

# La grâce chez les Pères

## 1. Introduction

La grâce est à la fois élevée et sanante (= guérissante), tant pour les Pères grecs que pour les Pères latins : on trouve cela déjà exprimé chez saint Jean et saint Paul. Mais l'accent porte davantage sur la grâce élevée chez les grecs et sur la grâce sanante chez les latins<sup>1</sup>.

## 2. Les Pères apostoliques

### 2.1. *Saint Ignace d'Antioche*

Sa doctrine est centrée sur l'union au Christ. Elle est une mystique de l'eucharistie et du martyre plus que du baptême.

Les chrétiens ont en eux Jésus Christ :

*Ad Eph.*, XV, 3 :

Faisons donc tout dans la pensée qu'il habite en nous, afin que nous soyons ses temples, et que lui soit en nous notre Dieu, ce qu'il est en effet, et ce qu'il apparaîtra devant notre face si nous l'aimons justement.

*Ad Magn.*, XII :

Vous avez Jésus-Christ en vous.

*Ad Magn.* XIV :

Vous êtes pleins de Dieu.

*Ad Phil.*, VII, 2 :

Gardez votre chair comme le temple de Dieu.

L'eucharistie est un remède d'immortalité (*Ad Eph.*, XX, 2) :

rompant un même pain qui est remède d'immortalité, antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus-Christ pour toujours.

L'horizon est donc la vie éternelle (*Ad Pol.* II, 3)

Sois sobre, comme un athlète de Dieu : le prix, c'est l'incorruptibilité et la vie éternelle, dont toi aussi tu es convaincu.

Il s'applique à lui-même, dans l'en-tête de ses lettres le titre de « Théophore » (*Ad Eph.*) et l'emploie, ainsi que « christophores » pour les Ephésiens (*Ad Eph.*, IX, 2) :

Vous êtes donc aussi tous compagnons de route, porteurs de Dieu et porteurs du temple, porteurs du Christ, porteurs des objets sacrés, ornés en tout des préceptes de Jésus-Christ.

### 2.2. *Epître de Barnabé*

Elle mentionne l'inhabitation du Verbe dans les fidèles, leur nouvelle création, leur qualité de temples spirituels du Seigneur (16, 6a-9b) :

6a. Il nous faut donc chercher s'il y a un temple de Dieu. Oui, il y en a un, là où lui-même dit qu'il le réalise et l'apprête.

6b. Car il est écrit : « Quand la semaine sera achevée, il arrivera qu'un temple de Dieu sera bâti, dans la splendeur, au nom du Seigneur. »

6c. Je trouve donc qu'il y a un temple.

7. Et comment « sera-t-il bâti au nom du Seigneur ? » Apprenez-le : Avant que nous ne croyions en Dieu, nos cœurs étaient une habitation corruptible et fragile, tout à fait comme un temple bâti de main d'homme. En effet, ils regorgeaient d'idolâtrie et n'étaient que demeures de démons puisque toutes nos actions s'opposaient à Dieu.

8a. Mais « il sera bâti au nom du Seigneur ». Prenez garde, afin que le temple du Seigneur soit bâti « dans la splendeur ».

---

<sup>1</sup> Baumgartner, p. 40-41.

## La grâce chez les Pères

8b. Comment ? Apprenez-le : En recevant le pardon des péchés, en mettant notre espérance dans le Nom, nous sommes devenus nouveaux, recréés depuis le commencement.

8c. C'est pourquoi Dieu habite vraiment en nous dont il fait sa demeure.

9a. Comment ? (Par) la parole de sa foi, la vocation de sa promesse, la sagesse des préceptes, les commandements de la doctrine.

9b. c'est lui qui prophétise en nous, qui habite en nous. Ainsi fait-il entrer dans le temple incorruptible ceux qui étaient asservis à la mort, en ouvrant pour nous la porte du temple, c'est-à-dire la bouche, et nous donnant la repentance.

### 2.3. **Saint Justin (+ 165)**

Il est le premier à justifier la divinisation à partir de Ps 82, 6 : *Vous êtes des dieux, des fils du Très-Haut, vous tous (Dial. C. Tryph., n. 124)*. Le baptême est le bain de la régénération<sup>2</sup>.

### 3. **Saint Irénée (+ 202)**

Le baptême donne l'Esprit. Celui-ci habite dans le chrétien, qui est uni à Lui, qui en fait un homme parfait et spirituel, un enfant de Dieu<sup>3</sup>.

Le thème de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu joue un rôle notable dans la pensée d'Irénée. Il y fait participer le corps. Le juste se compose de corps, d'âme et d'esprit (AH V, 6, 1)<sup>4</sup> :

AH V 6, 1. Dieu sera glorifié dans l'ouvrage par lui modelé, lorsqu'il l'aura rendu conforme et semblable à son Fils. Car, par les Mains du Père, c'est-à-dire par le Fils et l'Esprit, c'est l'homme, et non une partie de l'homme, qui devient à l'image et à la ressemblance de Dieu. Or l'âme et l'Esprit peuvent être une partie de l'homme, mais nullement l'homme : l'homme parfait, c'est le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père et qui a été mélangée à la chair modelée selon l'image de Dieu. Et c'est pourquoi l'Apôtre dit : « Nous parlons sagesse parmi les parfaits » (1 Co 2, 6). Sous ce nom de « parfaits », il désigne ceux qui ont reçu l'Esprit de Dieu et qui parlent toutes les langues grâce à cet Esprit, comme lui-même les parlais, et comme nous entendons aussi nombre de frères dans l'Eglise, qui possèdent des charismes prophétiques, parlent toutes sortes de langues grâce à l'Esprit, manifestent les secrets des hommes pour leur profit et exposent les mystères de Dieu. Ces hommes-là, l'Apôtre les nomme également « spirituels » : spirituels, ils le sont par une participation de l'Esprit, mais non par une évacuation et une suppression de la chair. En effet, si l'on écarte la substance de la chair, c'est-à-dire de l'ouvrage modelé, pour ne considérer que ce qui est proprement esprit, une telle chose n'est plus l'homme spirituel mais l'« esprit de l'homme » ou l'« esprit de Dieu ». Par contre, lorsque cet Esprit, en se mélangeant à l'âme, s'est uni à l'ouvrage modelé, grâce à cette effusion de l'Esprit se trouve réalisé l'homme spirituel et parfait, et c'est celui-là même qui a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Quand au contraire l'Esprit fait défaut à l'âme, un tel homme, restant en toute vérité psychique et charnel, sera imparfait, possédant bien l'image de Dieu dans l'ouvrage modelé, mais n'ayant pas reçu la ressemblance par le moyen de l'Esprit. De même donc que cet homme est imparfait, de même aussi, si l'on écarte l'image et si l'on rejette l'ouvrage modelé, on ne peut plus avoir affaire à l'homme, mais, ainsi que nous l'avons dit, à une partie de l'homme ou à quelque chose d'autre que l'homme. Car la chair modelée, à elle seule, n'est pas l'homme parfait : elle n'est que le corps de l'homme, donc une partie de l'homme. L'âme, à elle seule, n'est pas davantage l'homme : elle n'est que l'âme de l'homme, donc une partie de l'homme. L'Esprit non plus n'est pas l'homme : on lui donne le nom d'Esprit, non celui d'homme. C'est le mélange et l'union de toutes ces choses qui constitue l'homme parfait. Et c'est pourquoi l'Apôtre, s'expliquant lui-même, a clairement défini l'homme parfait et spirituel, bénéficiaire du salut, lorsqu'il dit dans sa première épître aux Thessaloniens : « Que le Dieu de paix vous sanctifie en sorte que vous soyez pleinement achevés, et que votre être intégral – à savoir votre Esprit, votre âme et votre corps – soit conservé sans reproche pour l'avènement du Seigneur Jésus. » Quel motif avait-il donc de demander pour ces trois choses, à savoir l'âme, le corps et l'Esprit, une intégrale conservation pour l'avènement du Seigneur, s'il n'avait su que toutes les trois doivent être restaurées et réunies et qu'il n'y a

<sup>2</sup> Philips, p. 18 ; Baumgartner, p. 43.

<sup>3</sup> Baumgartner, p. 43.

<sup>4</sup> Cf. AH V 8, 1, 2 ; 9, 2

## La grâce chez les Pères

pour elles qu'un seul et même salut ? C'est pour cela qu'il dit « pleinement achevés » ceux qui présentent sans reproche ces trois choses au Seigneur. Sont donc parfaits ceux qui, tout à la fois, possèdent l'Esprit de Dieu demeurant toujours avec eux et se maintiennent sans reproche quant à leurs âmes et quant à leurs corps, c'est-à-dire conservent la foi envers Dieu et gardent la justice envers le prochain.

Même s'il identifie souvent image et ressemblance, saint Irénée les distingue parfois. La première est l'être naturel – corps et âme – qui ne peut être perdue. La seconde est congédiée par le péché et rendue par le Christ communiquant son Esprit. Elle correspond au recouvrement de l'incorruptibilité perdue, restaurée dans la vision divine<sup>5</sup>. L'image et ressemblance s'achève en effet dans la vision de Dieu, accompagnée d'incorruptibilité et d'immortalité.

Sa théologie est dominée par l'incarnation du Verbe. Il énonce déjà que « le Verbe est devenu ce que nous sommes pour nous faire devenir ce qu'il est », ce qui introduit le thème de la filiation divine (AH, V, praef. ; III, 18, 1 ; 19, 1) :

Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que l'homme devînt Dieu...

Le Verbe de Dieu s'est fait homme et le Fils de Dieu fils de l'homme, pour que l'homme entre en communion avec le Verbe de Dieu et que, recevant l'adoption, il devienne fils de Dieu.

Cela se réalise par l'inhabitation en nous du Saint-Esprit, qui nous conduit au Fils et ainsi nous ramène au Père (*Epideixis* 7)<sup>6</sup>.

### 4. Clément d'Alexandrie (150-215)

Clément reprend la distinction entre image et ressemblance :

L'homme a reçu aussitôt à sa naissance l'image... et il va plus tard, à mesure qu'il devient parfait, accueillir en lui la ressemblance (Stromates, II)

Cette assimilation à Dieu se fait par le logos qui divinise. Clément serait le premier à employer ce vocabulaire explicite de la divinisation – *theopoiesis*<sup>7</sup>.

Il voit dans la foi parfaite la véritable gnose, la rattache au baptême et à l'eucharistie, remède d'immortalité. Elle se déploie dans l'*agapè*<sup>8</sup> :

Baptisés nous sommes illuminés ; illuminés nous sommes adoptés comme fils ; adoptés, nous sommes rendus parfaits ; devenus parfaits, nous recevons l'immortalité. Il est écrit : « Vous êtes tous des dieux et les fils du Très-Haut » (*Péd.* I, 6).

### 5. Tertullien (165-240)

Par le baptême le Saint-Esprit habite dans le chrétien et nous transforme dans le Corps du Christ. L'Eglise prolonge la vie trinitaire<sup>9</sup>.

### 6. Origène (185-255)

Sa spiritualité est profondément baptismale :

Tu descends dans l'eau et tu deviens sain et sauf, purifié des souillures du péché, tu remontes homme nouveau prêt à chanter un cantique nouveau (In Ex. Hom. V, 5)

Vous le voyez partout, les mystères se répondent. Il y a accord des figures entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans l'Ancien Testament, c'est aux puits et à leurs eaux que l'on se rend pour trouver des épouses ; et c'est dans le bain de l'eau que l'Eglise s'unit au Christ (De princ. I, 3, 7)

---

<sup>5</sup> Baumgartner, p. 48.

<sup>6</sup> Philips, p. 18 ; Baumgartner, p. 43-44, 48, 51.

<sup>7</sup> Baumgartner, p. 49

<sup>8</sup> Philips, p. 19 ; Baumgartner, p. 49.

<sup>9</sup> Philips, p. 19.

## La grâce chez les Pères

Le Logos nous conduit à la communion avec Dieu et à la déification, surtout par la voie de notre intelligence. C'est la qualité de *logikos*, qui coïncide au *kat' eikona*, qui est le point de départ de l'assimilation progressive à Dieu. En Ga 4, 19 saint Paul disait : « Mes enfants que j'enfante à nouveau... jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous ». Origène pose les bases de la doctrine de la naissance du Christ dans le cœur des fidèles par la prédication, thème qui sera largement repris par la mystique rhéno-flamande (Maître Eckhart, Jean Tauler)<sup>10</sup>. Le Christ habite donc dans le chrétien<sup>11</sup> :

Ce roi qui est le Verbe de Dieu prend son repos dans l'âme... C'est à cette âme que le Seigneur disait : moi et mon Père nous viendrons et nous prendrons notre repas avec lui et nous ferons en lui notre demeure. Là donc où le Christ prend son repas avec le Père et où il fait sa demeure avec lui comment ne prendrait-il pas aussi son repos ? (In Cant. II)

Je sais ce qu'est une âme habitée, et je sais ce qu'est une âme déserte. Si elle n'a pas Dieu, si elle n'a pas le Christ qui a dit : moi et mon Père nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure, si elle n'a pas le Saint-Esprit, l'âme est déserte. Elle est habitée quand elle est remplie de Dieu, quand elle a le Christ, quand le Saint-Esprit est en elle (In Jer., hom. VII)

---

<sup>10</sup> Philips, p. 19 ; Baumgartner, p. 44-46, 49.

<sup>11</sup> Baumgartner, p. 45.

## La grâce chez les Pères

*Traité des principes, I, 3, 5-8 (L'œuvre de l'Esprit Saint)*

### *Position de la question*

I, 3, 5. Il semble bon de rechercher pourquoi ce qui reçoit par Dieu la régénération (cf. I P 1, 3) pour son salut a besoin du Père, du Fils et du Saint Esprit, alors qu'il ne recevrait pas le salut sans la Trinité entière, et pourquoi il n'est pas possible de participer au Père et au Fils sans l'Esprit Saint. En discutant de cela, il sera sans doute nécessaire d'attribuer une action spéciale au Saint Esprit et une autre au Père et au Fils.

### *L'opération du Père et du Fils concerne tous les êtres, l'Esprit, seulement les saints*

Je pense donc que l'action du Père et du Fils s'exerce aussi bien sur les saints que sur les pécheurs, sur les hommes raisonnables que sur les animaux muets et même sur ceux qui n'ont pas d'âme, absolument sur tout ce qui est ; l'action du Saint Esprit ne s'étend en aucune façon à ceux qui sont sans âme, ni à ceux qui sont animés, mais muets ; elle ne se constate même pas chez ceux qui sont raisonnables mais plongés dans la malice sans se retourner en aucune façon vers le bien. Je pense que l'action du Saint Esprit ne s'exerce que sur ceux qui se tournent vers le mieux et marchent dans les voies du Christ Jésus, c'est-à-dire sur ceux qui agissent bien et demeurent en Dieu.

I, 3, 6. Puisque l'action du Père et du Fils s'exerce sur les saints et les pécheurs, elle se manifeste en ce que tous les êtres raisonnables participent au Verbe de Dieu, c'est-à-dire à la Raison, et pour cela portent en eux comme des semences de la Sagesse et de la Justice, ce qu'est le Christ. De celui qui est vraiment, qui a dit par Moïse : *Je suis celui qui suis* (Ex 3, 14), tous les êtres tirent participation. Cette participation du Père parvient à tous, justes ou pécheurs, êtres raisonnables et déraisonnables, et absolument à tout ce qui est.

### *L'opération du Fils concerne les être doués de raison*

L'apôtre Paul montre certes, que tous ont la participation au Christ quand il dit : *ne dis pas dans ton cœur : Qui montera dans le ciel, c'est-à-dire pour en faire descendre le Christ ? Ou : Qui descendra dans l'abîme, c'est-à-dire pour rappeler le Christ mort ? Mais que dit l'Écriture : La Parole est tout près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur* (cf. Rm 10, 6-8 citant Dt 9, 4 ; 30, 12-14). Par là il signifie que le Christ est dans le cœur de tous, en tant que Verbe ou Raison, dont la participation fait les êtres raisonnables. Ce texte de l'Évangile : *Si je n'étais pas venu et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ; maintenant ils n'ont pas d'excuse pour leur péché* (Jn 15, 22) est clair pour ceux qui savent expliquer jusqu'à quel moment l'homme n'a pas de péché et à quel âge il devient sujet au péché : on voit ainsi comment, à cause de leur participation au Verbe ou à la Raison, on dit que les hommes ont le péché, à savoir à partir du moment où ils sont devenus capables de compréhension et de connaissance, lorsque la raison, mise à l'intérieur d'eux-mêmes, leur aura apporté le discernement du bien et du mal. Lorsqu'ils ont commencé à savoir ce qu'est le mal, s'ils le font, ils deviennent coupables de péché. C'est ce que veut dire : *les hommes n'ont pas d'excuse pour leur péché* : la parole ou la raison divine a commencé à leur montrer dans le cœur le discernement du bien et du mal, pour qu'ils puissent ainsi échapper au mal et s'en garder ; *qui connaît le bien et ne le fait pas, est-il écrit, le péché est en lui* (Jc 4, 17).

### *Textes de l'Écriture sur la participation au Père et au Fils*

De même, aucun homme n'est hors de la relation à Dieu ; l'Évangile l'enseigne par la bouche du Sauveur : *Le royaume de Dieu ne se laisse pas observer quand il vient et on ne dit pas : Le voici ici ou là. Mais le royaume de Dieu est au-dedans de vous* (Lc 17,

## La grâce chez les Pères

20-21). Il faut voir aussi si on ne trouve pas la même signification dans cette parole de la Genèse : *Et il souffla sur sa face un souffle de vie et l'homme fut fait comme une âme vivante* (Gn 2, 7). S'il faut comprendre que cela a été donné à tous les hommes en général, tous les hommes ont une participation à Dieu ; s'il faut entendre de l'Esprit de Dieu cette parole, puisque Adam lui-même, semble-t-il, a prophétisé sur plusieurs points, on ne peut l'appliquer de façon générale, mais seulement à quelques saints.

### *L'esprit, principe de sainteté*

I, 3. 7. Enfin, au temps du Déluge, lorsque tout être de chair eut perverti la conduite fixée par Dieu, Dieu a dit, d'après l'Écriture, comme s'il parlait d'indignes et de pécheurs : *Mon Esprit ne restera plus jamais dans ces hommes, parce qu'ils sont pécheurs* (Gn 6,3). Cela manifeste que de tous les indignes est enlevé l'Esprit de Dieu. Il est écrit aussi dans les *Psaumes* : *Tu leur enlèveras ton Esprit et ils défailiront et reviendront dans leur terre. Tu leur enverras ton Esprit et ils seront créés et tu renouvelleras la face de la terre* (Ps 104, 29-30) : cela s'applique clairement au Saint Esprit, afin que, lorsque sont ôtés et détruits les pécheurs et les indignes, il crée lui-même un peuple nouveau et renouvelle la face de la terre, quand avec la grâce de l'Esprit, ils auront déposé le vieil homme avec ses œuvres et se conduiront désormais selon une vie nouvelle. C'est pourquoi on a raison de dire que l'Esprit Saint habite, non dans ceux qui sont chair, mais dans ceux dont la terre a été renouvelée. L'Esprit Saint était pour cette raison transmis par l'imposition des mains des apôtres, après la grâce et le renouvellement apportés par le baptême. Et le Sauveur lui-même après sa résurrection, lorsque les réalités anciennes eurent passé et que tout eut été fait neuf, puisqu'il était lui-même l'homme nouveau et le premier-né des morts, dit à ses apôtres, pareillement rénovés par la foi en sa résurrection : *Recevez l'Esprit Saint* (Jn 20, 22). C'est assurément ce que notre Seigneur et Sauveur indiquait dans l'Évangile, lorsqu'il refusait de mettre le vin nouveau dans de vieilles outres, mais qu'il ordonnait à ces outres de devenir neuves (cf. Mt 9, 17), c'est-à-dire lorsqu'il prescrivait aux hommes une conduite conforme à cette vie nouvelle, pour qu'ils puissent recevoir le vin nouveau, c'est-à-dire la nouveauté de la grâce de l'Esprit Saint.

De cette manière l'action de la puissance de Dieu, Père et Fils, s'étend sans distinction sur toute créature, mais nous trouvons que seuls les saints possèdent la participation au Saint Esprit. C'est pourquoi il est dit : *Personne ne peut dire : Jésus est Seigneur, sinon dans l'Esprit Saint* (1 Co 12, 3). Et c'est à peine une fois dans l'Esprit Saint que les apôtres ont mérité d'entendre : *Vous recevrez la puissance de l'Esprit Saint venant sur vous* (Ac 1, 8). C'est ainsi que je pense logique que celui qui a péché contre le Fils de l'homme soit digne de pardon, parce que celui qui participe au Verbe – ou à la Raison –, s'il cesse de vivre de façon raisonnable, on jugera qu'il est tombé dans l'ignorance ou la sottise et qu'il peut donc mériter le pardon ; mais celui qui a été digne de participer au Saint Esprit et est revenu en arrière, est considéré comme ayant, par le fait même et par son action, blasphémé contre l'Esprit Saint.

### *Digression : mais l'action de la Trinité est commune*

Que personne ne pense qu'en disant que l'Esprit Saint n'est donné qu'aux saints, tandis que les bienfaits et l'action du Père et du Fils parviennent aux bons et aux mauvais, aux justes et aux injustes, nous mettons le Saint Esprit au-dessus du Père et du Fils et nous lui attribuons une plus grande dignité : cela manquerait tout à fait de conséquence. Car nous avons décrit le caractère propre de sa grâce et de son action. Cependant il n'est pas question de plus ou de moins dans la Trinité, puisque une unique source de divinité gouverne l'univers par sa Parole et sa Raison et sanctifie par l'Esprit (le souffle) de sa

## La grâce chez les Pères

bouche tout ce qui est digne de sanctification, comme il est écrit dans le *Psaume* : *Par la Parole du Seigneur les cieux ont été affermis et par l'Esprit (le souffle) de sa bouche toute leur puissance* (Ps 33, 6). C'est en effet une opération principale de Dieu le Père en plus de celle par laquelle il donne à tous les êtres d'exister selon leur nature. Il y a aussi un ministère principal du Seigneur Jésus-Christ à l'égard de ceux à qui il confère d'être raisonnables par nature, ministère par lequel il leur accorde en outre de bien l'être. Il y a encore une autre grâce de l'Esprit Saint attribuée à ceux qui en sont dignes, par le ministère du Christ, par l'opération du Père, d'après le mérite de ceux qui en sont faits capables. C'est ce qu'indique très clairement l'Apôtre Paul, montrant qu'il y a une seule et même puissance de la Trinité quand il dit : *Les dons sont différents, mais l'Esprit est le même ; les ministères sont différents, mais le Seigneur est le même ; les actions sont différentes, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. A chacun il est donné de manifester l'Esprit selon ce qui convient* (1 Co 12, 4-7). Il explique par là très clairement qu'il n'y a dans la Trinité aucune séparation, mais que ce qui est appelé don de l'Esprit, vient du ministère du Fils et est opéré par Dieu le Père : *Tout est l'œuvre d'un seul et même Esprit, répartissant à chacun comme il veut* (1 Co 12, 11).

### Conclusion

I.3. 8. Après ces mises au point sur l'unité du Père, du Fils et du Saint Esprit, revenons à ce que nous avons commencé de discuter. Dieu le Père donne à tous les êtres l'existence, mais la participation du Christ selon qu'il est Verbe – ou Raison – les rend raisonnables. Il s'ensuit qu'ils sont dignes de louange ou d'accusation parce qu'ils sont capables de vertu ou de malice. En conséquence la grâce de l'Esprit Saint est en eux pour rendre saints par sa participation ceux qui ne le sont pas par leur substance. Puisqu'ils ont reçu d'abord de Dieu le Père l'être, ensuite du Verbe la rationalité, en troisième lieu du Saint Esprit la sainteté, ils deviennent en revanche capables de recevoir le Christ en tant qu'il est la Justice de Dieu (cf. 1 Co 1, 30), ceux qui ont été déjà auparavant sanctifiés par l'Esprit Saint ; et ceux qui ont mérité de parvenir à ce degré par la sanctification reçue de l'Esprit Saint, obtiennent néanmoins le don de sagesse par la vertu de l'action de l'Esprit de Dieu. C'est, je pense, ce que dit Paul lorsqu'il écrit qu'à certains est donnée la parole de sagesse, à d'autres la parole de connaissance selon le même Esprit (cf. 1 Co 12, 8). Et désignant chaque sorte de dons, il rapporte toutes choses à la source de l'univers par ces mots : *« Les opérations sont différentes, mais c'est un seul Dieu qui opère tout en tous* (1 Co 12, 6). Par là, l'action du Père qui donne l'existence à tous apparaît plus brillante et plus magnifique, lorsque chacun, en participant au Christ en tant que Sagesse, Connaissance et Sanctification, se perfectionne et monte dans son progrès à des degrés supérieurs. Sanctifié par la participation au Saint Esprit, on devient ainsi de plus en plus pur, on reçoit plus dignement la grâce de la sagesse et de la connaissance, et en rejetant toutes les taches de la souillure et de l'ignorance et en s'en nettoyant, on en arrive à un tel progrès de pureté, qu'ayant reçu de Dieu l'existence, on parvient à être digne de Dieu, qui donne d'être d'une manière pure et parfaite : tellement que la créature devient aussi digne que l'est celui qui l'a créée. Ainsi celui qui est tel que l'a voulu son créateur comprendra par l'action de Dieu que sa puissance existe toujours et demeure éternellement. Pour que cela se produise et pour que les créatures adhèrent sans fin et sans séparation possible à celui qui est, c'est l'œuvre de la Sagesse de les enseigner et de les conduire à la perfection par l'Esprit Saint qui les affermit et les sanctifie continuellement, condition qui seule rend possible la réception de Dieu.

Ainsi l'action continuelle sur nous du Père, du Fils et du Saint Esprit s'exerce à chacun des degrés du progrès : cependant c'est à grand peine, si cela est possible, que nous

## La grâce chez les Pères

pouvons envisager la vie sainte et bienheureuse dans laquelle, quand nous y sommes parvenus après beaucoup de lutttes, nous devons rester sans être jamais saisi par la satiété de ce bien ; mais plus nous percevons de cette béatitude, plus le désir de la posséder s'étend et s'augmente en nous, dans la mesure où plus ardemment et avec plus de capacité nous recevons et possédons le Père, le Fils et l'Esprit Saint.

### *Sur la prière, 1*

1. Il est des réalités qui dépassent notre entendement ; elles sont trop grandes, insaisissables pour la faiblesse et les limites de notre intelligence. Seule la grâce de Dieu, à la fois diverse et sans limite, qui nous parvient, selon son dessein, par la médiation du Christ et l'action de l'Esprit saint, nous permet de les saisir.

Il est, en effet, impossible à l'homme d'atteindre la sagesse qui a créé toutes choses, car au dire de David, Dieu a tout créé en Sagesse (Ps 104, 24) ; l'impossible devient possible par notre Seigneur Jésus-Christ *qui pour nous, de par Dieu, est devenu sagesse, justice, sanctification et rédemption* (1 Co 1, 30).

*Quel homme peut, en effet, connaître le dessein de Dieu ?*

*Qui pourra pénétrer les volontés du Seigneur ?*

*Les pensées des hommes sont timides et fragiles sont ses desseins.*

*Le corps corruptible appesantit l'âme*

*Et la tente d'argile alourdit l'esprit aux mille pensées.*

*Avec peine nous comprenons ce qui se passe sur la terre,*

*Qui a pu sonder ce qui est dans les cieux ? (Sg 9, 13-16)*

Qui pourra nier qu'il est impossible à l'homme de sonder les cieux ? Mais l'impossible devient possible par la grâce incommensurable de Dieu. Celui qui a été ravi jusqu'au troisième ciel a sans doute exploré ces trois régions célestes, puisqu'il a perçu *des paroles ineffables qu'il n'est permis à l'homme de redire* (2 Co 12, 4).

Qui oserait dire que l'homme peut pénétrer les desseins de Dieu ? Et pourtant, ce pouvoir, Dieu nous l'accorde dans le Christ (...). Le sauveur ne veut pas seulement être le maître mais devenir l'ami de ceux dont il était le Seigneur auparavant. Remarquons que *personne ne connaît ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui. De même nul ne connaît ce qui est en Dieu, sinon l'Esprit de Dieu.* (1 Co 2, 11).

Si donc personne ne connaît Dieu, sinon l'Esprit de Dieu, il est impossible à l'homme de connaître les choses de Dieu. Réfléchis comment cela devient réalisable. *Pour nous, dit l'Apôtre, nous n'avons pas reçu l'esprit du monde mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin de connaître les dons que Dieu nous a faits. Et nous en parlons en un langage qui n'est pas de l'humaine sagesse mais enseigné par l'Esprit* (1 Co 2, 12-13). (...) Ce qui est impossible à l'homme devient possible par la grâce de Dieu.

### 7. Saint Cyprien (210-258)

Nous recevons le don de Dieu dans le baptême : rémission des péchés, effusion et inhabitation du Saint-Esprit, régénération dans le Christ, filiation divine à l'égard du Père. L'Eglise est « un peuple qui tire son unité de l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint » (*De Orat. Dom.* 23, repris en LG 4 in fine)<sup>12</sup>.

### 8. Saint Athanase (295-373)

Saint Athanase ne distingue pas image et ressemblance. Le mot *eikôn* désigne le sceau divin imprimé dans l'esprit. La divinisation se fait par grâce, par participation, par don gratuit, par participation au Logos, en tant que l'être humain est *logikos*. C'est ce Logos qui est l'Image du Père, l'homme *logikos* étant « à l'image » (*kat' eikôna*). Le péché altère cette connaissance de Dieu procurée par l'être à l'image. L'Incarnation du Verbe restaure cette connaissance, en rendant visible l'exemplaire de l'Image divine. Nous participons à ce Verbe incarné, parfaite image du Père, Fils unique par nature. Nous devenons ainsi « filii in Filio ». Le Fils nous envoie l'Esprit, Esprit du Fils, Esprit de filiation, qui est en nous, à demeure, le sceau (*sphragis*) du Fils et nous conforme à Lui.

Contre les ariens Athanase prend argument de la réalité de la déification procurée par le Verbe en faveur de la divinité de Celui-ci : s'il n'était dieu que par participation il ne pourrait pas diviniser, nous « verbifier ». Ce dessein divin s'accomplit « du Père, par le Fils, dans l'Esprit » et retourne en sens inverse « au Père, par le Fils, dans l'Esprit ». Un argument en faveur de la divinité du Saint-Esprit s'appuie, comme pour le cas du Verbe, sur la divinisation (Cf. *Lettres à Sérapion*)<sup>13</sup>.

### 9. Cyrille de Jérusalem

Dans ses *Catéchèses*, saint Cyrille dissocie l'image et la ressemblance de Dieu. La première relève de la création et la seconde de l'habitation du Saint-Esprit dans le juste<sup>14</sup>.

### 10. Cappadociens

#### 10.1. Saint Grégoire de Nysse

Le Logos s'est fait chair pour diviniser tout homme. Radicalement tous les hommes sont sanctifiés dans le Christ, même s'il appartient ensuite à chacun d'en recevoir l'influence sacramentellement. La création se poursuit dans la

---

<sup>12</sup> Philips, p. 19-20.

<sup>13</sup> Philips, p. 20 ; Baumgartner, p. 49, 51-52, 54-55.

<sup>14</sup> Philips, p. 20 ; Baumgartner, p. 46-47.

## La grâce chez les Pères

sanctification et s'achève dans la vision. Les trois personnes opèrent ensemble, mais celle qui touche d'abord l'humanité, c'est le Saint-Esprit<sup>15</sup>.

Gaudium et Spes 22 semble s'inspirer de ces vues :

En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné... Par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme (*Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit*).

### 10.2. **Saint Basile**

Sa perspective est surtout pneumatologique. L'Esprit, puisque divinisant, est Dieu lui-même (*traité du Saint-Esprit*). La sainteté, commune aux trois personnes divines, appartient spécialement au Saint-Esprit<sup>16</sup>.

### 10.3. **Saint Grégoire de Nazianze**

## 11. **Saint Cyrille d'Alexandrie**

L'union du Verbe avec la nature humaine est « physique », c'est-à-dire réelle. Notre union au Christ est une extension par grâce (*kata charin*) de l'incarnation du Verbe. Il répand son Esprit et nous divinise, spécialement par l'eucharistie où nous goûtons les prémices de notre résurrection. Les trois personnes, inséparablement mais distinctement, habitent dans le juste<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Philips, p. 21.

<sup>16</sup> Philips, p. 21; Baumgartner, p. 55-56.

<sup>17</sup> Philips, p. 22; Baumgartner, p. 52-54, 56-57.

## Saint Cyrille d'Alexandrie

### **11.1. Le Verbe s'est fait chair. Il n'est pas venu dans un homme**

Dialogue I (*Le Fils est consubstantiel et coéternel à Dieu le Père*) ; SC 231  
398 c (p. 167) :

Tout Dieu qu'il était, le Verbe est devenu chair, conformément aux Ecritures, mais n'est pas venu dans un homme, comme dans le cas des saints en qui il habite par participation (kata méthexin)- du Saint-Esprit s'entend.

### **11.2. Le Verbe est Monogène, comme Verbe éternellement engendré du Père ; Il est premier-né d'une multitude de frères comme Verbe Incarné**

405 c-d (p. 187) :

Il est Monogène et Verbe en tant que rejeton engendré par Dieu le Père, mais Premier-né aussi, une fois devenu homme et entouré de beaucoup de frères. Et de même que le nom de Monogène qui est propre au Verbe, lui est conservé, à lui et à la chair qui lui est unie, de même le nom de Premier-né, qui ne lui revient pas au sens fort, lui est devenu propre, une fois pourvu de sa chair.

pp. 211-221 (*Portée des termes de Fils et de génération*).  
p. 213

Si le terme de génération se vérifie en tout et partout pour toutes les catégories de ceux dont on le dit, ce sont des milliers de rejetons qu'on va devoir attribuer à Dieu le Père, concevoir pour lui. Il est dit effectivement quelque part, à propos des Israélites aussi : "J'ai engendré des fils et je les ai fait grandir" (Is 1, 2).

Cf. Dialogue IV, p. 183, 185, 195

Dialogue IV, p. 183 :

Il y a opposition réciproque et comme destruction simultanée par choc mutuel et par la contradiction dans la valeur sémantique entre premier-né et Monogène. Comment de fait les accrocher tous deux à un seul et même être et penser qu'ils s'y vérifient ?

- A mon avis, il n'y a pas d'autre moyen que de faire intervenir en même temps l'économie dans la chair.

p. 185 :

L'Apôtre assigne, je pense, au terme "premier-né" comme celui qui lui convient le moment où le Verbe est avec la chair. (...) Quand il devint tel que nous, alors, oui alors il a été rangé parmi des frères du fait qu'on l'appelle premier-né. Où est-il l'anéantissement, en effet, sinon dans le fait de devenir premier-né après avoir été Monogène ?

p. 195 :

Il est premier-né à cause de nous à partir du moment où il est devenu tel que nous ; il est Monogène en tant qu'il ne se classe absolument avec personne, seul issu, seul engendré de la substance même de Dieu le Père.

### **11.3. Le Verbe est Fils de Dieu d'une manière unique, à nulle autre pareille, et non de manière surajoutée (Il l'est de toute éternité et ne le devient pas)**

Dialogue I, pp. 213-215

(...) Si on s'accorde pour faire du Fils quelque chose d'autre quant à la nature que ce qu'il est et ce que nous le croyons être, alors c'est qu'il a obtenu avec nous l'appellation de fils, et aussi celle d'engendré ; rien n'empêche plus que ce soit un simple abus de

## Saint Cyrille d'Alexandrie

langage qui fasse dire que cela est présent en lui. (...) Non, ce n'est pas en ayant rang et part avec nous, ni à l'égal des êtres créés, que le Monogène a été appelé à la gloire de la filiation ; et cette dénomination ne lui procure pas, tant s'en faut, une excellence adventice. Il serait adopté et au nombre des fils selon la grâce, s'il en était ainsi, il serait enfermé dans les limites de la création. Mais cela, ce sont balivernes, radotage, amas de blasphèmes, et rien de plus. Le Monogène n'a pas jugé bon de se placer lui-même au niveau des fils par adoption, il a eu conscience de l'excellence divine et ineffable qu'il possédait à tous égards, de l'authentique dignité de sa filiation. Et c'est ce dont on n'aura pas de peine à se rendre compte d'après ce qu'il dit aux Juifs au sujet de Moïse et des saints prophètes : "Si l'Écriture a appelé dieux ceux à qui s'adressa la parole de Dieu et si elle ne peut être abolie, celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde, comment lui dites-vous : Tu blasphèmes, pour avoir dit : Je suis le Fils de Dieu?" En effet, si, parce que la Parole de Dieu s'est adressée à eux, ils ont été qualifiés de dieux et de fils, comment lui-même ne serait-il pas davantage Fils, Dieu aussi à un titre plus excellent et plus vrai, lui par qui ceux-là sont fils et dieux? Être "Fils" ne saurait donc constituer pour le Monogène du surajouté : ce nom indique son être de la même manière exactement que celui de "Père" fait pour Dieu le Père. Le Père est Père, en effet, parce qu'il a enfanté le Fils ; le Fils de son côté est Fils parce qu'il a été engendré par le Père. Voilà d'ailleurs selon moi la raison pour laquelle nous avons eu beau expliquer au moyen de je ne sais combien de termes divers les biens afférents à la nature divine et arriver assurément ainsi à une certaine connaissance du sujet, je n'irais pas classer avec ces termes le mot de filiation et celui de paternité.

Dialogue II (*Le Fils est coéternel à Dieu le Père et vient de lui par génération selon la nature*) ; SC 231

p. 265 :

- J'ai ouï dire qu'ils affirment également ceci : si on l'a appelé Père, c'est en tant que Créateur et parce qu'il est apparu comme une manière de principe et d'origine pour ceux qui sont venus à l'être à partir du néant. En tout cas, nous aussi, disent-ils, nous avons bien appris à déclarer dans nos prières : "Notre Père, qui es aux cieux".
- Alors, mes bons amis, répondrions-nous à ces gens-là, pourquoi avons-nous reçu l'ordre d'appeler Dieu notre Père? Est-ce en tant que nous avons rang dans la race des créatures, ou bien parce que nous avons été couronnés de la grâce de la filiation et comptés parmi les enfants (de Dieu)?
- C'est parce que nous sommes créatures par la nature, mais fils par la grâce.

### **11.4. Il est engendré, nous sommes créés. Il est Fils de Dieu par nature, nous le sommes par grâce, d'après Lui et comme Lui.**

pp. 289-291 :

Dieu le Père ne nous a pas engendrés de sa propre nature. Cependant, tout ce qui peut vicier visiblement notre cas en fait d'inconvenances et d'impossibilités ne va pas faire obstacle de manière également catégorique au Fils selon la nature. Nous, nous avons été créés, tout le monde en est d'accord ; lui, il est issu de la substance de Dieu le Père - ce Père auquel nous aussi nous sommes rendus conformes : en lieu et place de la génération, nous recevons de sa clémence une grâce qui nous a fait mettre au rang de fils de Dieu, chargés d'une dignité extrinsèque et surajoutée, fils adoptifs modelés d'après le Fils véritable et appelés à la gloire du Fils selon la nature. Il n'y aurait pas, en somme, de fils adoptifs si le Fils selon la nature n'avait pas existé auparavant et si la véritable génération ne présentait pas en elle d'avance l'archétype de l'image à venir. Si

## Saint Cyrille d'Alexandrie

donc le Père n'a pas enfanté véritablement, s'il l'a fait par cette génération qui chez lui ne se distingue pas d'une création, parler d'un Fils est pour nous hors de cause et la nature du Père se révèle stérile. L'espérance aussi de ceux qui ont accueilli la foi part comme à vau-l'eau. Où y a-t-il encore une filiation en somme? Où est la dignité qu'on en retire et qui peut ramener à un état meilleur un être comptant parmi les créatures, si vraiment le créé est à égalité de valeur et de niveau avec l'engendré, si, comme ces gens le veulent, création et génération viennent se confondre en une seule réalité? N'est-ce point là du radotage et ne pourrait-on parler de honte entre toutes les hontes ?

### **11.5. Notre filiation divine est par le Fils dans l'Esprit**

Dialogue III (*Le Fils est véritable tout comme le Père*) ; SC 237  
pp. 93-95 :

Nous, on nous appelle des fils, en effet ; mais comment cela ? Ce n'est pas nous qui allons le dire, c'est Paul qui nous initiera en écrivant : "Parce que vous êtes des fils, Dieu a envoyé dans vos coeurs l'Esprit de son Fils qui crie, Abba, Père". Ainsi donc, parce que le Fils habite en nous par son Esprit de manière ineffable, nous nous déclarons appelés à la filiation spirituelle (...) L'être créé ne peut avoir rang de fils autrement que par le Fils dans l'Esprit. Et Paul en portera témoignage en disant : "Parce que vous êtes des fils, Dieu a envoyé dans vos coeurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père".

### **11.6. Nous portons l'empreinte du Fils**

pp. 97-99

N'est-ce pas grâce à l'unité avec le Fils, réalisée par l'intermédiaire de l'Esprit en ceux qui reçoivent celui-ci, que nous sommes formés à la filiation ? N'est-ce pas le Fils qui nous modèle, pour ainsi dire, d'après sa propre gloire, qui nous marque à l'empreinte de sa propre forme, qui grave en quelque manière cette dernière dans les âmes qui l'accueillent ?

p. 99

La faculté de rendre fils résidera donc, à la façon d'une opération naturelle, dans le Fils. Et si la chose est juste et ne soulève pas d'objection, la seule raison en est, d'après moi, que précisément il est Fils.

pp. 99-100

(B -) Dis-moi donc alors : l'image divine en nous, celle dont bénéficie, assure-t-on la nature de l'homme - car il a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu -, allons-nous admettre qu'elle n'a de référence qu'au seul Fils ? Ou bien ferons-nous de ce point de vue aussi place au Père à côté du Fils ? Disons-nous que nous avons été formés d'après la nature divine tout entière, bien qu'on nous appelle fils et qu'on nous range parmi les enfants ?

- Alors d'après toi, très cher, ne devons-nous pas penser que sur ce point au moins tous les dires de notre foi concernent l'unique nature de la divinité, cette nature qui est en trois hypostases distinctes, de même forme et d'essence identique, se rejoignant dans une unique beauté transcendante ? A cette beauté nous avons été nous aussi conformés, selon les saintes Ecritures, tout en recevant une empreinte filiale par le Fils dans l'Esprit. Une filiation serait en effet l'image du Fils, une paternité, celle du Père. Donc, tout en étant fils par le Fils, nous sommes images et ressemblance de Dieu, modelés donc dès le départ d'après la nature tout entière - j'entends la nature suprême.

Dialogue V (*Les propriétés de la divinité et sa gloire sont dans le Fils de par la nature, tout comme dans le Père*), SC 237.

## Saint Cyrille d'Alexandrie

pp. 343-345 :

Comme au total il (= le Monogène) est devenu homme et s'est abaissé jusqu'à l'anéantissement, il s'est trouvé de ce fait également au-dessous de Dieu. La nécessité et la convenance le poussent très fortement à se modeler sur les dimensions de l'anéantissement et à reconnaître comme Dieu avec nous son Père véritable par nature, notre Dieu. A cause de cela, d'ailleurs, nous-mêmes, bien qu'esclaves de Dieu par nature, nous l'appelons Père, richesse que nous tenons de notre conformité au Fils. Car le Fils a sa demeure et son habitation en nous par son Esprit, en qui et par qui nous crions "Abba, Père". Que l'Esprit soit en nous l'indication précise et comme le sceau de la filiation par rapport à Dieu, lui par qui nous sommes rendus conformes au Fils, Paul l'élucide en écrivant : "Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba, Père".

### **11.7. Notre adoption divine est le but de l'incarnation**

Dialogue IV (*Le Fils n'a été ni créé ni fait*) ; SC 237

p. 179 :

- Ne nous a-t-on pas appelés engendrés de l'Esprit et enfants de Dieu ?
- Si.
- Voilà bien aussi pourquoi on nous a ordonné de n'appeler personne sur terre père, mais de nous attacher pour ce qui est de nous-mêmes à Dieu comme à notre Père, à cause du premier-né, venu parmi nous sans autre raison que de faire de nous aussi des fils. Tel est en effet le but qui peut convenir à l'économie avec la chair.

### **11.8. Le Fils de Dieu par nature n'est pas tel en recevant l'Esprit. Mais nous sommes fils de Dieu par grâce en recevant l'Esprit qu'il nous donne.**

Dialogue III, pp. 101-103

Quant à nous, jamais nous n'irons penser que le Fils est un Dieu bâtard et surajouté, qu'il a été sanctifié, autrement dit appelé à la filiation, par Dieu, qu'il a reçu avec nous une gloire adventice. Au contraire, c'est en vertu de sa nature qu'il possède ce qu'il est. Ce n'est certainement pas son propre Esprit qui aurait pu le rendre Fils. Car qu'il s'agisse de l'Esprit propre du Fils tout aussi bien que du Père, on n'aurait nulle peine à l'apprendre. (...) Paul lui aussi n'écrit-il pas aux croyants ce qui suit : "Vous, vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'Esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous. Qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas. Mais si le Christ est en vous, bien que le corps soit déjà mort en raison du péché, l'esprit est vie en raison de la justice". Donc ce qui nous pare, nous, les êtres de la terre, de la gloire de la filiation, je veux dire l'Esprit, puisqu'il est l'Esprit du Fils, opérera dans les autres l'adoption filiale ; mais il sera sans action aucune à l'égard de celui dont il est, non pas de manière adventice, non pas comme importé du dehors, mais substantiellement, l'Esprit - cet Esprit qui par le Fils se déverse, dans le bon vouloir du Père, sur ceux qui sont dignes de le recevoir.

p. 121

Et si maintenant je voulais apprendre pourquoi tant de myriades de gens ont été appelés dieux et fils, tandis qu'être cela au sens propre, fort et véritable n'appartient qu'à un seul, qu'en dirais-tu, toi ? Je dirais que les uns ont été admis à la filiation comme à une trouvaille et à un don de la munificence d'en-haut, qui leur a fait acquérir cette appellation, mais que pour l'autre il n'en va pas ainsi : il est vraiment le propre (Fils) de Dieu le Père, vu qu'il partage avec lui la nature qui est au-dessus de tout.

p. 123

## Saint Cyrille d'Alexandrie

Le Fils n'est pas un Dieu d'autre nature juxtaposé à celui dont il est issu, il est un Dieu véritable, car on l'appelle propre (Fils) du Dieu véritable par nature ; il est à part de la multitude des adoptés, il vient au contraire se jeter dans la gloire du Dieu unique et véritable.

Dialogue IV (*Le Fils n'a été ni créé ni fait*) ; SC 237

pp. 187-189 :

Il n'y a au-dessus de nous qu'un seul Dieu selon la nature, que nous puissions adorer. Et pourtant on nous appelle nous aussi dieux - selon la grâce ; qui plus est, nous avons reçu en partage la gloire de la filiation. (...) Parce qu'on nous appelle dieux et fils, se pourrait-il que nous soyons nous aussi dieux par nature et véritablement fils de Celui qui surpasse et transcende tout, que loin de posséder cette magnifique splendeur de manière adventice, nous soyons d'après la foi, le fruit de la nature suprême ?

- Jamais de la vie.

### **11.9. Notre filiation divine n'est pas substantielle ; elle est par grâce.**

p. 191 :

N'avons-nous pas été appelés par le Fils à la filiation, nous qui avons accueilli la foi en lui, et n'avons-nous pas été formés d'après lui comme des images d'après un archétype ?

- Si, nous avons reçu appellation et forme d'après le Fils. Il est écrit en effet : Mais à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu.

- A merveille ! Mais il est un point indispensable que tu es capable, je le sais, de formuler avec une parfaite justesse. Cette filiation à laquelle nous avons été appelés, est-ce une filiation selon la substance et la nature ? Et sinon, nous arrive-t-il d'être appelés ainsi à cause de la fraternité et de la parenté que nous avons obtenues ? Ou bien quoi ?

- Non la filiation n'est substantielle d'aucun point de vue, mais surajoutée et toute gracieuse (ouk ousiôdè pothén, all' eispoièton te kai kata charin).

Dialogue IV (SC 237)

p. 219 :

Nous avons communication de la nature divine par relation avec le Fils, grâce à l'action de l'Esprit, non de manière purement apparente, mais en vérité, nous tous les croyants, et de ce fait nous sommes modelés d'après Dieu, réformés d'après une beauté qui surpasse la créature. Le Christ en effet est modelé en nous ineffablement, non comme un être soumis au devenir dans d'autres qui le seraient aussi, mais comme un être qui y échappe et comme un Dieu dans une nature soumise au devenir et créée ; il transforme à son image par l'Esprit et transporte à une dignité où elle se dépasse elle-même la créature, c'est-à-dire nous.

### **11.10. Le Verbe Incarné rend à l'homme l'Esprit, perdu par le péché. La rédemption restaure la création.**

p. 223 :

Le monde était donc fugitif, échappant à toute communication avec son Artisan, pour n'avoir pas su le reconnaître, lui qui dépasse la créature ; la relation avec lui grâce à l'Esprit était répudiée, par un déclin vers le mal. En effet, dans le même temps que les décrets ineffables de son Auteur amenaient à l'existence la nature humaine, ils la paraient d'un rapport avec l'Esprit. « Il lui souffla au visage une haleine de vie », car un

## Saint Cyrille d'Alexandrie

animal ne pouvait acquérir l'éclat et la sanctification et de la familiarité avec Dieu qu'en étant paré d'une participation au Saint-Esprit. C'est aussi pourquoi le Monogène, une fois devenu homme et trouvant la nature de l'homme dépouillée de son bien antique et originel, entreprit de l'y restaurer en le lui rendant pour ainsi dire de la source de sa propre plénitude avec ces mots : « Recevez l'Esprit Saint » ; par un souffle corporel très apparent, il figurait bel et bien la nature de l'Esprit. Il y aura donc égalité entre l'accession originelle à l'être et la restauration de cet état d'origine.

### *Dialogue V (SC 237)*

p. 283-289 :

Paul, l'inspiré de Dieu, a appelé le Monogène Fils et aussi image et ressemblance du Père ; il le place au rang d'effigie, à cause de sa parfaite beauté, sans doute, et de sa similitude aussi étroite et exacte que possible avec le Père. (...)

Il est doté d'une identité totale avec Dieu le Père, grâce à la similitude de nature et l'identité pour ainsi dire essentielle de la substance : il l'explique en disant : « Qui me voit voit Celui qui m'a envoyé ». Mais puisqu'on voit et connaît le Père avec éclat et sans différence dans le Fils, tout est commun entre eux, d'une certaine façon, ou mieux, ce qu'on trouve en tous les deux, on peut le concevoir légitimement comme des propriétés de l'unique divinité. Voilà pourquoi il a déclaré à son Père et son Dieu : « Tout ce qui est à moi est à toi et ce qui est à toi est à moi ». De l'image à son modèle exact, du modèle à son image très ressemblante, il n'y a en effet aucune différence, j'entends du point de vue de la similitude et de l'identité de forme. Aussi, comme des conceptions inexactes faisaient poser à l'un des disciples (il s'agissait de Philippe) la question suivante : « Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit », il ne laissa point passer la demande sans reproches : « Voilà si longtemps que je suis avec vous, dit-il, et tu ne me connais pas, Philippe ? Qui m'a vu a vu le Père. Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et le Père en moi ? Moi et le Père, nous sommes un ». Que le Fils soit comme le visage de Dieu le Père, le Psalmiste nous l'apprendrait aisément, lui qui dit tantôt : « Où irais-je loin de Ton Esprit et où fuirais-je loin de Ton visage ? » tantôt encore comme représentant de ceux qui ont cru en lui : « La lumière de Ton visage s'est imprimée sur nous, Seigneur. » Nous avons été marqués en effet par le Saint-Esprit à la similitude et ressemblance du visage du Père, c'est-à-dire le Fils. Paul en portera témoignage en écrivant : « Nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image toujours plus glorieuse comme venant du Seigneur qui est Esprit ».

p. 297-299 :

- Comment donc alors pouvons-nous être à l'image de Dieu ?

- Parce que nous avons le Fils habitant en nous, que l'empreinte divine est devenue présente en nous et s'est faite notre richesse. Nous avons été assimilés par lui à Dieu. La forme qui surpasse tout, la forme suprême, c'est-à-dire le Fils, est inscrite en nos âmes par l'Esprit. Aussi Paul dit-il dans son Epître à ces Galates qui par légèreté avaient glissé au pire : « Mes petits enfants, vous que j'enfante à nouveau dans la douleur, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. »

- C'est fort bien dit.

Dialogue VII, p. 207-208 :

Pourquoi, d'autre part, disons-nous donc que la nature humaine et son évolution n'arrivent qu'à peine à la perfection convenable pour elles tant qu'elles n'ont pas été

## Saint Cyrille d'Alexandrie

enrichies par l'Esprit de l'effigie divine ? Hé, cela ne présente aucune obscurité, pour peu qu'on réfléchisse sur la chute de cette nature et sa remise en état ! L'être animé s'était tourné vers l'iniquité ; la maladie du péché s'était introduite en lui à cause de son amour exagéré pour le charnel ; aussi, ce qui lui donnait forme à l'image de Dieu, ce qui était imprimé en lui ineffablement à la manière d'un sceau, l'Esprit, s'écarta de lui, et il apparut de la sorte qu'il avait lié son destin à la corruption, à la laideur et à je ne sais quelles autres monstruosité. Mais l'Auteur de l'univers, voulant ramener à sa fermeté et sa belle ordonnance originelles l'être tombé dans la corruption, qu'adultérait et déshonorait l'accrétion du péché, lui infusa de nouveau le Saint et divin Esprit qui jadis habitait en lui ; cet Esprit avait la nature et la puissance qu'il fallait pour nous restaurer bel et bien dans l'image transcendante, rien qu'en nous réformant dans la similitude avec lui. (...)

Par le Fils dans l'Esprit se révèle partout, à travers tout aussi bien qu'en tout, l'opération du Père.

### *Commentaire sur l'Évangile de Jean (n° 61)*

L'Écriture de Dieu affirme que l'homme a été créé « à l'image et à la ressemblance du Dieu de toutes choses ». Celui qui composa le premier livre (Moïse, cher à Dieu plus que tout le monde) dit : « Et Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance » (Gn 1, 27). L'Esprit imprima son sceau à l'image, ce que Moïse relate en disant : « Et le souffle sur son visage fut un souffle de vie » (Gn 2, 7). Sur-le-champ, l'Esprit donna la vie à la créature et lui imprima ses propres caractéristiques, de dignité divine.

Ainsi fut portée à son terme la création de l'être terrestre, doué de raison. Le Dieu « de l'art suprême » lui donna un commandement pour son salut. L'homme vivait « dans un jardin », comme dit l'Écriture (Gn 2, 15), en observant le commandement reçu. Il rayonnait l'image de celui qui l'avait fait, par l'œuvre de l'Esprit qui habitait en lui.

Mais séduit par la fourberie du diable, il méprisa son Créateur et offensa son Bienfaiteur, en foulant aux pieds le commandement reçu, il perdit la grâce qu'il avait précédemment obtenue. Alors pour la première fois, celui qui avait été créé pour vie s'est entendu dire : « Tu es terre et tu retourneras à la terre » (Gn 3, 19).

Désormais par le fait du péché, la ressemblance avec Dieu s'est dégradée, les caractéristiques divines perdirent leur clarté et leur beauté et s'obscurcirent après la chute. Le genre humain, par la suite, se développa en une multitude toujours grandissante ; le péché les atteignit tous, de diverses manières, maîtrisant l'âme comme une proie. Et la nature perdit de sa grâce originelle. L'Esprit s'en retira totalement, l'être doué de raison devint le jouet de l'irrationnel au point d'en oublier son propre Créateur.

Mais le Créateur de l'univers, après avoir longuement patienté, eut finalement pitié du monde cassé. Dans sa bonté, il se hâta de rejoindre, avec l'armée céleste, le troupeau humain en débandade, pour le remodeler par l'action de l'Esprit et rendre à l'humanité son image première. Il n'existait pas d'autre moyen pour faire resplendir à nouveau les traits divins de la création première.

### *De dogmatum solutione (Réponse à des questions dogmatiques)*

« Ainsi l'homme se gouverne librement, puisque les rênes de son propre destin lui ont été confiées de manière qu'il puisse se diriger vers ce qu'il veut, soit vers le bien, soit à l'opposé, comme cela a été le cas. Il possède aussi à titre de dons infus le désir et l'avidité naturels de tout bien, quel qu'il soit, et c'est volontairement qu'il s'applique à être bon et juste. Puisqu'il en est bien ainsi, nous affirmons que l'homme a été créé à l'image et selon la ressemblance en tant qu'il est le vivant naturellement bon et juste. »

## Saint Cyrille d'Alexandrie

Mais il ne suffisait pas que l'homme soit doué de raison et apte à pratiquer le bien et la justice ; il fallait aussi, en vérité, qu'il participe à l'Esprit Saint et qu'il possède en lui-même les caractéristiques plus limpides de la nature divine. Aussi Dieu lui insuffla-t-il une haleine de vie, c'est-à-dire l'Esprit, que le Fils procure à la nature raisonnable (logikos) pour la transformer en la forme suprême, la forme divine. »

« Ainsi donc le vivant a été animé par l'ineffable puissance de Dieu et est venu à l'être avec la ressemblance divine, en tant qu'il est naturellement bon, juste, capable de toute vertu. Puis il a été sanctifié, quand il a été fait participant de l'Esprit divin, qu'il a aussi rejeté quand il a péché... Cependant Dieu le Père a jugé bon de récapituler toutes choses, c'est-à-dire de les ramener à leur état premier, dans le Christ. Celui qui a rétabli en nous l'Esprit saint, qui après nous avoir quittés restait hors de notre vue... Le souffle que nous avons reçu au début a été renouvelé par le souffle du Christ. Ce souffle a restauré en nous la forme de la première sanctification ; il a été offert en prémices aux saints Apôtres ; il a ramené la nature de l'homme à la sainteté que nous avons reçue d'en haut dans notre première constitution. »

### **11.11. C'est l'Esprit, pas seulement la grâce, qui nous est donné, que nous recevons, qui habite en nous, dont nous sommes les temples.**

*Dialogue VII (SC 246)*

p. 163-165

- Ne disons-nous pas que l'homme a été fabriqué sur la terre à l'image de Dieu ?
- Comment parler autrement ?
- Ce qui grave en nous l'image divine et y imprime à la manière d'un sceau la beauté transcendante, n'est-ce pas l'Esprit ?
- Mais non pas comme un Dieu dit-on : comme un ministre de la grâce.
- Ce n'est pas lui-même qui nous marque, par conséquent, c'est la grâce par lui ?
- Apparemment.
- Il fallait donc appeler l'homme image de la grâce plutôt qu'image de Dieu. Et réfléchis à ceci, qui est, à mon avis, sage et simple. L'être animé a été produit à l'origine par Dieu, qui l'a modelé Lui-même et honoré du travail de Sa propre main, d'après les Ecritures. Puis, une fois qu'il eût été introduit dans l'existence, il reçut forme d'après Dieu par l'insufflation en lui d'une haleine de vie. Ayant ensuite perdu sa sainteté par la chute dans le mal, il fut ramené à sa toute première beauté grâce au Christ qui renouvela ce qui avait vieilli, lui rendant une allure spirituelle et divine : il souffla sur les saints apôtres en disant : « Recevez l'Esprit-Saint. » Ou, si quelqu'un est dans le Christ, n'est-il pas une nouvelle créature ?
- Si.
- Donc, il est vrai de dire, mieux, il est désormais pratiquement nécessaire de penser ceci : le vieillissement et le processus de détérioration ont amené comme une maladie la liquidation de l'image donnée par la sainteté. Dès lors le retour à l'état ancien et le renouvellement par le Christ auront pour effet de faire réassumer intérieurement la similitude avec Dieu, ne devons-nous pas le concéder ?
- Si parfaitement.
- Mais si la grâce donnée par l'Esprit est quelque chose de séparé de sa substance, pourquoi le bienheureux Moïse n'a-t-il pas dit clairement qu'après avoir amené à l'existence l'être animé, l'Artisan de l'univers lui avait ensuite insufflé une grâce, celle qui est donnée par l'haleine de vie ? Pourquoi le Christ de son côté ne nous a-t-il pas

## Saint Cyrille d'Alexandrie

dit : Recevez une grâce, celle qui est donnée par le ministère du Saint-Esprit ? Mais, dans le premier cas, on appelle celui-ci « haleine de vie » ; c'est que la nature de la divinité est vie véritable, puisqu'il est véritable qu'en elle nous avons la vie, le mouvement et l'être. Dans le second cas, il est appelé « Esprit-Saint » par la voix du Sauveur, laquelle en vérité introduit et fait habiter l'Esprit dans les âmes des croyants ; par cet Esprit et en lui, elle les remodèle dans leur aspect originel, c'est-à-dire d'après lui-même, ou encore à une similitude avec lui-même par la sanctification ; ainsi il nous ramène au modèle original de l'image, c'est-à-dire l'empreinte du Père. Cette empreinte véritable, d'une exactitude extrême du point de vue de la similitude, c'est lui-même, le Fils ; la ressemblance sans défaut, au naturel, du Fils, c'est l'Esprit, auquel nous sommes à notre tour conformés par la sanctification, ce qui nous configure à la forme même de Dieu. Un mot de l'Apôtre va nous en persuader : « Mes petits enfants » a-t-il déclaré, « vous que j'enfante à nouveau dans la douleur jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. » Or il est formé par l'Esprit qui nous restaure dans notre rapport à Dieu par lui. Ainsi donc nous sommes formés d'après le Christ, nous en recevons excellemment l'empreinte et la figure de l'Esprit, comme de quelqu'un qui lui est semblable par nature ; c'est donc que l'Esprit est Dieu, lui qui nous conforme à Dieu non point par une grâce dont il serait le ministre, mais en tant qu'il fait présent à qui en est digne d'une participation à la nature divine. Quant à la ressemblance véritable de l'Esprit au Fils, tu n'as qu'à entendre ce qu'en écrit le bienheureux Paul : « Car ceux que d'avance Il a discernés, Il les a aussi destinés à l'avance à devenir conformes à l'image de son Fils, Il les a aussi appelés. » Nous sommes remodelés en effet à une effigie qui est celle du Saint-Esprit, autrement dit, de Dieu, par la foi, la sanctification et la relation avec Lui – évidemment une relation de participation surajoutée, même si on parle à notre sujet de communication de la nature divine.

- Je n'aurais rien à reprendre à ce que tu viens de dire.

- On nous appelle, et nous sommes des temples de Dieu, voire même des dieux. Pourquoi cela ? Demande-le aux gens d'en face, si vraiment nous ne sommes que les participants d'une simple grâce dépourvue de subsistance. Mais il n'en est pas ainsi, d'aucun point de vue. Nous sommes des temples de l'Esprit qui existe et subsiste ; nous avons été également à cause de lui appelés dieux, pour avoir reçu, en vertu de notre conjonction avec lui, communication de la divine et ineffable nature. Si au contraire il est en réalité étranger à la nature divine, séparé d'elle par la substance, cet Esprit qui par lui-même nous divinise, c'est un échec que notre espérance, parés que nous sommes d'avantages qui, je ne sais comment, ne nous mènent à rien. Où voir encore, en effet, des dieux et des temples de Dieu, conformément aux Ecritures, grâce à l'Esprit qui est en nous ? Car, comment ce qui est privé de la qualité de Dieu pourrait-il l'introduire dans les autres ? Mais c'est un fait que nous sommes temples et dieux. Il ne faut prêter aucune attention à ceux qui sont dans l'erreur. Donc l'Esprit de Dieu n'est pas d'une autre substance que Lui.

### ***11.12. Si le Saint-Esprit fait de nous des dieux et fils de Dieu, il ne peut pas être créé***

p. 181 – 183 :

- Hé bien donc – car c'est là la question – être capable de faire des dieux de ceux qui n'en sont point, cela convient-il à un être créé et soumis au devenir ?

- Pour ma part je n'irais pas dire cela : ce qui est inférieur ne peut faire monter à de telles hauteurs.

- Tu as raison. Et de plus il aurait encore ceci à considérer, pour un excellent esprit comme le tien. Si participer à une créature peut rendre dieu l'être soumis au devenir,

## Saint Cyrille d'Alexandrie

comment l'inverse ne serait-il pas vrai aussi ? On serait pénalisé, plutôt que véritablement aidé, par une participation au Dieu selon la nature. Mais il est inconcevable que la création fasse des dieux ; c'est une chose à rattacher à Dieu seul, qui, grâce à l'Esprit, introduit dans les âmes des saints la participation à ses propriétés propres. Devenus par cet Esprit conformes au Fils par nature, nous sommes d'après lui appelés dieux et fils de Dieu. « Et la preuve que vous êtes des fils, ainsi qu'il est écrit, c'est que Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! » Si donc une nature du type de la créature n'a ni l'envergure ni l'excellence qu'il faut pour pouvoir par soi-même rendre dieu, comment, à moins d'avoir l'esprit perdu, compter l'Esprit Saint parmi ceux qui sont venus à l'être ? Ou comment déclarer soumis au devenir celui qui produit des dieux ?

- Je ne vois pas.

- Le terme d'esclavage et aussi la réalité accompagneraient, et même très légitimement, n'est-ce pas Hermias, une nature faite et créée ; d'un Dieu par contre ils se tiendraient à très grande distance.

- Parfaitement. Ce qui se chante à l'adresse de Dieu est bien vrai en ce sens : « Toute chose est ton esclave. »

- Par conséquent ce qui dépouille l'esclave de son esclavage, ce qui est capable de le parer des gloires de la liberté et peut faire cela par soi-même aura tout le premier quitté la taille de l'esclave et devra être de nature très élevée et libre. Ainsi pourra-t-il opérer chez d'autres aussi ce bien qui lui est propre et qui est inhérent à sa substance : sa liberté.

- Vienne donc le bienheureux Paul, qui nous crie : « Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette image, allant de gloire en gloire, comme il convient à l'action du Seigneur qui est Esprit. Car le Seigneur, c'est l'Esprit et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » Et encore sous une autre forme : « Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclavage pour retomber dans la crainte : vous avez reçu un Esprit d'adoption qui nous fait nous écrier : Abba, Père. » La gloire de la filiation ne peut de toute façon qu'être accompagnée de la liberté. Et voilà bien pourquoi notre Seigneur Jésus-Christ, comme il avait décidé d'honorer les saints apôtres de dignités dépassant leur nature, puisqu'ils auraient part sous peu à l'Esprit de sainteté et de liberté, les appelait désormais amis et libres : « Je ne vous appelle plus esclaves, déclarait-il, vous êtes mes amis. » Ainsi donc le Seigneur, c'est l'Esprit et là où est l'Esprit du Seigneur il faut chercher la liberté ; par conséquent l'Esprit est issu d'une nature libre, il ne prend pas rang avec la création, il est inconcevable de compter parmi les êtres soumis au devenir celui par qui et en qui la création acquiert la gloire de la liberté, en évitant et repoussant l'opprobre de l'esclavage.

### 12. Le Pseudo-Denys l'Aréopagite

### 13. Saint Maxime le Confesseur (580-662)

Toute grâce est christique ; elle vient de la pénétration (« périchorèse ») de la nature humaine du Christ par la force divine. Le Christ fait habiter en nous l'Esprit et celui-ci est la semence qui nous transforme dans le Christ<sup>18</sup>.

*Ambigua à Jean 7* (121 b – 122 a) :

« Le divin Apôtre [Paul] paraissait nier sa propre existence et ne savait pas s'il possédait une vie à lui : « Car je vis non pas moi, mais le Christ vit en moi » (Ga 2, 20). Que cette parole ne nous trouble pas. Je n'entends pas par là que la liberté vous soit retirée, mais qu'elle ait, selon sa nature, une fixation immuable en Dieu, c'est-à-dire une conscience qui lui cède en tout, de sorte que de là où nous vient l'être nous désirions passionnément avoir aussi le mouvement vers lui ; telle est l'image s'élevant à l'archétype ou le sceau s'accordant à l'empreinte de l'archétype, et ne voulant ni ne pouvant d'ailleurs être porté nulle part ; ou pour parler plus clairement et plus vrai, incapables même de le vouloir. C'est la divine opération (énergie) dont s'est saisie l'image, ou plutôt elle est devenue dieu par déification, plus pleine de joie par l'issue (hors) des êtres et des noèmes qui y sont par nature et par la grâce triomphante de l'Esprit ; n'ayant montré que le Dieu opérant afin qu'il n'y ait qu'une seule et unique opération en tout, celle de Dieu et de ceux qui sont dignes de Dieu ou plutôt de Dieu seul puisque tout entier il a entouré tous les êtres dignes de lui, du bonheur qui leur convient. »

### 14. Saint Jean Damascène (675-749)

La vie divine vient du Père, par le Fils, dans l'Esprit. Les saintes images constituent le terme de l'influx divin vivifiant. L'humanité du Christ est l'instrument du salut.<sup>19</sup>

### 15. Bibliographie

Baumgartner, Charles. *La grâce du Christ*. Tournai: Desclée, 1963, p. 40-56.

Philips, Gérard. *L'union personnelle avec le Dieu vivant : essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*. Ed. rév., Leuven: Leuven University Press ;Peeters, 1989, p. 17-25.

Rondet, Henri. *Gratia Christi, essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*. Paris: Beauchesne, 1948, p. 77-98.

---

<sup>18</sup> Philips, p. 23.

<sup>19</sup> Philips, p. 23

### 16. Saint Augustin

Sa théologie de la grâce<sup>20</sup> est marquée par la controverse antipélagienne. Son point de vue est surtout celui de l'homme déchu et pécheur, d'où une insistance sur la nécessité, la gratuité et l'efficacité de la grâce. Les pères grecs ont dû, quant à eux, affronter des doctrines (gnosticisme, manichéisme) niant la liberté, d'où leur insistance sur la valeur et la nécessité de l'effort moral (notamment Clément d'Alexandrie et Origène).

Saint Augustin recueille du néo-platonisme la notion de participation, de l'Écriture celle de la toute-puissance divine, de sa conversion la conviction de la gratuité de la grâce

#### 16.1. Liste des écrits antipélagiens de saint Augustin :

Avant même la crise pélagienne, en 412 : *De peccatorum meritis et remissione.*

fin 414	<i>Epistula ad Hilarium Syracusanum</i> (Epistula 157)	Lettre d'Augustin à Hilaire de Syracuse	BA 21
415	<i>De perfectione iustitiae hominis</i>	Sur la perfection de la justice de l'homme	BA 21
415	<i>De natura et gratia</i>	La nature et la grâce	BA 21
hivers 416-417	<i>De gestis pelagii</i>	Sur les Actes du procès de Pélage	BA 21
été 418	<i>De gratia Christi</i>	La grâce du Christ	BA 22
été 418	<i>De peccato originali</i>	Le péché originel	BA 22
420	<i>De natura et origine animae</i>	Nature et origine de l'âme	BA 22
418-420	<i>De nuptiis et concupiscentia</i>	Mariage et concupiscence	BA 23
420	<i>Contra duas epistulas pelagianorum</i>	Réponse en quatre livres à deux lettres de pélagiens	BA 23
421	<i>Contra Iulianum</i>		
	<i>Contra secundum Iuliani responsionem</i>		
	<i>De gratia et libero arbitrio</i>	Sur la grâce et le libre arbitre	BA 24
	<i>De correptione et gratia</i>	Sur la correction et la grâce	BA 24
429	<i>De praedestinatione sanctorum</i>	Sur la prédestination des saints	BA 24
	<i>De dono perseverantiae</i>	Sur le don de la persévérance	BA 24

<sup>20</sup> BA 22, 718-724, note 14 : La doctrine augustinienne de la grâce.

## La grâce chez les Pères

### 16.2. Thèses principales :

Selon Charles Baumgartner, on peut dégager 9 thèses principales :

#### 16.2.1. L'homme déchu est esclave de la concupiscence et du péché, il a perdu la liberté ou le pouvoir d'aimer le bien et de l'accomplir<sup>21</sup>

*Epist.*, 217, 4, 12 (Cf. *Enchir.*, 30) :

Nous avons perdu le libre arbitre pour aimer Dieu par suite de la grandeur du premier péché.

*In Joan.* V, 1<sup>22</sup> :

Si ce que nous disons est utile, et à nous comme à vous, c'est que cela vient de lui ; ce qui vient de l'homme, au contraire, est mensonge, comme l'a dit lui-même notre Seigneur Jésus-Christ : Celui qui profère le mensonge parle de son propre fonds. Chacun ne possède de lui-même que mensonge et péché.

Cf. 3<sup>ème</sup> concile d'Orange, canon 22.

#### 16.2.2. La grâce du Christ, en justifiant l'homme déchu, lui rend la liberté, c'est-à-dire l'amour ou la délectation du bien, de la justice<sup>23</sup>

*Ad Simpl.*, II, 3 ; *Epist.* 157, 8

*C. 2 epist. pel.* I, II, 5<sup>24</sup> :

Qui de nous, d'ailleurs, oserait affirmer que, par le péché du premier homme, le libre arbitre a disparu du genre humain ? Il est vrai que la liberté a péri par le péché, mais c'est celle qui existait dans le paradis : la liberté de posséder, avec l'immortalité, la plénitude de justice. C'est pourquoi la nature humaine a besoin de la grâce divine, selon le mot du Seigneur : *Si le Fils vous délivre, alors vous serez vraiment libres* (Jn 8, 36) ; libres, évidemment, pour vivre dans le bien et la justice, car il est tellement vrai que chez le pécheur le libre arbitre n'a point péri, que c'est par lui que pèchent en particulier tous ceux qui pèchent avec plaisir, par amour du péché, et chez qui la décision revient au caprice des passions. D'où aussi le mot de l'Apôtre : *Quand vous étiez, dit-il esclaves du péché, vous étiez libres à l'égard de la justice* (Rm 6, 20). Vous le voyez bien : les hommes n'ont pu être esclaves du péché que par une autre liberté. Ils ne sont donc libres à l'égard de la justice que par le choix de leur volonté ; mais ils ne deviennent libres à l'égard du péché que par la grâce du Sauveur.

---

<sup>21</sup> Baumgartner, op. cit., p. 59-60 ; Rondet, op. cit., p. 106.

BA 21, 600-601, note 30 : Amoindrissement du libre arbitre par le péché originel.

BA 21, 625-627, note 61 : Augustin s'est-il contredit au sujet du libre arbitre ?

<sup>22</sup> BA 71, 291. Cf. notes complémentaires p. 866-867.

<sup>23</sup> Baumgartner, op. cit., p. 60 ; Rondet, op. cit., 104-105.

BA 21, 584-585, note 2 : Les dimensions actuelles du libre arbitre.

BA 21, 608, note 43 : Action de la grâce prévenante.

BA 21, 608-609, note 45 : La grâce confirme la justice de l'homme.

BA 21, 612-613, note 51 : Volonté et nécessité, nature et libre arbitre.

BA 21, 622-623, note 54 : Humanisme et grâce chrétienne.

<sup>24</sup> BA 23, 319-321.

## La grâce chez les Pères

La grâce de la justification soutient intérieurement la volonté dans le sens de la *delectatio victrix*, nonobstant la pression extérieure rémanente de la *delectatio* charnelle. Cf. In Joan. XXVI, 4-7.

Cette grâce de la justification donne d'aimer faire le bien : *Serm.* 159, 3, 3

*De gratia Christi*, XXI, 22<sup>25</sup> :

Pourquoi Pélagé, en entendant *Dieu est charité*, continue-t-il encore de soutenir que des trois éléments dont il fait cas, c'est seulement la capacité que nous tiendrions de Dieu, tandis que nous aurions de nous-mêmes, au contraire la volonté bonne et l'action bonne ? Comme si la volonté bonne était chose distincte de la charité, dont l'Écriture proclame que nous la tenons de Dieu et qu'elle a été donnée par le Père pour que nous soyons fils de Dieu.

*Ennar. in ps.* 118, 22, 7.

Le juste non seulement fait le bien mais il le fait ainsi par un motif de charité : *De spir. et lit.* 14, 26 ; 52 ; *Ench.* 121, 32.

### 16.2.3. Toutes les œuvres des infidèles sont-elles des péchés ?

De ce que l'homme déchu ne puisse pas faire le bien sans la grâce doit-on conclure que sans la grâce tout acte est péché ? Cette thèse, soutenue par Baïus, sera condamnée par le Pape saint Pie V dans sa bulle « Ex omnibus afflictionibus » du 1<sup>er</sup> octobre 1567. Y sont proscrites notamment les erreurs suivantes :

DS 1925 : Toutes les œuvres des infidèles sont des péchés et les vertus des philosophes sont des vices.

DS 1927 : Le libre arbitre, sans le secours de la grâce de Dieu, n'est bon qu'à pécher.

DS 1928 : C'est une erreur pélagienne de dire que le libre arbitre est capable d'éviter un quelconque péché.

On lit pourtant :

*De gratia Christi* XXVI, 27<sup>26</sup> :

Là où il n'y a point d'amour, il n'est point d'œuvre bonne qui soit imputée, et le terme d'œuvre bonne n'est plus employé avec exactitude, parce que tout ce qui n'est pas de foi est péché et que la foi opère par la charité. Et pour cela, celui qui veut en vérité confesser la grâce de Dieu par laquelle l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs moyennant l'Esprit-Saint qui nous a été donné, qu'il la confesse de telle sorte qu'il ne mette pas en doute que, sans elle, on ne peut faire aucun bien qui relève de la piété et de la véritable justice.

*C. 2 epist. pel.* III, VIII, 24<sup>27</sup> :

Le libre arbitre, devenu prisonnier, n'a plus de force que pour le péché ; pour la justice il est sans efficacité à moins d'être libéré et aidé par Dieu.

*C. 2 epist. pel.* II, V, 9<sup>28</sup> :

Nous n'affirmons pas que par la faute d'Adam le libre arbitre a disparu de la nature humaine, mais que, dans l'homme soumis au diable, il n'a de force que pour pécher ;

---

<sup>25</sup> BA 22, 97.

<sup>26</sup> BA 22, 111.

<sup>27</sup> BA 23, 539.

<sup>28</sup> BA 23, 419. Cf. aussi *De spir. et lit.* 3, 5.

## La grâce chez les Pères

quant à assurer une vie honnête et pieuse, il en est incapable, à moins que la volonté même de l'homme ne soit libérée par la grâce de Dieu et ne soit aidée par elle pour tout ce qu'il y a de bien en actes, paroles, pensées.

Mais ces citations, qui peuvent sembler donner raison à Baius, concernent le bien surnaturel, seul salutaire. Elles ne peuvent donc pas être étendues à tout bien naturel, ce que veut mettre en évidence la condamnation magistérielles.

Pour lui, les actions du chrétien pécheur, dépourvu de charité, ne sont pas vraiment bonnes, mais il ne les déclare pas non plus mauvaises. Tel est par exemple le statut de la crainte servile, qui introduit à la crainte filiale jointe à la charité. En ce qui concerne les infidèles, saint Augustin reconnaît parfois qu'ils peuvent produire des œuvres bonnes mais ailleurs aussi que toutes leurs œuvres sont des péchés, s'appuyant pour cela sur Rm 14, 23 – *tout ce qui ne procède pas de la foi est péché* – et He 11, 6 – *sans la foi il est impossible de plaire à Dieu*. Comment comprendre cette apparente contradiction ? Charles Baumgartner explique<sup>29</sup> :

Si les actes des vertus naturelles des païens ne sont pas mauvais en eux-mêmes, en raison de leur objet prochain, ils le sont au moins par l'intention qui les inspire ; ils sont souillés par la *cupiditas*, en particulier la gloire humaine ou l'orgueil.

Pour comprendre la pensée de saint Augustin, il faut se rappeler que sa notion de péché est plus large que celle des théologiens scolastiques. Augustin qualifie de péché tout acte humain privé de la rectitude morale qu'il devrait avoir, même si ce défaut n'est pas *hic et nunc* imputable au sujet.

Le péché originel est en nous un péché véritable, formel et volontaire, bien qu'il ne le soit que par analogie avec le péché personnellement commis. Cet état de péché s'étend et se communique en quelque sorte aux actes de l'infidèle qui ne sont pas et ne peuvent pas être ordonnés à la vie éternelle. Ils sont comme informés par la culpabilité du péché originel et privés de la bonté salutaire qu'ils devraient avoir. En ce sens ils sont mauvais et peuvent être qualifiés de péchés formels parce que le sujet qui fait ces actes est dans un état de péché. Mais leur malice étant identique à celle du péché originel, ces « péchés » ne constituent pas une faute nouvelle, digne d'un châtement nouveau distinct de celui du péché originel. Ces actes sont mauvais parce que les hommes qui les font sont mauvais ; ils sont en état de péché originel, ils n'ont pas la foi, ils n'accomplissent donc pas et ne peuvent pas accomplir leurs bonnes œuvres en vue de la vie éternelle. Ce défaut ou ce désordre est un péché. Il affecte nécessairement les œuvres et les vertus des infidèles. Mais il ne s'ensuit pas, comme saint Augustin a eu trop tendance à le croire, qu'elles soient presque toujours positivement rapportées à une fin mauvaise, et inspirées par une cupidité déréglée.

### **16.2.4. La foi salutaire sans laquelle l'homme n'est pas justifié est elle-même un don de Dieu.**

La pensée de saint Augustin a évolué sur ce point. Avant son ordination épiscopale, en 396, il pensait que le don gratuit de Dieu amenant à la foi n'était autre que la prédication extérieure. A partir du *De diversis quaestionibus ad*

---

<sup>29</sup> Baumgartner, C., op. cit., p. 61-62.

## La grâce chez les Pères

*Simplicium*, en 397, il lui devient clair que la grâce de Dieu est en tout point originaire, y compris dans le désir même de la foi et de la conversion.

*Epist.* 217, 2, 5

*C. 2 epist. pel.* I, III, 7<sup>30</sup> :

L'homme ne peut rien vouloir de bien, à moins d'être aidé par celui qui ne peut vouloir le mal, c'est-à-dire sans la grâce de Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur ; car *tout ce qui ne vient pas de la foi est péché* (Rm 14, 23). Et dès lors la bonne volonté qui se soustrait au péché est celle d'un « fidèle », car *le juste vit de la foi*. Or c'est à la foi qu'il appartient de croire au Christ, et nul ne peut croire en lui, c'est-à-dire aller à lui, à moins que cela ne lui ait été donné (Cf. Jn 6, 65). Personne donc ne peut avoir une volonté juste, à moins d'avoir reçu, sans aucun mérite préalable, la grâce véritable, qui est gratuite et qui vient d'en haut.

*Epist.* 194, 4, 18

*De praedest. sanct.* II, 5<sup>31</sup> :

Il (= l'Apôtre) a dit : *Ce n'est pas que nous soyons aptes à concevoir une pensée par nous-mêmes : toute notre capacité vient de Dieu* (2 Co 3, 5). Qu'ils soient attentifs et pèsent bien ces paroles, ceux qui croient que la foi en son commencement est notre œuvre et que Dieu nous en donne seulement le complément. Qui ne voit que pour croire il faut d'abord penser ? (...) D'ailleurs, qu'est-ce que la foi, sinon une pensée accompagnée d'assentiment (*credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare*) ? On peut penser sans croire et même très souvent on pense pour ne pas croire : mais quiconque croit, pense : sa croyance enveloppe une pensée, et c'est en pensant qu'il croit. (...) Donc de même que personne n'est capable par soi ni de commencer ni d'achever aucune œuvre bonne, (...) et qu'ainsi pour la pratique du bien, soit commençante, soit parfaite, notre capacité vient de Dieu – de même, personne n'est capable par soi ni de commencer à croire, ni de croire d'une foi achevée ; ici encore *toute notre capacité vient de Dieu*, puisqu'on ne peut croire sans penser, et que *nous sommes inaptes à concevoir une pensée par nous-mêmes*, Dieu seul nous en rendant capables.

*C. 2 epist. pel.* II, 8, 18<sup>32</sup> :

Si le désir du bien commence en nous sans la grâce de Dieu, ce commencement même sera un mérite, si bien que le secours de la grâce lui viendra comme un dû ; ainsi la grâce ne sera plus un don gratuit, mais elle sera accordée selon nos mérites. Mais le Seigneur, pour répondre par avance à Pélage, n'a pas dit : Sans moi, vous pouvez difficilement faire quelque chose, mais : *Sans moi vous ne pouvez rien faire* (Jn 15, 5). Et pour répondre à nos pélagiens eux-mêmes, dans la même déclaration évangélique il n'a pas dit : Sans moi vous ne pouvez rien parfaire, mais : *faire* : car s'il avait dit : parfaire, ces gens auraient pu dire que ce n'est pas pour entreprendre le bien, démarche qui est de notre ressort, mais pour le parfaire que l'aide de Dieu nous est nécessaire.

---

<sup>30</sup> BA 23, p. 327.

<sup>31</sup> BA 24, 473-475.

<sup>32</sup> BA 23, 447.

## La grâce chez les Pères

### 16.2.5. C'est par le baptême que le pécheur croyant est régénéré, incorporé au Christ et à l'Eglise, qu'il devient fils de Dieu et temple du Saint-Esprit<sup>33</sup>.

La grâce divine n'est pas seulement guérissante mais aussi élevée : en détruisant le péché et en restituant à l'homme sa liberté, elle le recrée, le renouvelle, le fait accéder à la dignité de fils de Dieu et de temple de l'Esprit Saint :

*C. Faust.* III, 3 ; *De gratia novi testamenti = Epist.* 140 ad Honorat ; *Enarr. in ps.* 49, 2 ; *De serm. in monte*, II, 15

*In Jo. ev. tract.* 2, 13 (sur *Mais à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu*)<sup>34</sup>

*tract.* 19, 11 ; *tract.* 81 ; *tract.* 110.

Il exploite, dans une direction ecclésiologique, les images johannique de la vigne et paulinienne du corps, soulignant ainsi fortement l'union par la grâce des chrétiens au Christ, au point de ne former entre eux et lui qu'un seul « Christ total » : *In Epist. Jo I*, 2<sup>35</sup> :

Il est écrit : *Ils seront deux en une seule chair* (Gn 2, 24) ; et le Seigneur dit dans l'Evangile : *Voilà pourquoi désormais ils ne sont plus deux, mais une seule chair* (Mt 19, 6). Isaïe exprime au mieux comment ces deux ne font plus qu'un, lorsque, parlant au nom du Christ, il dit : *Comme un époux, il m'a couronné du diadème, et, comme une épouse, il m'a parée de joyaux* (Is 61, 10). Un seul semble parler, et il se donne à la fois pour l'époux et pour l'épouse ; car ils ne sont pas deux, mais une seule chair ; car le Verbe s'est fait chair et il habité parmi nous. A cette chair se joint l'Eglise, et c'est le Christ total, tête et corps.

*In Jo. ev. tract.* XXVIII, 1<sup>36</sup> :

Le Christ en effet n'est pas dans la Tête sans être dans le Corps, le Christ est tout entier dans la Tête et dans le Corps. Ce que sont ses membres, il l'est lui-même ; il ne s'ensuit pas pourtant que, ce qu'il est, ses membres le soient aussi. Si ses membres en effet n'étaient pas lui-même, il ne dirait pas : *Saul, pourquoi me persécutes-tu ?* (Ac 9, 4) car ce n'est pas lui en personne que Saul persécutait sur la terre, mais ses membres, c'est-à-dire ses fidèles. Néanmoins il n'a pas voulu dire : mes saints, ni : mes serviteurs, ni même, d'une manière plus honorable : mes frères, mais : *moi-même*, c'est-à-dire mes membres dont je suis la Tête.

*Enarr. in ps.* 90, 2, 1 ; 138, 2 ; 85, 5 ; *Serm.* 286, 5

Il parle même d'une identification totale : *In Jo. ev., tract.* 140, 6.

Dans le *De presentia Dei* (*Epist.* 187), il enseigne que Dieu habite dans l'âme de celui qui a été régénéré dans le baptême. Cette habitation divine est rattachée à la charité : *In ep. Jo I*, VIII, 12<sup>37</sup> :

*Dieu, personne ne l'a jamais vu. Voyez, mes bien-aimés : Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, et son amour sera parfait en nous.* Commence à

<sup>33</sup> Baumgartner, op. cit., p.63-64 ; Rondet, op. cit., p. 99 ss.

<sup>34</sup> BA 71, 197-199.

<sup>35</sup> SC 75, 117.

<sup>36</sup> BA 72, 569.

<sup>37</sup> SC 75, 367.

## La grâce chez les Pères

aimer, tu deviendras parfait. Commences-tu à aimer ? Dieu commence à habiter en toi : aime celui qui commence à habiter en toi, afin qu'il te rende parfait en habitant plus parfaitement en toi. *La preuve à laquelle nous reconnaissons que nous demeurons en lui et lui en nous, c'est qu'il nous a donné de son Esprit.* Bien, grâces soient rendues à Dieu ! Nous connaissons qu'il habite en nous. Et cela même, d'où le connaissons-nous ? Jean lui-même nous le dit : « Parce qu'il nous a donné de son Esprit. » D'où savons-nous « qu'il nous a donné de son Esprit » ? Cela même, qu'il t'a donné de son Esprit, d'où le sais-tu ? Interroge ton cœur : s'il est plein de charité, tu as l'Esprit de Dieu. D'où connaissons-nous que c'est là le signe que l'Esprit de Dieu habite en toi ? Interroge l'apôtre Paul : « Car la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné. »

L'âme en qui Dieu habite est contenue en lui : *In ep. Jo 1, VIII, 14*<sup>38</sup> :

Dieu est dilection : qui demeure dans la dilection demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui. Ils habitent mutuellement l'un dans l'autre, celui qui contient et celui qui est contenu. Tu habites en Dieu, mais pour être contenu : Dieu habite en toi, mais pour te contenir de peur que tu ne tombes.

*In Jo ev., tract. 76, 4*

Voir aussi la lettre à Honorat (*Epist. 140,10*).

### **16.2.6. La justification comprend le don incréé du Saint-Esprit et le don créé de la charité.**

*Serm. 144, 1*

*De spir. et lit. 29, 51*

*Contra Iulianum IV, 30*

*De praedest. sanct. VIII, 13*<sup>39</sup> :

Cette grâce, que Dieu dans sa générosité accorde mystérieusement au cœur des hommes, il n'est personne, si dur de cœur qu'il soit, qui la repousse. Car elle est donnée pour que d'abord la dureté du cœur soit ôtée. Quand donc le Père se fait entendre intérieurement de quelqu'un et l'instruit pour qu'il vienne au Fils, il lui ôte son cœur de pierre et lui donne un cœur de chair, comme il l'avait promis par la parole du prophète (Cf. Ez 11, 19). C'est ainsi qu'il forme les fils de la promesse, les vases de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire (Cf. Rm 9, 23).

*De spir. et lit. 30, 32*

Le Maître des Sentences, Pierre Lombard, soutient que la charité n'est pas à distinguer de la personne même du Saint-Esprit. Il allègue en ce sens l'autorité de saint Augustin. Voyons ce qu'il en est<sup>40</sup>.

#### **16.2.6.1. En faveur de l'identification du don créé et du Don Incréé**

*Serm. 156, 5*

*De Trinitate VIII, VIII, 12*<sup>41</sup> :

---

<sup>38</sup> SC 75, 369.

<sup>39</sup> BA 24, 507.

<sup>40</sup> Philips, p. 39-42.

<sup>41</sup> BA 16, 63-65, cité par Pierre Lombard en I, dist. 17, ch. 1.

## La grâce chez les Pères

Je vois la charité ; autant que je le puis, je fixe sur elle le regard de l'esprit ; je crois à la parole de l'Écriture : *Dieu est charité. Qui demeure dans la charité demeure en Dieu* (1 Jn 4, 16). Mais quand je vois la charité, je ne vois pas en elle la Trinité. Eh bien si ! tu vois la Trinité quand tu vois la charité. (...)

Remarquons à quel point l'Apôtre Jean nous recommande l'amour fraternel : *Celui qui aime son frère, dit-il, demeure dans la lumière et le scandale n'est point en lui* (1 Jn 2, 10). Il est clair que l'Apôtre met la perfection de la justice dans l'amour de chacun pour ses frères : car celui en qui il n'y a pas de scandale est parfait. Et cependant il semble passer sous silence l'amour de Dieu : ce qu'il ne ferait jamais, si dans la charité fraternelle elle-même il ne sous-entendait Dieu. Peu après, dans la même Épître, il dit en effet d'une façon on ne peut plus claire : *Mes bien aimés, aimons-nous les uns les autres, car l'amour vient de Dieu : celui qui aime est né de Dieu et connaît Dieu ; celui qui n'aime pas ne connaît pas Dieu, car Dieu est amour*. Ce contexte est assez clair. Il montre que cette charité fraternelle – car la charité fraternelle est celle qui nous fait nous aimer les uns les autres – non seulement vient de Dieu (*non solum ex Deo*), mais qu'elle est Dieu (*sed etiam Deum esse*).

*De Trinitate* XV, XVII, 27<sup>42</sup> :

Nous n'irons pas dire en effet que, si Dieu est appelé charité, c'est non pas que la charité elle-même soit une substance qui mérite le nom de Dieu, mais c'est qu'elle est un don de Dieu, au sens par exemple où le psalmiste dit à Dieu : *Tu es ma patience* (Ps 70, 5). Ces paroles ne signifient pas que notre patience est substance de Dieu, mais qu'elle nous vient de lui, comme le montre cet autre texte : *car ma patience vient de lui* (Ps 61, 6). Qu'il ne s'agisse pas là de la substance divine, la manière de parler des Écritures le montre bien. L'expression : *Tu es ma patience*, est de même forme que l'expression : *Tu es, Seigneur, mon espérance* (Ps 90, 9), et que cette autre : *Mon Dieu, tu es ma miséricorde* (Ps 58, 18) ; ainsi en est-il de maint passage semblable. Mais il n'est pas dit : *Seigneur, ma charité*, ou *Tu es ma charité*, ou *Dieu ma charité*. Il est dit : *Dieu est charité*, comme il est dit *Dieu est Esprit* (Jn 4, 24).

*De Trinitate* XV, XIX, 35<sup>43</sup> :

L'Esprit Saint est le Don de Dieu, en tant qu'il est donné à ceux qui par lui aiment Dieu.

*De Trinitate* XV, XVII, 31 :

Le Saint-Esprit, Dieu qui procède de Dieu, une fois donné à l'homme, l'embrase d'amour pour Dieu et pour le prochain, étant lui-même amour. L'homme en effet n'a pas en lui de quoi aimer Dieu s'il ne le reçoit de Dieu. Aussi Jean dit-il peu après : *Quant à nous, aimons Dieu, parce que Dieu nous a aimés le premier* (1 Jn 4, 7-19). L'Apôtre Paul dit lui aussi : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné* (Rm 5, 5).

*De Trinitate* XV, XVIII, 32<sup>44</sup> :

L'amour qui est de Dieu et qui est Dieu est donc proprement l'Esprit Saint : c'est par lui que se répand dans nos cœurs la charité de Dieu, par laquelle la Trinité tout entière habite en nous. Voilà pourquoi l'Esprit Saint, qui est Dieu, est en même temps très justement appelé le Don de Dieu (Ac 8, 20). Par ce Don que faut-il proprement entendre, sinon la Charité qui conduit à Dieu et sans laquelle tout autre don de Dieu, quel qu'il soit, ne conduit pas à Dieu ?

---

Cf. BA 16, 654-656, note 62 : L'amour en Dieu et dans l'homme ; BA 16, 651-654, note 60 : Les Noms du Saint-Esprit.

<sup>42</sup> BA 16, 501-503.

<sup>43</sup> BA 16, 521.

<sup>44</sup> BA 16, 513, cité par Pierre Lombard en I, dist. 17, ch. 4.

## La grâce chez les Pères

### 16.2.6.2. En faveur de la distinction entre don créé et Don Incréé

*De moribus ecclesiae*, 32 (en 388), cité par Pierre Lombard en I, dist. 17, ch. 6 :

La charité envers Dieu est la plus droite des affections de notre cœur : elle nous unit à Dieu ; par elle nous aimons.

*De doctrina christiana* III, 10, 16 (en 397), cité par Pierre Lombard au même endroit, appelle la charité *un mouvement de l'âme*.

*Epist.* 167, 4, 5 (en 415) qualifie la charité de *vertu*.

*De gratia Christi* XVIII, 19<sup>45</sup> :

S'abstenant de réfléchir sur ce qu'il dit, il (= Pélagé) avance comme un principe que le bien et le mal procèdent d'une seule et même racine, ce qui contredit la vérité enseignée par l'Évangile et par la doctrine de l'Apôtre. De fait, d'une part le Seigneur déclare qu'*un arbre bon ne peut produire des fruits mauvais, ni un arbre mauvais de bons fruits* (Cf. Mt 7, 18) ; d'autre part, lorsque l'apôtre Paul affirme que *la convoitise est la racine de tous les maux* (Cf. 1 Tm 6, 10), il nous avertit certainement de considérer la charité comme la racine de tous les biens. Dès lors, si les deux arbres, le bon et le mauvais, sont deux hommes, l'homme bon et l'homme mauvais, qui est donc l'homme bon si ce n'est l'homme dont la volonté est bonne, c'est-à-dire l'arbre dont la racine est bonne ? Et qui est donc l'homme mauvais sinon celui dont la volonté est mauvaise, c'est-à-dire l'arbre dont la racine est mauvaise ? En effet, les fruits de ces racines, de ces arbres, sont des actions, des paroles et des pensées qui, si elles sont bonnes, procèdent d'une volonté bonne, et si elles sont mauvaises, procèdent d'une volonté qui est mauvaise.

Mais surtout : *De Spiritu et littera* 32, 56 (en 412), cité encore par Pierre Lombard au même chapitre :

Certes, l'Écriture affirme que la charité de Dieu se répand dans nos cœurs, non la charité dont il nous aime, mais bien celle par laquelle Il fait de nous ses amants, comme la justice de Dieu est le don qui nous rend justes, et le salut de Dieu est celui qui nous sauve, et la foi de Jésus-Christ est celle qui nous rend croyants. Voilà la justice de Dieu que nous seulement il nous enseigne par les préceptes de la loi, mais qu'il nous accorde aussi par le don de l'Esprit.

### 16.2.7. L'homme justifié a toujours besoin du secours actuel de Dieu pour accomplir des œuvres salutaires et persévérer dans la justice<sup>46</sup>.

La grâce restitue à l'homme déchu non seulement le pouvoir d'agir plus facilement bien mais même tout simplement d'agir bien, en étant victorieux de la concupiscence mauvaise. Elle est nécessaire pour tout acte salutaire, ainsi que pour persévérer dans la justice. L'homme justifié reste ici-bas comme un convalescent qui a besoin du secours permanent de Dieu pour ne pas tomber ; il est comme un boiteux tant qu'il n'est pas encore parvenu au ciel : *De perfectione iustitiae hominis*, III, 5<sup>47</sup> :

Lorsque nous voyons un boiteux passible de guérison, nous déclarons avec raison : cet homme doit vivre sans boiter : et s'il le doit, il le peut. Cependant, ce n'est pas parce

<sup>45</sup> BA 22, 91-93.

<sup>46</sup> Baumgartner, op. cit., p. 65-67; Rondet, op. cit., p. 123.

<sup>47</sup> BA 21; 133-137.

## La grâce chez les Pères

qu'il le veut, qu'il en est capable dans l'immédiat, mais il le sera lorsqu'il aura été guéri par un traitement effectif et que ce traitement aura aidé sa volonté. Ceci se produit dans l'homme intérieur en ce qui concerne son péché comme pour l'autre sa claudication, par la grâce de celui qui est venu *appeler non pas les justes, mais les pécheurs, car ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin du médecin mais les malades* (Cf. Mt 9, 12-13). (...)

Il a été prescrit à l'homme de marcher droit, afin que, lorsqu'il aura vu clairement son incapacité à le faire, il demande le remède, celui qui guérit la claudication du péché dans l'homme intérieur et qui est la grâce de Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur (Rm 7, 25). (...)

*Nous avons été sauvés en espérance ; or l'objet de l'espérance qui est contemplé, n'est plus objet d'espérance ; en effet, en quoi quelqu'un peut-il espérer encore ce qu'il voit ? au contraire, si nous ne voyons pas ce que nous espérons, nous l'attendons avec patience* (Rm 8, 24-25). Il y aura donc parfaite justice, quand il y aura parfaite guérison ; il y aura parfaite guérison quand il y aura charité parfaite – car, *la charité est la plénitude de la Loi* (Rm 13, 10) – or la charité sera parfaite, lorsque nous verrons Dieu tel qu'il est. En effet, rien ne pourra être ajouté à l'amour lorsque la foi sera parvenue à la vision.

L'homme ne peut pas éviter tous les péchés véniels. Il continue de subir l'attrait de la concupiscence mauvaise, quand bien même il peut la vaincre, mais non sans la grâce qu'il doit demander dans la prière. Dieu donne à l'homme non seulement le pouvoir mais l'acte : c'est une grâce efficace, qui comporte des secours extérieurs et intérieurs, ces derniers étant de volonté soit indélébile soit délibérée. La grâce précède donc le consentement de la volonté : *gratia excitans*. Elle est à la fois excitante et adjuvante : elle n'est pas seulement comme en Adam un *auxilium sine quo non* mais bien un *auxilium quo* de l'acte bon, qui assure infailliblement le consentement de la volonté. Adam avait reçu le pouvoir de ne pas pécher (*posse non peccare*) ; pour les saints c'est celui de ne pas pouvoir pécher (*non posse peccare*) : *De correptione et gratia* XII, 34<sup>48</sup> :

Ainsi, au premier homme qui, dans le bien qui l'avait constitué juste, avait reçu de pouvoir ne pas pécher, de pouvoir ne pas mourir, de pouvoir ne pas abandonner le bien, à ce premier homme avait été donné un secours de persévérance : non un secours par lequel il devenait persévérant, mais un secours sans lequel il ne pouvait pas persévérer par son libre arbitre. Maintenant, les saints prédestinés au Royaume de Dieu par la grâce de Dieu reçoivent pour leur persévérance un secours différent, un secours tel que la persévérance elle-même leur est donnée : ce n'est pas seulement un don sans lequel ils ne peuvent être persévérants, mais encore un don par lequel ils ne sont que persévérants. En effet le Christ n'a pas seulement dit : *Sans moi vous ne pouvez rien faire* ; il a dit aussi : *Ce n'est pas vous qui m'avez choisi : c'est moi qui vous ai choisis, et je vous ai établis pour que vous alliez et que vous portiez du fruit, et que votre fruit demeure* (Jn 15, 5, 16). Ces paroles montrent qu'il ne leur a pas donné seulement la justice, mais encore la persévérance dans la justice.

Cette *gratia adjuvans* est à rapporter à la notion augustinienne de prédestination par laquelle Dieu tire ses élus de la *massa damnata*.

---

<sup>48</sup> BA 24, 347, cité par Pierre Lombard en I, dist. 17, ch. 3.

## La grâce chez les Pères

### 16.2.8. L'homme justifié, en coopérant à la grâce de Dieu, mérite la vie éternelle ; cependant la persévérance finale est un don de Dieu qu'il ne peut obtenir que par la prière (« suppliciter emereri »)<sup>49</sup>

Avant son élévation à l'épiscopat saint Augustin estimait que Dieu dispensait sa grâce selon le mérite de celui à qui il l'accordait. Mais une meilleure prise de conscience de la gratuité de la grâce le conduit à exclure totalement qu'un quelconque mérite puisse précéder la grâce. La grâce ne vient pas récompenser les bonnes œuvres, celles-ci n'étant bonnes que par elle : elle précède donc toute bonne œuvre. Mais saint Augustin solidarise malheureusement la gratuité de la grâce avec le fait qu'elle soit refusée à une partie de l'humanité pécheresse. Si aucune œuvre n'est bonne sans la grâce, il faut ajouter que toute œuvre faite sous son influence est bonne. La grâce étant déjà présente, Dieu l'augmente avec la coopération de la volonté : les œuvres bonnes – qui ne sont telles que par la grâce – méritent alors véritablement l'augmentation de la grâce jusqu'à son parachèvement dans la gloire : la vie éternelle. Celle-ci est donc à la fois une récompense des œuvres vertueuses (*praemium virtutis*) et un effet de la grâce (toujours pour cette même raison que les œuvres en question ne sont telles que par la grâce). Celui qui meurt dans la justice et la charité mérite donc la vie éternelle, mais sa persévérance finale est elle-même redevable à une grâce qu'il doit demander à Dieu par la prière.

### 16.2.9. La prédestination et la volonté salvifique universelle<sup>50</sup>

La question de la prédestination est abordée par saint Augustin principalement dans trois ouvrages : *De correptione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum*, *De dono perseverantiae*. Il en avait déjà parlé antérieurement (en 421) dans l'*Enchiridion* XXIV, 97 – XXVI, 102, dans le *De civitate Dei* XXII, 24<sup>51</sup> et même déjà en 397 dans le *De diu. Quest. ad Simplicianum*, I, quaest. 2<sup>52</sup>. La prédestination augustinienne est à la fois prescience, décret et préparation concernant le salut effectif de ceux que Dieu élit gratuitement au salut :

*De dono perseverantiae*, XIV, 35<sup>53</sup> :

Et voilà la prédestination des saints, car elle n'est rien d'autre : elle est la prescience et la préparation des bienfaits de Dieu par lesquels sont infailliblement délivrés tous ceux qui sont délivrés.

Le *De praedestinatione sanctorum* X, 19 explique les liens et les différences entre grâce, prescience et prédestination<sup>54</sup> :

<sup>49</sup> Baumgartner, op. cit., p. 67-69.

<sup>50</sup> BA 9, 403-409 : Prédestination.

BA 22, 792-795, note 38 : Justice et prescience divines et nos mérites « futuribles ».

BA 22, 828-830, note 52 : La prédestination chez saint Augustin.

<sup>51</sup> BA 37, 675.

<sup>52</sup> BA 10, 442-509.

<sup>53</sup> BA 24, 681.

<sup>54</sup> BA 24, 523.

## La grâce chez les Pères

De ce que j'ai dit : *que le salut attaché à notre religion n'a jamais fait défaut à qui en était digne, et que celui-là n'en était pas digne à qui il a fait défaut* ; si l'on en discute et qu'on demande ce qui rend digne de ce salut, il ne manque pas de gens pour dire : c'est la volonté humaine ; nous, nous disons : c'est la grâce, ou encore : c'est la prédestination divine.

Entre la grâce et la prédestination il y a seulement cette différence, que la prédestination est la préparation de la grâce, et la grâce le don effectif. Ainsi quand l'Apôtre dit : *Cela ne vient pas des œuvres, car il faut que personne ne puisse se vanter : oui, nous sommes son ouvrage, nous avons été créés dans le Christ Jésus en vue des œuvres bonnes*, il parle de la grâce ; et lorsqu'il dit ensuite : *œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions* (Ep 2, 9-10), il parle de la prédestination ; celle-ci ne peut être sans la prescience, mais il peut y avoir prescience sans prédestination. Par la prédestination, Dieu a prévu ce qu'il accomplirait lui-même un jour : de là cette parole : *Il a fait ce qui est à venir* (Is 45, 11). Mais il a le pouvoir de prévoir même ce qu'il ne fera pas : et telle est la prescience qu'il a des péchés, quels qu'ils soient : car s'il en a qui sont à la fois péchés et châtements d'autres péchés, ainsi qu'il est écrit : *Dieu les a livrés à leur jugement pervers, pour qu'ils fassent ce qui ne convient pas* (Rm 1, 28), même dans ce cas, le péché n'est pas péché de Dieu, mais jugement de Dieu. Ainsi la prédestination a le bien pour objet (*praedestinatio Dei quae in bono est*), et elle est, comme je l'ai dit, la préparation de la grâce (*gratiae est praeparatio*), alors que la grâce est l'effet de la prédestination (*praedestinationis effectus*).

Elle est gratuite, miséricordieuse, infaillible et porte sur une minorité de l'humanité. Elle n'est pas l'effet des mérites mais leur cause, via la grâce. Il n'y a aucune prédestination au péché, mais il existe une prédestination du pécheur à la peine. C'est au bénéfice de cette précision qu'il faut éviter de voir dans le texte suivant l'affirmation d'une prédestination au mal, étrangère à la pensée d'Augustin :

*Enchiridion* XXVI, 100<sup>55</sup> :

En être souverainement bon, il [Dieu] fait un bon usage du mal lui-même pour la damnation de ceux qu'il a justement prédestinés à la peine et le salut de ceux que, par bienveillance, il a prédestinés à la grâce.

Du reste tout le vaste passage d'*Ench.* XXIV, 97 – XXVI, 102 analyse le mystère de la prédestination : échec apparent du plan divin (XXIV, 97), l'œuvre de la miséricorde : la prédestination ; sa gratuité (XXV, 98), l'œuvre de la justice : la réprobation ; sa raison d'être (XXV, 99), le triomphe de la souveraineté divine (XXVI, 100), la combinaison des vouloirs divins et humains (XXVI, 101), l'essentielle bonté de Dieu (XXVI, 102).

Même si saint Augustin ne nie pas la volonté salvifique universelle de Dieu<sup>56</sup> (Cf. 1 Tm 2, 4), il insiste tellement sur la gratuité et l'efficacité de la grâce qu'il en vient à une vue pessimiste voire rigoriste d'un refus de la grâce à la majorité de la *massa damnata*<sup>57</sup>, tandis que le don miséricordieux et gratuit du salut n'est accordé qu'à quelques heureux élus.

---

<sup>55</sup> BA 9, 285.

<sup>56</sup> BA 9, 409-411, note 48 : Exégèse du texte « Omnes homines vult salvos fieri ».

<sup>57</sup> BA 22, 735-738, note 21 : « Massa perditionis ».

## La grâce chez les Pères

*Enchiridion* XXVII, 103<sup>58</sup> :

Lorsque nous entendons dire ou que nous lisons dans les saintes Lettres que Dieu veut sauver tous les hommes, quoiqu'il soit bien certain pour nous que tous ne le sont pas, nous ne devons néanmoins admettre de ce chef aucune atteinte à sa toute-puissante volonté. Au contraire, il faut comprendre le texte où il est écrit qu'*il veut sauver tous les hommes* (1 Tm 2, 4) dans ce sens que nul n'est sauvé en dehors de ceux qu'il a voulu. Non pas qu'il n'y ait d'hommes autres que ceux dont il veut le salut, mais [on entendra] que nul ne l'obtient sauf qui il veut et qu'il faut le prier de le vouloir, parce qu'on sera infailliblement sauvé s'il le veut.

En 418, les propos d'Augustin sur la prédestination dans sa *lettre 190 à Optat* avaient soulevé la réaction d'un moine espagnol, Vincent Victor, qui lui vaudra une réplique par le *De natura et origine animae* (probablement en 420). Voici ce que soutenait Augustin dans cette lettre<sup>59</sup> :

III. 9. Mais pourquoi sont-ils créés, ceux-là mêmes dont le Créateur sait qu'ils appartiennent à la condamnation et non à la grâce ? Le bienheureux Apôtre le rappelle avec une concision d'autant plus dense que son autorité est plus forte : *Dieu*, dit-il en effet, *voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience des vases de colère qui ont été parachevés pour la perdition ; et il a voulu aussi faire connaître les richesses de sa gloire en des vases de miséricorde* (Rm 9, 22-23) ; ce Dieu, l'Apôtre l'avait, plus haut comparé au potier qui, *de la même masse d'argile fait ses vases, l'un pour un usage noble, l'autre pour un usage vil* (Rm 9, 21). Or c'est avec raison qu'il semblerait injuste de faire des vases de colère pour la perdition, s'il n'y avait pas cette masse tout entière condamnée, issue d'Adam. Ainsi donc, qu'il y ait des vases de colère venant par leur naissance de cette masse, cela relève d'un châtement mérité (*pertinet ad debitam poenam*) ; par contre, qu'il y ait des vases de miséricorde venant d'une nouvelle naissance, cela relève de la grâce qui n'est due à personne (*pertinet ad indebitam gratiam*).

III. 10. Dieu montre donc sa colère, non pas évidemment que ce soit un trouble de son esprit comme ce qu'on appelle la colère d'un homme, mais c'est une sanction juste et définitive, parce que, d'une racine de désobéissance, se propage un rejeton de péché et de châtement. Et *l'homme*, est-il écrit au livre de Job, *né de la femme, n'a qu'une courte vie et il est plein de colère* (Jb 14, 1 LXX) ; il est en effet le « vase » de ce dont il est plein : d'où l'appellation de « vases de colère ».

Dieu montre aussi sa puissance, par laquelle il use même des méchants pour le bien, en leur accordant un grand nombre de bienfaits naturels et temporels ; puis, en disposant de leur malice pour éprouver les hommes vertueux et les avertir, par comparaison avec les autres, d'avoir à rendre grâce à Dieu, parce que c'est par sa miséricorde qu'ils en ont été séparés et non pas en raison de leurs mérites, puisque, étant dans la même masse, ils étaient dignes des mêmes sanctions. C'est ce qu'on voit, on ne peut mieux dans le cas des petits enfants, car lorsqu'ils ont, par les mérites du Christ, obtenu une nouvelle naissance et qu'ils achèvent cette vie en un âge si tendre pour passer à la vie éternelle et bienheureuse, on ne peut dire que ce soit par leur libre arbitre qu'ils sont séparés des autres enfants qui meurent, sans cette grâce, dans la condamnation due à cette même masse (*qui sine hac gratia in ipsius massae damnatione moriuntur*).

III. 11. Supposons que seuls fussent créés comme fils d'Adam ceux qui seraient destinés à la nouvelle création par la grâce et qu'en dehors de ces hommes qui deviendraient fils

---

<sup>58</sup> BA 9, 289.

<sup>59</sup> BA 22, 343-349.

## La grâce chez les Pères

adoptifs de Dieu aucun autre ne naquît, alors resterait ignoré le bienfait accordé comme un don à ceux qui ne le méritaient pas, parce qu'aucun des descendants de cette même race digne de condamnation ne subirait la peine qui lui est due (*debitum supplicium*). Au contraire, *en supportant avec une grande patience des vases de colère qui ont été parachevés pour la perdition*, non seulement Dieu montre sa colère et manifeste sa puissance en appliquant une juste sanction (*redhibendo uindictam*) et en usant des méchants pour le bien, mais encore *il fait connaître les richesses de sa gloire dans les vases de miséricorde*. De la sorte, en effet, celui qui est justifié par pure grâce apprend la grandeur du don qui lui est fait, puisque ce n'est nullement par ses propres mérites, mais pour la seule gloire de l'immense miséricorde de Dieu qu'il est séparé de celui qui est condamné, avec lequel il aurait dû, lui aussi, au nom d'une même justice, être condamné.

III. 12. Or, si nombreux naissent, de par la volonté du Créateur, ceux qu'il prévoyait ne pas appartenir à sa grâce, que leur foule est incomparablement plus grande que ceux (*multitudine incomparabili plures eis*) qu'il a daigné prédestiner, comme fils de la promesse, à la gloire de son royaume ; au point même qu'à lui seul le grand nombre des exclus (*ut ipsa relectorum multitudine*) fait voir de quelle minime importance est, devant le Dieu juste, le nombre, quel qu'il soit, de ceux qui subissent une très juste condamnation (*quam nullius momenti sit apud Deum iustum quantalibet numerositas iustissime damnatorum*). Et ceci, pour que les rachetés qui échappent à cette même damnation comprennent par là que la race humaine tout entière aurait mérité (*hoc fuisse debitum massae illae universae*) le sort qu'ils voient infligé à une si grande partie de l'humanité (*tam magnae partae*), infligé non seulement à ceux qui ajoutent au péché originel un grand nombre d'autres péchés dus au libre choix de leur mauvaise volonté, mais aussi aux petits enfants, si nombreux (*tam multis paruulis*), qui sont enchaînés par le seul lien du péché originel et sont enlevés à la lumière de ce monde sans la grâce du Médiateur. Car cette masse tout entière aurait subi la juste condamnation qui lui est due (*tota quippe ista massa iustae damnationis reciperet debitum*), si le divin potier, qui n'est pas seulement juste, mais aussi miséricordieux, n'avait fait certains autres vases pour l'honneur, par grâce, non comme une dette, soit en venant en aide aux enfants dont on ne peut dire qu'ils soient capables de rien mériter, soit en prévenant les grandes personnes pour qu'elles puissent acquérir quelque mérite.

### **16.3. La question du sort des enfants non baptisés<sup>60</sup>**

*L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême*  
(Document de la Commission théologique internationale, 2007)

15. Le sort des enfants non baptisés commença à faire l'objet en Occident d'une réflexion théologique soutenue lors des controverses anti-pélagiennes du début du Ve siècle. Saint Augustin aborda la question parce que Pélage enseignait que les enfants pouvaient être sauvés sans baptême. Pélage révoquait en doute que l'épître de saint Paul aux Romains enseignât réellement que tous eussent péché « en Adam » (5, 12), et que la concupiscence, la souffrance et la mort fussent une conséquence de la chute (22). Puisqu'il niait que le péché d'Adam fût transmis à ses descendants, il considérait que les enfants nouveau-nés étaient innocents. Pélage promettait aux enfants qui mouraient sans baptême l'entrée dans la « vie éternelle » (mais non, toutefois, dans le « Royaume de

---

<sup>60</sup> BA 21, 601-604, note 31 : Le problème du salut des infidèles et des enfants.

BA 22, 779-782, note 34 : Les « Limbes » des enfants morts sans baptême.

BA 22, 782-788, note 35 : « Damnatio » et le sort des enfants morts sans baptême.

## La grâce chez les Pères

Dieu » [Jn 3, 5]). Il faisait valoir que Dieu ne condamnerait pas à l'enfer ceux qui n'étaient pas personnellement coupables de péché (23).

16. En réaction contre Pélage, Augustin fut amené à affirmer que les enfants qui meurent sans baptême sont envoyés en enfer (24). Il en appelait au précepte du Seigneur (Jn 3, 5) ainsi qu'à la pratique liturgique de l'Église. Pourquoi les petits enfants sont-ils conduits aux fonts baptismaux, spécialement les enfants en danger de mort, si ce n'est pour leur assurer l'entrée dans le Royaume de Dieu ? Pourquoi sont-ils soumis aux exorcismes et aux exsufflations, s'ils n'ont pas besoin d'être délivrés du démon ? (25). Pourquoi sont-ils nés à nouveau, s'ils n'ont pas besoin d'être renouvelés ? La pratique liturgique confirme la croyance de l'Église selon laquelle tous ont hérité du péché d'Adam et doivent être transférés du pouvoir des ténèbres dans le royaume de lumière (Col 1, 13) (26). Il n'y a qu'un seul baptême, le même pour les enfants et pour les adultes, et il est en vue de la rémission des péchés (27). Si les petits enfants sont baptisés, c'est donc parce qu'ils sont pécheurs. Bien qu'ils ne soient évidemment pas coupables d'un péché personnel, ils ont péché « en Adam », selon Rm 5, 12 (selon la version latine dont disposait Augustin) (28). « Pourquoi le Christ est-il mort pour eux s'ils ne sont pas coupables ? » (29). Tous ont besoin du Christ comme de leur Sauveur.

17. Au jugement d'Augustin, Pélage savait la foi en Jésus-Christ, l'unique Médiateur (1 Tm 2, 5), et en la nécessité de la grâce salvifique qu'il nous a acquise sur la Croix. Le Christ est venu pour sauver les pécheurs. Il est le « grand Médecin » qui offre même aux enfants le remède du baptême pour les sauver du péché hérité d'Adam (30). Le seul remède pour le péché d'Adam, transmis à chacun par la génération humaine, est le baptême. Ceux qui ne sont pas baptisés ne peuvent entrer dans le Royaume de Dieu. Lors du Jugement, ceux qui n'entrent pas dans le Royaume (Mt 25, 34) seront condamnés à l'enfer (Mt 25, 41). Il n'y a pas de « lieu intermédiaire » entre le ciel et l'enfer. « Il n'y a pas de place pour un lieu intermédiaire où vous pourriez mettre les petits enfants » (31). Tout homme « qui n'est pas avec le Christ doit être avec le diable » (32).

18. Dieu est juste. S'il condamne les enfants non baptisés à l'enfer, c'est parce qu'ils sont pécheurs. Bien que ces enfants soient châtiés en enfer, ils ne souffriront que « la plus douce des peines » (33) (*mitissima poena*), « le plus léger de tous les châtiments » (34), car il y a diversité de châtiments en proportion de la culpabilité du pécheur (35). Ces enfants étaient dans l'incapacité de se venir en aide, mais il n'y a pas d'injustice dans leur condamnation, car ils appartiennent tous à « la même masse », la masse destinée à la perte. Dieu ne fait pas d'injustice à ceux qui ne sont pas élus, car tous méritent l'enfer (36). Comment se fait-il que certains sont des vases de colère alors que d'autres sont des vases de miséricorde ? Augustin convient qu'il « ne peut trouver une explication satisfaisante et valable ». Il ne peut que s'exclamer avec saint Paul : « Que les décrets [de Dieu] sont insondables et ses voies incompréhensibles ! » (37). Plutôt que de condamner l'autorité divine, il donne une interprétation restrictive de la volonté salvifique universelle de Dieu (38). L'Église croit que si quelqu'un est sauvé, ce n'est que par la miséricorde imméritée de Dieu ; mais si quelqu'un est condamné, c'est par son jugement bien mérité. Nous découvrirons la justice de la volonté divine dans le monde à venir (39).

19. Le Concile de Carthage, en 418, rejeta l'enseignement de Pélage. Il condamna l'opinion selon laquelle les enfants « ne contractent d'Adam aucune trace du péché originel que le bain de la régénération qui mène à la vie éternelle aurait à expier ». De façon positive, ce Concile enseigna que « même les enfants qui n'ont pas pu commettre encore par eux-mêmes quelque péché, sont cependant vraiment baptisés en rémission des péchés, si bien que la régénération purifie en eux ce qu'ils ont contracté par la

## La grâce chez les Pères

génération » (40). Il fut également ajouté qu'il n'y a pas « de lieu intermédiaire ou d'autre lieu de séjour heureux pour les enfants qui ont quitté cette vie sans le baptême, sans lequel ils ne peuvent entrer dans le Royaume des cieux, c'est-à-dire la vie éternelle » (41). Ce Concile n'a toutefois pas explicitement souscrit à tous les aspects de l'austère vision d'Augustin sur le sort des enfants qui meurent sans le baptême.

20. Telle fut cependant l'autorité d'Augustin en Occident : les Pères latins (par exemple, Jérôme, Fulgence, Avit de Vienne et Grégoire le Grand) adoptèrent en fait son opinion. Grégoire le Grand affirme que Dieu condamne même ceux qui n'ont que le péché originel sur leur âme ; même les enfants qui n'ont jamais péché par leur propre volonté iront dans « les tourments éternels ». Il cite Jb 14, 4-5 (LXX), Jn 3, 5 et Ep 2, 3 à propos de notre condition native « d'enfants de colère » (42).

(22) Cf. Pélage, *Expositio in epistolam ad Romanos*, in *Expositiones XIII epistolarum Pauli*, A. Souter (éd.), Cambridge, 1926.

(23) Cf. Augustin, *Epistula 156*, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (ci-après CSEL), 44, 448 sq. ; 175.6, CSEL 44, 660-62 ; 176.3, CSEL 44, 666 sq. ; *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 1.20.26 ; 3. 5.11-6.12, CSEL 60, 25 sq. et 137-139 ; *De gestis Pelagii* 11, 23-24, CSEL 42, 76-78.

(24) Cf. *De pecc. mer.* 1.16.21 (CSEL 60, 20 sq.) ; *Sermo 294.3*, *Patrologia cursus completa, series latina*, (PL), J.-P. Migne, (éd.), 38, 1337 ; *Contra Iulianum* 5.11.44 (PL 44, 809).

(25) Cf. *De pecc. mer.* 1.34.63 (CSEL 60, 63 sq.).

(26) Cf. *De gratia Christi et de peccato originali* 2.40.45 (CSEL 42, 202 sq.) ; *De nuptiis et concupiscentia* 2.18.33 (CSEL 42, 286 sq.).

(27) Cf. *Sermo 293.11* (PL 38, 1334).

(28) Cf. *De pecc. mer.* 1.9.9-15.20 (CSEL 60, 10-20).

(29) « *Cur ergo pro illis Christus mortuus est si non sunt rei ?* » in *De nupt. et conc.* 2, 33.56 (CSEL 42, 513).

(30) Cf. *Sermo 293.8-11* (PL 38, 1333 sq.).

(31) *Sermo 294.3* (PL 38, 1337).

(32) *De pecc. mer.* 1.28.55 (CSEL 60, 54).

(33) *Enchiridion ad Laurentium* 93 (PL 40, 275) ; cf. *De pecc. mer.* 1.16.21 (CSEL 60, 20 sq.).

(34) *C. Iul.* 5.11.44 (PL 44, 809).

(35) Cf. *Contra Iulianum opus imperfectum* 4.122 (CSEL 85, 141-142).

(36) *Contra duas Epistulas Pelagianorum* 2.7.13 (CSEL 60, 474).

(37) *Sermo 294.7.7* (PL 38, 1339).

(38) Après avoir enseigné la volonté salvifique universelle de Dieu jusqu'au début de la controverse pélagienne (*De Spiritu et littera* 33.57-58 [CSEL 60, 215 sq.]), Augustin réduisit par la suite l'universalité du « tous les hommes » de 1 Tm 2, 4 de diverses manières : tous les hommes (et seulement ceux-ci) qui seront effectivement sauvés ; toutes les catégories (juifs et gentils) et non pas tous les individus ; beaucoup, c'est-à-dire pas tous (*Enchir.* 103 [PL 40, 280] ; *C. Iul.* 4.8.44 [PL 44,760]). À la différence du jansénisme, cependant, Augustin enseigne toujours que le Christ est mort pour tous les hommes, y compris les enfants (« *Numquid [parvuli] aut homines non sunt ut non pertineant ad id quod dictum est, omnes homines [1 Tm 2, 4] ?* » *C. Iul.* 4.8.42 [PL 44, 759] ; cf. *C. Iul.* 3.25.58 [PL 44, 732] ; *Sermo 293.8* [PL 38, 1333]), et que Dieu ne commande pas l'impossible (*De civitate Dei* 22.2 [CSEL 40, 583-585] ; *De natura et gratia* 43.50 [CSEL 60, 270] ; *Retractationes* 1.10.2 [PL 32, 599]). Pour plus de détails sur cette question, voir F. Moriones (éd.), *Enchiridion theologicum Sancti Augustini*, Madrid : La Editorial Católica, 1961, 327 sq. et 474-481.

(39) Cf. *Enchir.* 94-95 (PL 40, 275 sq.) ; *De nat. et grat.* 3.3-5.5 (PL 44, 249 sq.).

(40) DS 223. Cet enseignement a été adopté par le Concile de Trente. Concile de Trente, 5e session, décret sur le péché originel, DS 1514.

(41) DS 224 : « *Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum : “ In domo Patris mei mansiones multae sunt (Io 14, 2) ”, ut intelligatur, quia in regno caelorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus, ubi beati vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regno caelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, anathema sit* ». Cf. *Concilia Africae* A. 345 – A. 525, C. Munier (éd.), Turnhout : Brépols, 1974, 70. Ce canon se trouve dans certains manuscrits mais manque dans d'autres. L'Indiculus ne l'a pas repris. Cf. DS 238-249.

(42) Grégoire le Grand, *Moralia*, 9.21, commentant Jb 9, 17 (PL 75, 877). Voir aussi *Moralia*, 12.9 (PL 75, 992-993) et 13.44 (PL 75, 1038).