pour justifier notre entreprise.

I

Histoire de la doctrine avant le XVI^e siècle.

Le problème des rapports de la volonté humaine et de la grâce divine nous introduit dans le domaine de la vie personnelle et par conséquent morale. Or la sphère morale est celle de la liberté. Dans le domaine de la contrainte toute différence morale disparaît; toute valeur morale est exclue. Mais nous nous tenons pour responsables de notre conduite, de nos péchés. Les impressions, les inclinations, les motifs ont beau nous influencer, nous n'en reconnaissons pas moins le fait comme nôtre, c'est-à-dire comme libre. Ce fait est mis en rapport avec la loi morale, ce qui veut dire que nous en avons moralement conscience. Le fait se trouve-t-il en désaccord avec la loi morale? Aussitôt nous voyons en lui non pas un fruit de la contrainte, mais comme le résultat d'un acte de volonté; nous n'avons pas été passifs mais actifs dans sa production: nous ne nous en plaignons pas comme d'un malheur, nous nous l'imputons comme une faute. La moralité et la liberté sont des notions corrélatives. Nier l'une, c'est nier l'autre. Reconnaître la conscience morale comme un fait psychologique, c'est reconnaître la liberté. La chose est pour nous intimement certaine, que nous réussissions ou non à nous rendre intellectuellement compte de la notion et des faits.

Dans la vie impersonnelle de la nature il ne peut être question de moralité ou d'immoralité parce que toute liberté fait défaut. Le domaine personnel est celui de la liberté et de la moralité. L'homme parce qu'il est une personne, est bon ou mauvais, c'est-à-dire un être moral et par conséquent libre.

L'homme est mixte: un être appartenant à la nature, un être personnel et moral. Profondément distinctes l'une de l'autre ces deux faces de l'homme n'en forment pas moins une mystérieuse unité. C'est là ce qui fait de l'homme le trait d'union entre Dieu et le monde.

A certains égards l'homme est le couronnement du monde : c'est en lui que l'univers se résume. Cela est vrai de l'homme en tant qu'être appartenant à la nature. Le monde n'est pas quelque chose d'exclusivement corporel, il y a en lui une vie qui chez les animaux s'élève jusqu'aux facultés et aux qualités psychiques. L'homme est ainsi un être de la nature à la fois spirituel et corporel. A ce titre il appartient tout à fait à l'univers. La nature spirituelle et corporelle de l'homme se reproduit d'une façon particulière chez chaque membre de la race, de façon à constituer son individualité. Ce domaine de la nature est à tous égards déterminé; il ne saurait ici être question de liberté : chacun de nous, quand il arrive à la conscience de lui-même, se trouve doué d'une certaine nature déterminée, au moyen de laquelle il a été introduit dans l'organisme de l'humanité et a pris place dans son histoire. Cette individualité, l'homme ne se la donne pas; elle lui est imposée; elle lui vient d'ailleurs. En tout ceci il ne saurait être question de liberté. Si l'homme n'était donc qu'un être appartenant à la nature, pour si richement doué qu'il fût, le déterminisme serait le vrai. Ce que nous appelons volonté ne serait plus qu'une forme particulière de l'activité naturelle; ce que nous prenons pour la libre détermination ne serait plus que le jeu nécessaire d'une détermination absolue se déployant avec une nécessité inflexible. Il ne pourrait plus être question de moralité; le péché ne serait plus qu'une simple manifestation de notre nature sensible ou bien la limite de notre nature finie: le mal aurait cessé d'être quelque chose de personnel et de moral pour devenir un fait simplement naturel.

Mais nous ne possédons pas encore l'homme tout entier : nous n'en avons que la base naturelle, ce qui lui sert d'appui et le limite en tant que personnalité. Il est bien vrai que nous avons conscience de posséder une certaine nature particulière, mais nous nous retrouvons nous-mêmes dans cette nature; nous ne sommes pas placés exclusivement en face d'elle. Par ce moyen nous nous distinguons de cette nature; nous acquérons conscience de nous-mêmes : nous nous saisissons nous-mêmes en nous-mêmes. Ce n'est pas là un phénomène naturel.

En effet, dans tout le cercle de la vie de la nature, on chercherait en vain un point ferme où elle s'affirmerait, se concentrerait pour se poser comme son propre moi. Le point mathématique du moi est un principe nouveau dans le cercle de la nature; il brise ses limites et les dépasse. Il est bien vrai qu'on arrive à la conscience de soi-même en se distinguant des autres; mais ce n'est pas cet acte de se distinguer des autres qui constitue l'homme; son essence consiste dans le fait de se saisir, de s'affirmer lui-même, acte dans lequel il se pose comme identique à lui-même. Par ce moyen l'homme obtient en lui-même un centre, un foyer dans lequel il est chez lui et non dans les limites de la nature, libre de ses influences, reposant sur lui-même et non sur elle. Les déterminations venant de la nature ne sauraient pénétrer jusque dans ce sanctuaire du moi; après s'être ainsi recueilli, concentré en lui-même, l'homme s'affirme comme voulant, agissant de lui-même. En effet, quand il veut, quand il agit, c'est bien de lui-même: il est lui-même l'unique principe de ses volontés et de ses actions. En un mot: l'homme est son moi. En cela il est semblable à Dieu. Ce qu'on peut dire de plus relevé de Dieu, c'est qu'il existe de lui-même, en lui-même, qu'il dispose de lui-même. De l'homme aussi, en tant que la chose peut être vraie d'une créature, on doit dire qu'il dispose de lui-même alors qu'il s'agit de vouloir et d'agir.

A la fois être naturel et personnel, l'homme est l'unité des deux. Distincts spécifiquement, les deux éléments sont toutefois indissolublement unis. Le facteur naturel apparaît le premier, puis le moi dans le sein de la nature qui lui sert de base, de limite, de piédestal. La nature constitue la circonférence du cercle dont le moi lui-même est le centre. La nature est le possédé, le moi le possesseur; celle-là constitue l'individualité et l'organisme, celui-ci est le maître qui en dispose; la première est moyen, le second, conscient de lui-même, se détermine et s'affirme. Voilà pourquoi les deux se pénètrent de la manière la plus intime et agissent l'un sur l'autre. Ils ne sauraient aller l'un sans l'autre. La nature est créée non pour elle-même, mais pour être un organisme du moi. Le moi, de son côté, possède en elle sa détermination concrète, son contenu, et devient

ainsi personnalité. La nature agit sur la détermination propre du moi; elle l'influence, le met en mouvement, mais non pas au point de lui enlever sa propre détermination. Elle ne pourrait aller jusque-là sans détruire le moi lui-même. Celui-ci agit à son tour sur la nature, il la bride, la limite, la développe, mais sans qu'il lui soit donné de pouvoir la changer, ce qui serait la nier.

La liberté de l'homme est donc impliquée dans le fait qu'il est un être personnel. Cette *libertas naturæ* est par conséquent inaliénable; c'est par son moyen que l'homme est un être moral. Mais jusqu'où s'étend-t-elle? On distingue ici entre une liberté formelle et une liberté réelle ou substantielle, entre la liberté de choisir et celle de réaliser ce qu'on a choisi.

La liberté formelle est donnée avec la personnalité de l'homme, elle est identique à la conscience qu'il possède de lui-même. Elle ne consiste pas seulement dans la liberté de toute contrainte extérieure, car celle-ci peut coexister avec une nécessité intérieure qui exclut la liberté. Pour être libre, je dois être à l'abri de toute nécessité intérieure résidant dans ma nature qui voudrait et ferait et non pas moi. Chaque âge, chaque sexe possède ses dons particuliers, et une manière spéciale de se manifester. Tout ici s'accomplit conformément à des lois naturelles. Il n'y a lieu à liberté que lorsque tout cela est affirmé avec conscience, volonté. La volonté est en effet son propre maître et non le serviteur de la nature individuelle dont elle dispose à son gré. La liberté implique qu'on est soi-même dans ses volontés et dans ses actions et non sous le joug d'un autre, de sa propre nature, des penchants et des lois de celle-ci : on doit s'affranchir de toutes ces choses pour se décider de soi-même. Dès qu'un individu se décide par lui-même, bien qu'il y ait été provoqué par quelque cause extérieure, il a la faculté de se déterminer dans les directions les plus opposées. La liberté est par conséquent la faculté de pouvoir faire autrement. La faculté de choisir est par conséquent impliquée dans la liberté : je puis cesser de faire ce que je fais, me décider pour quelque chose d'autre. Si on n'a pas cette possibilité objective de pouvoir faire des choses opposées, si on n'en possède la conscience de façon à pouvoir dire : ce que je veux je le

veux et je le fais parce que je le veux, il n'y a pas de liberté. La liberté n'est pas l'arbitraire, car elle ne consiste pas en un vouloir sans cause, mais la volonté est fondée parce que le moi possède une base de lui-même dans la nature dans laquelle il est, dans les circonstances au milieu desquelles il se trouve placé et finalement en Dieu sur lequel elle repose. C'est aussi là-dessus que se fonde sa détermination propre dans chaque cas concret. Toutefois ce n'est que parce que la volonté y consent elle-même : c'est la volonté elle-même qui pose, affirme la cause de sa propre détermination. On ne peut être contraint à vouloir. Et l'arbitraire, qui n'est que l'acte pur de la volonté ne tenant compte d'aucun mobile, d'aucune cause, est une des preuves de la liberté. L'arbitraire, en effet, serait impossible si dans chaque cas concret notre volonté n'était pas pleinement libre à l'égard de sa cause.

Du moment où la liberté est en général la faculté de choisir, il en est de même dans le domaine moral. La faculté de choisir étant impliquée dans l'idée de liberté, les objets qui ne lui donnent pas cette qualité ne sauraient non plus la lui enlever.

Il est bien vrai que l'homme est aussi déterminé moralement, car il est un être moral. Il ne peut être ici absolument indifférent à l'endroit de l'antithèse du bien et du mal, ni être privé de tout élément moral. Sous le rapport moral, l'homme n'est pas table rase, un tableau noir sur lequel, par un acte de volonté isolé, il fixerait un certain contenu moral, qui serait à tel point l'expression de cet acte, que l'acte suivant pût fixer un autre contenu tout opposé. Dans ce cas il ne pourrait plus être question ni d'une vie morale continue, ni de dispositions morales, ni d'un caractère : la vie morale ne serait plus que la somme de certaines volitions morales isolées.

Cet atomisme moral est la conception pélagienne : *non pleni nascimur*. Pour ne pas parler d'autre chose, ce point de vue est contredit par l'expérience et par la conscience morale. Rien de plus certain au monde que le fait d'une tendance, d'une disposition morale, d'un caractère. Il est bien vrai que tel acte particulier peut être en opposition avec cette disposition fondamentale ; on peut se tromper en comptant sur la disposition

morale d'un individu. Mais bien loin d'infirmier le fait en question, tout cela ne sert qu'à le confirmer. L'homme est déterminé moralement dans une certaine direction. Mais ce fait n'exclut pas la liberté de la détermination propre, la faculté de choisir entre le bien et le mal. Il est bien vrai, par une simple décision de ma volonté, je ne puis me faire moralement autre que je suis; dans chaque volonté, dans chaque acte concret, ma détermination morale spéciale m'accompagne comme mon ombre; mais la liberté de choisir n'en existe pas moins; qu'il soit ou non possible de se rendre compte intellectuellement de ces deux faits, — détermination, liberté de choix, — la vérité de l'un et de l'autre est fortement accusée par la conscience. Du moment où je suis foncièrement déterminé dans le sens de l'immoralité, il n'est que logique que mes volitions et mes actes particuliers portent le même caractère. Et cependant c'est bien toujours moi qui veux et qui fais ce que je veux, bien que tout cela soit conforme à ma disposition morale fondamentale; que celle-ci soit ou non mon fait, je m'en sens responsable. C'est bien en effet moi qui ai fait le mal que j'ai fait et non ma disposition morale. Je sais à merveille que j'aurais pu m'abstenir de faire ce que j'ai fait. J'ai bien voulu faire ce que j'ai fait; je n'y ai nullement été contraint. J'aurais pu faire autrement; j'aurais pu agir en opposition à mes dispositions morales fondamentales. Je demeure toujours le même homme moralement déterminé d'une certaine façon; mais ma volonté et mes actes, dans tel cas concret, pouvaient être bons ou mauvais, en opposition avec ma disposition morale fondamentale. La tendance mauvaise de la volonté n'exclut pas la liberté de choix par rapport à la différence entre le bien et le mal, lorsqu'il s'agit de quelque volonté actuelle concrète.

Mais en tout cas l'homme n'est libre qu'en tant qu'il se lie lui-même. Il est libre dans certains cas concrets, en tant qu'il dirige sa tendance fondamentale et l'oblige à se manifester d'une certaine façon. En d'autres termes il n'est libre qu'à condition de ne pas l'être. La liberté se manifeste et s'accuse par cet esclavage; l'homme montre ici qu'il est lui-même, en faisant voir qu'il n'est pas lui-même.

Cette faculté de se contraindre soi-même, cette liberté de s'asservir ne saurait être la vraie. La liberté formelle n'est pas la liberté vraie, suprême. C'est en triomphant dans l'homme pécheur qu'elle manifeste ses limites.

Être libre c'est être soi-même. Que faut-il entendre par là? C'est d'abord être vraiment soi-même, non pas seulement dans sa volonté, comme pour la liberté formelle, mais réellement comme on est soi-même. Il doit y avoir coïncidence, parfait accord entre la réalité et l'effet voulu. Ainsi l'homme pécheur est réellement lui-même, lorsque sa volonté n'est pas contraire mais conforme à son état moral. Reste à savoir s'il est lui-même dans sa réalité? S'il ne l'est pas, il ne saurait non plus l'être réellement dans sa volonté, bien qu'il le soit en apparence. Que faut-il entendre par être soi-même en réalité? Si, en tout état de cause, la réalité d'une chose était la réalisation de son essence, il ne serait pas nécessaire de poser la question. Or il se peut que le côté idéal et le côté réel ne coïncident pas; ils peuvent être en opposition. Mais l'idée de l'homme, son essence voulue de Dieu, n'est pas une pure pensée avec laquelle l'individu n'aurait rien à faire; elle est la loi fondamentale de son être qui en demeure la norme, même quand elle a cessé de l'être. Cette loi est imprimée en lui d'une manière ineffaçable; elle constitue l'aiguillon de sa vie et ne lui laisse aucun repos jusqu'à ce qu'il ait satisfait à ses exigences; jusqu'à ce que l'essence soit devenue réalité. Aussi longtemps que ce terme n'est pas atteint, l'homme est en contradiction avec lui-même; il n'est pas vraiment lui-même: la réalité chez lui n'est pas conforme à l'essence; il n'est pas libre.

C'est le péché qui a mis en opposition la réalité et l'essence, c'est-à-dire la vérité chez l'homme. Le péché constitue par conséquent l'esclavage de l'homme. Il l'asservit à tel point que quand l'homme se détermine d'après sa réalité, il ne le fait pas conformément à ce qu'il est véritablement. De sorte que quand il se détermine lui-même, l'homme pécheur ne le fait pas librement. Il ne possède pas la liberté réelle qui consiste à se déterminer conformément à ce qu'il est en vérité. Il n'y a de vraiment libre que celui qui, tout en se déterminant lui-même, le fait

conformément à ce qu'il est en vérité. Celui-là au contraire est esclave qui tout en se déterminant lui-même, le fait conformément à une réalité contraire à ce qu'il est en vérité. Alors, en effet, l'homme ne se détermine que formellement et non pas réellement par lui-même. Quand il agit, il n'est pas véritablement lui-même. La liberté réelle est la seule liberté vraie ; seule elle lui permet d'être complètement lui-même.

Dieu est lui-même au sens le plus relevé du mot. C'est dire qu'il est libre, formellement et réellement. Il veut et agit de lui-même ; il se détermine lui-même. C'est là ce que l'homme doit reconnaître avant tout ; c'est là ce qui doit lui fermer la bouche quand il s'avise de vouloir contester avec Dieu. C'est aussi là le point de vue que saint Paul fait prévaloir. Qu'il s'agisse d'endurcir ou de faire grâce, Dieu agit librement, de lui-même. Mais cette volonté libre ne doit pas être prise au sens fataliste pour un fait arbitraire qui n'aurait d'autre cause que le caprice du Créateur. Nous n'en sommes pas non plus réduits à couper court à toutes les difficultés, comme Calvin par un *sec* parce qu'il l'a voulu, *quia voluit*. Il ne nous serait pas possible d'aimer un Dieu dont on ne pourrait pas dire autre chose que : il l'a voulu ; car il n'aurait pas lui-même de cœur ; la simple volonté formelle est sans entrailles. Aussi saint Paul ne se borne-t-il pas à prononcer le simple *quia voluit*. Il montre comment la volonté d'un amour miséricordieux se réalise au moyen de la liberté de la volonté absolue. La volonté libre de Dieu est conforme à son essence. Quand il s'agit de vouloir et de faire, il se détermine de lui-même, conformément à son essence. On peut affirmer deux choses de Dieu : il est semblable à lui-même et seulement à lui-même ; il existe pour nous ; la sainteté et l'amour sont son essence. C'est d'après ces deux caractères, conformément à cette réalisation de son idée, si on peut ainsi dire, d'après la vérité par conséquent qu'il se détermine. Sa liberté est éminemment réelle. On voit tout de suite ce que sera sa liberté formelle. Chez Dieu aussi c'est la liberté de pouvoir faire autrement, la liberté de choix. Mais elle ne peut se prononcer pour quelque chose de contraire à Dieu ; elle ne peut vouloir une chose contraire à l'essence divine, opposée à

sa sainteté, à son amour. S'il en était ainsi, la liberté formelle serait la négation de la liberté réelle.

Eh bien ! l'homme, lui, s'est servi de sa liberté formelle pour détruire sa liberté réelle. Il fut créé avec l'une et l'autre, en communion avec Dieu. La première (la formelle) devait servir à confirmer la seconde. Cette première communion avec Dieu du tout commencement n'était pas encore une attitude active, — puisque la liberté formelle n'avait pas encore fonctionné, — mais c'était un rapport actif. La vie personnelle intérieure de l'homme était avec Dieu dans un commerce intime qui formait le contenu de son existence personnelle. Il aspirait, en faisant usage de sa volonté, à réaliser sa liberté réelle, à l'affirmer.

Mais il pouvait également la nier. Il pouvait se déterminer lui-même, soit dans le sens de la communion avec Dieu, soit dans une direction opposée. Dès notre naissance nous le savons, nous sommes attirés non pas vers Dieu, mais vers le monde. Ce fait d'expérience confirme que dès le début l'homme décida de se soustraire à cette communion avec Dieu qui lui était innée, au lieu de faire de sa vraie nature le contenu même de sa volonté active. Il conserva ainsi la faculté de se déterminer lui-même, la liberté formelle, mais il perdit la liberté réelle. Il n'aura reconquis sa liberté réelle que lorsque la volonté de Dieu formera de nouveau le contenu de sa volonté. Le chrétien est la volonté divine réalisée : chez lui les deux libertés sont en jeu.

Mais le chrétien sait que ce n'est pas par lui-même qu'il a recouvré la vraie liberté. En tant qu'homme nouveau il est une œuvre de Dieu. Il n'a pas mérité ce changement qui s'est accompli, il n'y a pas concouru, car toute force pour cela lui faisait défaut. Même lorsqu'il se révoltait contre l'esclavage du péché il aimait ses chaînes. Aujourd'hui encore le fidèle sent le besoin journalier de la grâce de Dieu, pour triompher de la résistance du vieil homme qui s'oppose à la volonté de Dieu.

Ce sont là des faits d'expérience. Aucune tentative de les expliquer scientifiquement ne doit aboutir à les méconnaître. Il faut toutefois se rendre compte de ces faits et les mettre d'accord avec la connaissance chrétienne générale. C'est ainsi que

se pose le problème : dans quel rapport se trouve l'esclavage de l'homme provenant du péché avec la grâce divine travaillant à le rendre libre ? La raison humaine s'est livrée aux travaux les plus ardues pour résoudre le problème.

Chez les Pères de l'église grecque, l'équilibre est rompu en faveur de l'homme. Ils voient en tout premier lieu dans le christianisme la raison absolue ; bien loin d'être en opposition avec les vérités antérieures, il en est la pleine et entière réalisation. Ne statuant pas une différence spécifique entre le christianisme et les religions antérieures pour ce qui est de la sphère de la connaissance, on ne le fit pas non plus pour celle de la volonté. On accusa fortement la notion de liberté, comme la faculté de choisir entre le bien et le mal.

La généralité et la naissance du péché sont bien reconnues comme des faits incontestables, mais on voit surtout en lui un royaume extérieur du diable, ayant eu sa réalisation dans le paganisme et non pas une domination intérieure sur l'individu. Le péché apparaît surtout aux Pères grecs comme une grande puissance extérieure et mondaine et non pas tant comme une puissance morale avec laquelle l'individu doit personnellement entrer en lutte. Tout en reconnaissant dans le péché un pouvoir objectif extérieur, ils n'en font pas un état originel exerçant une puissance intérieure sur l'âme. Tous les théologiens grecs admettent sans doute une faiblesse morale, mais ils la dérivent de la nature sensible et finie de l'homme, sans remonter jusqu'à une corruption originelle de cette nature se transmettant par héritage. En lieu et place d'une culpabilité héréditaire, ils mettent le déchaînement de la sensibilité toute puissante.

On comprend que les Pères grecs aient donc fortement accusé la liberté morale. Ils voient en elle la faculté de choisir entre le bien et le mal et la force d'accomplir le bien. Il faut bien dire qu'ils ont en vue de résister au déterminisme des gnostiques qui ne voient dans la foi et dans l'incrédulité qu'un fait de nature, sans prétendre nullement s'élever contre la nécessité de la grâce. Mais bien qu'ils ne soient pas pélagiens, les grecs sont loin de faire à la grâce la place qui lui revient ; ils sont à tout le moins semi-pélagiens. La grâce se borne à ve-

nir en aide à l'activité libre de l'individu. Le secours de la grâce vient comme récompense proportionnée aux efforts déjà faits. La libre détermination de l'homme n'implique pas simplement la liberté formelle, mais aussi la liberté réelle. Celle-ci n'étant qu'affaiblie par la nature sensible et finie prête le flanc aux attaques des puissances démoniaques. L'opposition entre la chair et l'esprit est primitive chez l'homme. S'il se décide pour le bien, la grâce viendra à son aide pour lui faire accomplir le bien.

Il est bien certain que la lutte entre le bien et le mal ne commence pas seulement avec l'activité du Saint-Esprit. Mais ils ont le tort de placer dans cette première phase de lutte une vraie volonté pour le bien et le commencement de la foi. Ils sont encore sur le terrain de la morale païenne ; aussi méconnaissent-ils la corruption humaine. L'expérience est là pour établir que la versatilité inévitable de notre nature ne saurait suffire, comme ils le prétendent, pour amener l'homme au bien. Le plaisir qu'on prend au péché l'emporte toujours sur l'amertume des fruits qu'il porte. Les Grecs accusent donc l'accord entre la vie antérieure et la vie postérieure au christianisme, aux dépens de ce qu'il y a de spécifiquement nouveau dans celle-ci.

Les Pères latins insisteront sur cette originalité du christianisme : Augustin ira même jusqu'à méconnaître ce qu'il y a de commun entre les deux états. Tertullien semble bien maintenir l'harmonie de la nature lors qu'il parle de *l'anima naturaliter christiana*. Mais la culture philosophique est venue, selon lui, détruire chez l'homme le sens primitif pour la vérité. Aussi ce qu'il relève principalement dans le christianisme, ce n'est pas son côté humain qui doit le rendre acceptable, mais sa folie, son côté paradoxal : *credo quia absurdum*.

Si le christianisme est par son côté intellectuel en opposition avec la réalité, sinon avec la disposition primitive, ce sera beaucoup plus le cas par son côté moral. Tertullien le premier enseigne un *vitium originis*, une *corruptio naturæ quæ alia natura est*. Mais il maintient encore contre Marcion et Hermogène l'indépendance, la liberté humaine, présupposition de l'action

de la grâce divine. La grâce est une puissance qui transforme intérieurement, mais la liberté est la réceptivité pour cette grâce ; c'est par elle que nous devons mériter la grâce ; nous devenons enfants de Dieu, *si meruerimus*.

Cyprien accuse encore plus la théorie du mérite des œuvres aux dépens de la grâce ; Hilaire impute à la volonté libre le commencement de la vie du salut ; Ambroise toutefois se prononce dans le sens d'une grâce prévenante, mais il maintient fermement le concours humain, ce qu'on appellera plus tard le point de vue des synergistes. Jérôme fait la part égale entre l'action divine et l'action humaine, en se rapprochant toutefois plus du semi-pélagianisme que des synergistes. La grâce prévenante est proportionnelle à l'intensité du désir du salut de la part de la volonté libre. Aussi la prédestination a-t-elle lieu en conséquence de la prévision de la conduite morale.

Les occidentaux n'accusent donc pas comme les Grecs le dualisme entre la doctrine du salut objectif et celle de l'appropriation personnelle. Ils parlent d'une grâce interne, prévenante, que les orientaux ne connaissaient pas. Mais pour les Latins comme pour les Grecs, c'est de la décision libre de l'individu que doit partir le commencement de la conversion et de l'appropriation du salut. Quelques-uns toutefois (Hilaire) insistent davantage sur le commencement de cette décision libre ; d'autres (Ambroise) relèvent la grâce qui appelle et qui seule peut rendre la foi possible.

Augustin débuta par être moins prononcé qu'Ambroise lui-même dans le sens de la grâce. Ce n'est qu'en 396, lorsqu'il entra dans ses fonctions épiscopales, qu'il arriva à une pleine et entière connaissance de la vérité. Insistant à partir de ce moment sur une parole de l'Écriture : *Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu et si tu l'as reçu comment t'en glorifierais-tu, comme si tu ne l'avais point reçu ?* (1 Cor. IV, 7), il releva une vérité destinée à trouver de l'écho dans tout cœur chrétien. Qui n'accorderait que toute la gloire doit revenir à Dieu dans l'œuvre du salut ? Mais dans quel sens la grâce divine est-elle en nous *effec-trix bonæ voluntatis* ? Produit-elle en nous la faculté *de vouloir* le bien comme le soutient le luthéranisme ; ou bien produit-

elle en nous la *volonté du bien* comme le maintient Augustin ? Dans ce dernier cas, il faut aboutir à la prédestination particulière, personnelle, tandis que dans l'autre on maintient la généralité de la grâce.

Sa manière de concevoir l'action divine et son opposition au pélagianisme conduisent Augustin à concevoir d'une façon défectueuse la vérité qu'il lui fut donné de mettre en lumière.

Pélage distingue trois choses : la faculté pour l'homme, la possibilité d'être ce qu'il doit être, c'est-à-dire juste : la volonté ou la décision de l'être ; l'action, le fait d'être en réalité ce qu'il doit être, c'est-à-dire juste. La première faculté vient seule de Dieu, les deux autres dépendent de l'homme. L'homme naît table rase, en possession d'une simple faculté formelle à laquelle il est appelé à donner librement un certain contenu moral : l'homme est par conséquent absolument indéterminé au point de vue moral : *non pleni nascimur* ; ce n'est que postérieurement, à la suite d'une certaine somme d'actes de liberté, qu'il acquiert une signification morale.

Cette simple liberté formelle, originelle, Pélage l'appelle grâce ; il y ajoute la grâce particulière, *gratiæ auxilium* qui ne consiste, il est vrai, qu'en un secours intellectuel, didactique (loi et instruction). A cela Augustin répond que la loi, bien loin d'être une grâce donnant la vie, est une lettre qui tue. Quant à la grâce, elle ne se borne pas à instruire, elle agit. Mais comment faut-il se représenter cette activité de la grâce ?

Augustin admet la division en trois proposée par Pélage ; mais il rappelle que l'apôtre attribue à Dieu le vouloir et le faire (Philip. II, 13) ; que c'est en ces deux faits qu'il fait consister l'œuvre de la grâce et non en cette pure et nue possibilité comme le prétend Pélage. Augustin conçoit donc la faculté première comme exclusivement formelle, et il lui oppose la réelle volonté du bien, la pensée bonne, l'action effectivement juste, mais en attribuant ces dernières seules à l'action divine. Augustin ne s'aperçoit pas qu'il existe encore une faculté autre que cette simple *possibilitas* pélagienne, une faculté de faire le bien donnée par Dieu et qui n'implique pas chez l'homme nécessairement et sans autre la réelle volonté du bien.

Selon Augustin pouvoir, vouloir, réaliser le bien sont une seule et même chose. Ceux-là seulement que le Père attire viennent au Fils; et ceux chez lesquels la grâce produit cet effet viennent réellement à Christ. Appuyé sur Jean VI, 45, il raisonne comme suit : Celui qui ne vient pas au Fils n'a pas appris du Père ; quant à celui qui a appris du Père il ne peut pas seulement venir au Fils, il y vient réellement.

Il était évident que la simple liberté formelle des pélagiens ne pouvait être la cause de l'attitude morale que l'homme prendrait; il fallait qu'il y eût en l'homme un principe moral matériel. Ce pouvait être l'amour d'une part ou les convoitises de l'autre. Mais celles-ci ayant leur cause en l'homme, il en résultait que le premier seul procédait de Dieu et était donné avec l'action divine de la nouvelle naissance. Ces deux tendances fondamentales (amour, convoitises) peuvent former le contenu de cette possibilité purement formelle des pélagiens. Voilà comment Augustin est conduit à voir un effet de l'activité divine, non-seulement dans la faculté matérielle de pouvoir vouloir le bien, mais encore dans la réalisation concrète de cette faculté matérielle de vouloir le bien. Pourquoi en effet la grâce est-elle d'un si haut prix ? C'est qu'elle ne se contente pas de la simple possibilité, mais qu'elle nous donne la volonté du bien réalisée, les bonnes œuvres ; c'est Dieu qui produit en nous le vouloir et le faire. Telle est la pensée à laquelle Augustin revient sans cesse ; et cela se conçoit, il ne connaît que la nue possibilité des pélagiens et la bonne volonté réelle effectuée : il ne soupçonne pas l'existence de la faculté intermédiaire de faire le bien de nouveau créée par Dieu. Aussi fut-il nécessairement conduit à l'erreur de la prédestination.

Du moment où Dieu ne crée pas seulement en l'homme la faculté, la possibilité réelle de vouloir le bien, mais aussi sa réalisation, la foi elle-même, pourquoi ne produit-il pas chez tous les hommes le même résultat ? A cette grave question Augustin ne peut trouver d'autre réponse, comme Calvin, que le bon plaisir de Dieu, le mystère de la volonté divine.

Augustin, dans plusieurs de ses écrits, se plaît à insister sur l'idée de la grâce irrésistible qui produit tout : non pas la simple

faculté réelle et effective de vouloir le bien, mais la réalisation même de cette possibilité. L'attitude, la conduite du fidèle ne lui appartient donc plus à lui-même ; elle est l'œuvre exclusive de Dieu : la volonté de l'homme n'est plus qu'une forme concrète de l'activité divine.

Ceci nous conduit à la seconde cause qui *à priori* devait empêcher Augustin de rencontrer juste dans sa controverse avec Pélage ; sa manière de concevoir l'activité divine. La volonté et l'activité de Dieu ne peuvent jamais manquer d'atteindre leur but : notre volonté, il est vrai, ne peut rien sans Dieu, mais celle de Dieu peut tout sans nous. Le fait que les uns sont appelés efficacement, les autres sans résultat ne saurait provenir de la volonté humaine, car c'est Dieu lui-même qui produit cette volonté, cette attitude dans l'individu, qui ne saurait rendre la volonté divine inefficace. Il y a deux genres d'appel, l'un efficace, l'autre qui ne l'est pas et le tout par suite de la volonté de Dieu : *Illi electi qui congruenter vocati. Etiam si multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur.*

C'est donc la volonté toute puissante de Dieu qui décide de tout. Mais pour parler ainsi, il faut concevoir la libre détermination de la volonté humaine d'une façon qui implique sa négation et qui aboutit à la prédestination. Du moment où sur le terrain moral Dieu produit tout au moyen de sa toute puissance, il n'y a plus de liberté humaine, plus de détermination propre, au fait plus de vie personnelle. Tout n'est plus qu'un mode de l'activité divine qui se manifeste d'une façon aussi irrésistible dans la sphère morale que dans le monde de la nature, seulement sous la forme de la volonté humaine dans le premier cas, et sous celle de la loi naturelle dans le second. Il faut alors aboutir à la prédestination. Mais il importe de remarquer qu'Augustin y est conduit non par sa doctrine du péché, mais par sa façon de concevoir l'activité divine, par son déterminisme théologique.

Celui-ci à son tour résulte des rapports substantiels établis entre Dieu et le monde : Dieu est l'unique réalité. Pour triompher du dualisme des Manichéens, Augustin avait montré que

Dieu seul est vraiment réel, tandis que le mal n'est qu'un manque, la négation de l'être vrai. Ici l'évêque d'Hippone ne s'inspire pas de la conception morale du christianisme, mais d'une spéculation étrangère. Il a concilié cette assertion plus ou moins panthéistique avec le christianisme, en distinguant entre le temps avant et le temps après la chute. Avant cet événement Dieu produisait la faculté de vouloir, l'homme de son côté se trouvait en possession d'une réalité divine qu'il a perdue depuis ; de sorte que Dieu lui-même doit redonner le vouloir à ce vase vide de sa volonté. Voilà pourquoi Dieu a dû en venir à produire tout bien d'une manière absolue. Grâce à ce correctif moral qu'il apporte à sa conception métaphysique fondamentale, Augustin demeure infralapsaire.

L'erreur et la vérité se tiennent étroitement chez Augustin. Il a raison quand il insiste sur la nécessité absolue de la grâce pour provoquer une attitude nouvelle de l'homme à l'égard de Dieu ; mais il se trompe quand il transporte dans le monde moral l'idée de la toute puissance divine produisant tout, qui n'est de mise que dans celui de la nature. Tout cela le conduit à nier l'universalité de la grâce et à enseigner une volonté de Dieu cachée et un double décret.

Du reste cette conception ne résulte pas seulement de sa manière de présenter l'incapacité morale de l'homme mais de sa notion particulière de Dieu, de la fausse idée de son absoluité, et de l'activité absolue et inconditionnelle qu'il lui prête, dans la sphère morale comme dans la sphère naturelle. En poursuivant ce point de vue jusqu'aux dernières conséquences, il aurait abouti à enlever aux idées religieuses leur caractère moral et à nier la moralité au sens strict du mot. Augustin maintient sans doute fermement que l'état psychologique produit par l'action divine est celui de la vraie liberté. Mais l'effet que produit l'activité divine aurait-il pour résultat de changer le mode de cette activité ? Il va bien sans dire que ce ne saurait être le cas. Alors l'action de Dieu sur le cœur du régénéré demeure toujours irrésistible, elle est nécessairement suivie de ses conséquences, comme on le voit par la doctrine sur le don de la persévérance. En d'autres termes, la volonté du fidèle devenu

libre n'est à son tour qu'une forme de l'activité divine ; la liberté réelle de l'homme fidèle ne consiste pas tant à s'approprier pour contenu celle de Dieu qu'à lui servir de simple forme. Encore ici nous ne quittons pas le terrain de la toute-puissance pour nous élever jusqu'à celui de la morale, et cela se conçoit puisque le nouvel état des fidèles est obtenu, non par des moyens moraux, mais uniquement par la puissance.

Ce principe se rattache à un autre défaut du système d'Augustin : ce docteur ne distingue pas suffisamment la justification et la nouvelle naissance ; la justification est confondue avec la sanctification : il dit de l'homme *in tantum justus, in quantum salvus* ; être justifié signifie chez lui : *ex impio justum fieri* : le fait consiste non pas à pardonner mais à effacer le péché.

Tout cela est en accord avec le développement personnel de l'évêque d'Hippone ; en digne fils de l'église romaine il cherche avant tout pour lui, non le pardon des péchés, mais la grâce sanctifiante. Or, dès que la notion de justification fait défaut, l'élément moral manque aussi ; la volonté nouvelle surgit dans l'individu on ne sait d'où ni comment ; il ne reste plus qu'à recourir à un acte de la toute-puissance divine. Par crainte de reconnaître une valeur méritoire aux aspirations de l'homme naturel vers le bien, il va jusqu'à nier l'existence de divers degrés de moralité parmi les hommes et à ne voir que des *vitia splendida* dans les vertus des païens.

Augustin effectue donc un progrès marqué dans la conception du christianisme, quand il insiste fortement sur la nécessité de la grâce pour l'appropriation individuelle du salut. Mais il s'égare en partant d'une fausse théorie sur Dieu et sur sa manière d'agir. L'universalité de la grâce est niée, le caractère moral de la nouvelle naissance est méconnu ; tout s'accomplit dans l'homme nécessairement et physiquement, par suite d'un déploiement de la seule puissance divine.

L'Écriture, la conscience chrétienne, le sentiment moral naturel s'accordent pour protester contre ces graves erreurs. Tout n'est pas réduit avant la conversion à une pure affaire de plus ou moins de péché ; il n'y a pas solution de continuité

entre l'homme naturel et le régénéré. La pratique chez Augustin contredit la théorie. Car enfin le premier paragraphe de ses *Confessions* ne se termine-t-il pas par ce mot profond et bien senti dont tant de personnes ont reconnu la vérité : « C'est pour vous que vous nous avez faits, le cœur de l'homme ne trouve aucun repos jusqu'au moment où il parvient à se reposer en vous ? » Il y a naturellement chez l'homme un certain attrait pour Dieu qui est éveillé et fortifié en dehors de l'Évangile par divers agents moraux. La position de l'homme à l'égard de la grâce est déterminée par l'attitude qu'il prend à l'égard de cet attrait naturel. Il faut sans doute reconnaître déjà là une action de l'activité divine, mais dans le domaine de la simple moralité naturelle ; et l'essence de celle-ci consiste non pas en des vices éclatants, mais dans la faim et dans la soif de Dieu. C'est ce qu'Augustin éprouva lui-même lorsque la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron commença à changer son cœur, et apporta une grande modification dans ses vœux et dans ses prières : « Combien dans ce moment, ô mon Dieu, combien mon âme brûlait de quitter les choses de la terre pour revoler vers vous ! » *Conf.* Liv. III, ch. 4. A partir de ce moment, il sentit en lui comme un aiguillon qui ne lui laissa de repos que quand il fut venu à Christ. Cet état psychologique n'est pas encore la liberté, la capacité de faire le bien, mais l'aspiration à la liberté, cette moralité naturelle qui sert de point d'attache, d'arrhes à cette liberté vraie qui ne se trouve qu'en Christ.

Cette portion de vérité dont Augustin a méconnu les droits, bien qu'il en eût fait personnellement l'expérience, est remise en honneur par le semi-pélagianisme. Celui-ci tempère la doctrine d'Augustin sur la grâce en déclarant cette dernière universelle ; il est dans le vrai quant à l'idée, bien que la forme laisse à désirer. Le semi-pélagianisme est moins heureux dans la question de l'état moral de l'homme, lorsque tout en maintenant avec raison que la faculté de faire le bien est malade mais non détruite, il va jusqu'à faire dépendre la décision, dans la question de l'acceptation du salut, de la volonté de l'homme naturel. Si l'homme accepte l'appel divin ce n'est point par une consé-

quence, un fruit de cet appel même, mais par suite de sa capacité naturelle d'obéir à l'appel. Par cela il se rend digne d'être reçu en grâce. La moralité de l'homme naturel le prépare déjà à la grâce ; c'est incontestable. Toutefois il faut encore que Dieu vienne répandre dans cette terre une semence nouvelle qui ne saurait y être contenue, pour si bien préparé que soit le champ. La grâce ne remplit pas seulement les fonctions du soleil appelé à faire lever la semence ; il faut qu'elle répande encore des germes nouveaux.

Cette dernière vérité fut maintenue par Prosper, disciple d'Augustin, en opposition au semi-pélagiens. L'auteur d'un important traité *de Vocatione gentium* prend plus de liberté à l'endroit de l'augustinisme. Il maintient à la fois la volonté générale de faire grâce à tous, tout en disant que le salut individuel dépend de la grâce seule. Il ne s'inquiète du reste pas d'accorder ces deux faits également admis par la conscience chrétienne. La grâce cesse d'être particulière et irrésistible pour devenir très diverse, *multiformis*. L'auteur admet une espèce de grâce spermatique consistant dans les traditions de la révélation primitive, dans le témoignage de la nature, et dans l'action générale de l'esprit de Dieu. Tout en maintenant le caractère spécifique de la grâce évangélique il s'efforce de le concilier avec la révélation générale de Dieu au genre humain tout entier.

Cet écrit agit sur les semi-pélagiens en même temps qu'il contribua à tempérer l'augustinisme. On se rapprocha sans réussir à résoudre le problème. C'est ainsi que s'expliquent les décrets du concile d'Orange (529) qui exposent un augustinisme modéré. Toutefois on n'y fait pas droit à la part de vérité que représente le semi-pélagianisme, aussi longtemps que du point de vue d'Augustin on n'a pas résolu les graves problèmes qui se posent. Mais les disciples d'Augustin n'étaient pas de force à répondre à ces difficultés ; le pélagianisme qui avait jeté de profondes racines devait d'ailleurs être favorisé par la tendance au monachisme, au mérite des œuvres et par tout l'esprit de l'église romaine.

C'est ainsi que pendant le moyen-âge, tout en prétendant conserver la doctrine d'Augustin, on ne cesse de la modifier, de la

transformer et cela à la faveur de l'erreur fondamentale qu'il avait lui-même mêlée à la vérité. On présente d'abord l'idée de grâce et celle de mérite comme compatibles; ce qui conduit à reconnaître à l'homme naturel la capacité de faire le bien, un libre arbitre, *etsi miserum tamen integrum* : l'effet de la grâce dépend entièrement de l'attitude prise par la volonté personnelle. Tandis que le pélagianisme gagne toujours plus de terrain, ceux qui réagissent en s'appuyant sur Augustin ne savent plus défendre que la moins heureuse de ses doctrines, celle de la prédestination, et cela en se plaçant au point de vue du déterminisme. Le concile de Trente subissant l'influence de la réformation, tempère, il est vrai, la doctrine des scolastiques, mais sans revenir à celle de saint Paul et de l'Écriture.

I

La réformation.

Ce fut le sentiment profond du péché et le besoin de salut qui donnèrent naissance à la réformation; mais les réformateurs sentirent tellement leur faiblesse qu'ils ne crurent pouvoir trouver le repos de leur conscience que dans la doctrine de la grâce accomplissant tout ce qui concerne le salut. Mais à son tour, la doctrine de la grâce ne paraît fermement établie que si on part de l'hypothèse que tout en général a sa cause dans la volonté absolue de Dieu. La théorie générale une fois admise, la question spéciale du salut, se trouve par là même résolue; il dépend de Dieu seul qui en est le garant; nous en sommes par conséquent pleinement certains. Augustin déjà s'était placé à ce point de vue; Luther et Mélanchthon firent de même au début de leur carrière; Calvin le systématisa avec une logique irréprochable.

Mais c'est là confondre deux questions qu'il importe infiniment de distinguer; celle de la puissance divine et celle de la grâce: le problème sur la cause de tout ce qui arrive et celui plus restreint de la cause du renouvellement moral de l'homme. On confond ainsi deux domaines: celui de la vie de la nature et celui de la détermination libre et morale; deux conceptions