

Le concept de « grâce » chez Pascal et Saint Augustin

¹ Cet article s'inspire de Philippe SELLIER, Pascal et saint Augustin, Armand Colin, 1970, Éd. de poche, Albin Michel, 1995, 655 p., en particulier chapitre III sur la grâce, pp. 229-357.

Introduction¹

« *Le XVII^e est le siècle de saint Augustin* ». Cette affirmation étonnante a été prononcée par Jean Dagens, un des meilleurs spécialistes de Bérulle, à l'occasion du Congrès international des études françaises de 1951.

Augustin est redécouvert à une époque où les Pères grecs ne bénéficient pas du même succès car suspects de semi-pélagianisme. Le pape Clément VIII participe à cet essor en prenant position pour les théories augustinienne sur la grâce et en proclamant de nouveau saint Augustin grand docteur de l'Église.

Augustin a eu des nombreux disciples tout au long du XVII^e siècle, mais Pascal est de loin le disciple le plus emblématique de cette période. Les plus grands thèmes théologiques de Pascal trouvent leur inspiration dans l'œuvre augustinienne : la misère de l'homme sans Dieu, la puissance de la grâce, la signification de l'histoire ou encore la transparence de l'univers et de l'Écriture pour le croyant.

La grâce d'Adam et le libre arbitre.

Toute la foi consiste en J.-C. et en Adam et toute la morale en la concupiscence et en la grâce. (*Fragment 226-523*)

La grâce est une donnée essentielle de la théologie augustinienne. Elle permet d'expliquer l'état actuel de l'humanité par l'idée d'une chute mystérieuse dont l'homme ne peut être guéri que par la main de Dieu.

La question qui se pose est de savoir à qui Dieu dispense la grâce et comment cette grâce agit en l'homme ? C'est d'ailleurs autour de cette problématique que se sont concentrées les controverses les plus vives du XVII^e siècle.

Sans le secours de la grâce, l'homme est condamné à errer dans un état misérable. Dans ce sens, la Révélation chrétienne nous enseigne que le premier homme a été créé dans un premier état, différent de l'actuel, mais qu'il a malheureusement perdu à cause de sa révolte. Conséquence de cette rébellion : la nature d'Adam est corrompue, ainsi que celle de tous ses descendants.

Pour Augustin, le règne de la concupiscence et de l'ignorance sous lequel vit l'humanité actuelle est la preuve expérimentale d'une déchéance mystérieuse de l'être humain. Dieu est bon et juste. Si le

spectacle que nous offre le monde nous saisit d'horreur, cela ne peut pas venir de Dieu. Il faut donc qu'il s'agisse d'un châtement mérité. «*Cette vie même, s'il faut l'appeler vie, atteste, par les maux si nombreux et si grands dont elle est remplie, que toute la race des mortels a été condamnée*»².

² De Civ. Dei, XXII, 22, n. 1 (trad. Combès, B.A.).

Dieu n'est pas responsable de l'état où l'homme vit à présent. Au contraire, il l'a créé dans un état qui était féerique ; c'est l'homme qui a choisi de se précipiter volontairement dans l'état horrible actuel. Autrement dit, l'homme ne vit plus dans sa *nature pure*, mais dans une *nature viciée*.

Le pessimisme augustinien se retrouve chez les théologiens de Port-Royal : Arnauld, Nicole, Pascal pour qui la condition actuelle de l'homme est monstrueuse. Pascal parle à ce sujet de l'existence des « deux états », terminologie qu'il emprunte à Jansénius et qu'on retrouve aussi chez Augustin.

De quoi s'agit-il ? Pour Pascal, il y a dans l'être humain deux natures ou deux états : le premier est celui dans lequel Adam fut créé originellement; le second est celui dans lequel il est tombé à cause de son péché. La première nature fut saine, juste, droite. La seconde est souillée, abominable et détestable aux yeux du Créateur.

Le mystère de la condition présente de l'homme vient donc de l'existence de ces deux natures. Pascal dira : «*Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature* »³.

³ Fr. 149-430.

Dans les *Écrits sur la grâce*, Pascal va définir l'état d'innocence (qui caractérisa la première nature) à l'aide de trois caractéristiques essentielles: la beauté de cette nature innocente, une présence particulière de la grâce et une prédestination particulière. Il s'agit d'un état qui ne peut être, en fin de compte, que *glorieux*, marqué par la bonté primitive d'une créature comblée de biens par son Créateur. La grâce et la prédestination étaient d'une certaine manière liées à cette forme de richesse originelle.

Alors, pourquoi Adam n'est-t-il pas resté dans cet état glorieux alors que la grâce lui donnait le pouvoir de ne pas pécher ? Selon Augustin, si Adam est tombé, c'est parce qu'il le pouvait à cause de l'indépendance de son libre arbitre. Certes, la grâce lui donnait toutes les aides nécessaires pour qu'il reste toujours bon, mais c'était une grâce qui ne faisait pas persévérer infailliblement, à cause du libre arbitre, même si, au demeurant, le libre arbitre a besoin aussi de la grâce pour pouvoir persévérer. Pour se faire une idée de cette grâce adamique on peut la comparer à de la nourriture : elle permet de vivre à qui le désire, mais elle ne fait pas vivre quelqu'un qui voudrait se suicider.

C'est la fameuse distinction qu'Augustin pose entre l'*adjutorium quo* (le secours qui fait agir, qui entraîne infailliblement l'action, grâce christique donnée aux rachetés) et

l'adjutorium sine quo non (le secours sans lequel on ne peut agir, aide qui est seulement une condition nécessaire pour agir, grâce adamique).

Cette distinction est importante car elle nous aide à comprendre pourquoi chez Augustin il n'est pas essentiel que la grâce entraîne infailliblement du moment où le premier homme pouvait mettre en échec son action. Distinction également capitale pour saisir les effets qu'elle va avoir sur la théorie de la prédestination. On sait aujourd'hui que Jansénius a fondé sa doctrine sur cette définition de la grâce d'Adam qui est très différente de la grâce donnée par le Christ.

La grâce du Christ et le salut de quelques-uns

Pour Pascal, la grâce que Dieu offrit au premier homme ne pouvait donc pas être souveraine car : «*Dieu laissa et permit au libre arbitre d'Adam le bon ou le mauvais usage de cette grâce*»⁴.

⁴ Ecr. gr., Br., XI,
146.

Il est par conséquent évident que Dieu a créé les hommes innocents, et qu'il ne voulait pas les damner. Mais en même temps, il ne voulait pas les sauver malgré eux. «*Dieu n'a pas créé les hommes avec la volonté absolue de les sauver. Dieu a créé les hommes dans la volonté conditionnelle de les sauver tous généralement s'ils observaient les préceptes*»⁵. La phrase peut paraître difficile mais elle signifie que c'est seulement en fonction de sa prescience que Dieu prédestinait les hommes. C'est une conception moliniste qui applique à l'humanité déchu ce qui n'était vrai que d'Adam innocent.

⁵ Ecr. gr., Br., XI,
145-146.

La faute d'Adam a entraîné la déchéance et le châtement. Et sa culpabilité s'est transmise à tous ses descendants. C'est le concept de la double *transmission mystérieuse* du châtement et de la culpabilité. Pour soutenir cet argument, Augustin cite le verset de la Lettre aux Romains : *Adam, en qui tous ont péché* (Rm 5, 12).

Comment faut-il le comprendre ? D'après Augustin, le péché originel ne consiste pas à attribuer à tous la faute d'un seul car l'unité avec Adam n'est pas de type juridique. Augustin évoque davantage l'image de la *contagion*, de la transmission héréditaire des maladies. Le péché du premier homme ressemble à une souche mauvaise qui ne peut produire que des branches pourries. La transmission s'opère par la concupiscence qui accompagne désormais l'acte procréateur. D'où le fait que le Christ a voulu naître d'une Vierge.

La solidarité dans le péché rend ainsi toute l'espèce humaine déchu et coupable. Elle constitue ce que Augustin et Pascal vont appeler une «*masse de perdition* », ou encore «*masse de péché* », «*masse de colère* » toute entière digne de damnation. Pour échapper à cette juste colère de la part de Dieu, l'homme aura besoin d'une grâce nouvelle et plus puissante qui est la grâce du Christ.

Pascal prendra bien soin de préciser que le Christ n'est pas mort pour tous mais pour les seuls prédestinés. Il part de l'idée que

⁶ Ecr. gr., Br., XI, p. 135.148.149.

tous les hommes sont dignes de la damnation. Alors, si Dieu a sauvé quelques-uns, « *il a abandonné les autres à leurs mauvais désirs où il pouvait avec justice abandonner tous les hommes* »⁶. Pour expliquer cet abandon, Pascal va reprendre le thème biblique de l'aveuglement qui est considéré comme une image du délaissement. Dieu est caché aux hommes déchus. Pour sortir de leur aveuglement les hommes auront besoin de la grâce du Christ.

Mais quel est le critère en fonction duquel Dieu sauve quelques-uns et condamne le reste ? Pour Pascal, les délaissés, ceux qui ne seront jamais retirés de la masse de perdition sont ceux qui ne sont pas entrés par le baptême dans l'Église. Pascal interprète dans le sens le plus restrictif l'adage patristique : « *Hors de l'Église pas de salut* ». Par conséquent il considère, comme Augustin d'ailleurs, que les enfants morts sans baptême sont damnés. De même que les juifs et les païens sans distinction.

La charité, pour Augustin, n'est pas accessible en dehors de la foi, car elle est un don de Dieu. Par conséquent, « *les vraies vertus ne peuvent se trouver que chez ceux en qui se trouve la vraie piété* », c'est-à-dire « *le vrai culte du vrai Dieu* »⁷. Les vertus des païens sont donc des *vertus apparentes*, ou encore des vices masqués. Les actions des païens, bien que bonnes en elles-mêmes, sont de ce fait inutiles au salut, car leur but n'est pas la gloire de Dieu : « *Ils courent bien : mais ils ne courent pas sur le chemin. Plus ils courent, plus ils s'égarant, car ils s'éloignent du chemin... Ils ont beau marcher du meilleur pas du monde, combien leur sort est déplorable ! Car il vaut mieux boîter sur le chemin que marcher d'un bon pas à côté de lui* »⁸. Il ne faudra pas s'étonner si quelqu'un comme Aristote « *tremble dans l'enfer*⁹ » de même que les Platoniciens et tous les grands génies de l'Antiquité. Il y a de ce fait chez Augustin un anti-humanisme profond.

Pascal reprend à son compte ces affirmations. Adeptes, comme Augustin, de la formule «masse de perdition», il estime qu'avant la venue du Messie, l'univers, hormis quelques justes, était privé de toute grâce et abandonné. La foi en Jésus-Christ est donc bien nécessaire car en dehors de l'Église « *il n'y a que malédiction* »¹⁰ et « *les bonnes œuvres sont inutiles hors de l'Église* »¹¹, autrement dit inutiles au salut.

Si la condamnation d'un grand nombre manifeste l'importance de la chute, le salut de quelques-uns manifeste la bienveillance et la miséricorde de Dieu qui « *discerne* » dans la masse ceux qu'il décide de sauver. Pareil discernement montre qu'il ne veut pas sauver tous les hommes et que les mérites humains des élus n'entrent pas en ligne de compte. Dieu « *en a voulu sauver une partie par une volonté absolue fondée sur sa miséricorde toute pure et gratuite, et que, laissant l'autre dans la damnation où elle était et où il pouvait avec justice laisser la masse entière, il a prévu ou les péchés que chacun commettait, ou au moins le péché originel dont ils sont tous coupables, et qu'ensuite de cette prévision, ils les a voulu condamner* »¹².

⁷ De civ. Dei, V, 19 ; XIX, 4, n.5 et 23, n. 5.

⁸ Serm. 141 – de verbis Domini 55, 4, n.4.

⁹ In Ps. 140, n. 19.

¹⁰ Lettre 3 à Ch. de Roannez.

¹¹ Lettre 6.

¹² Ecr. gr., Br., XI, 136.

Dieu damne en prévision des démérites et sauve sans tenir compte des mérites. Nous ne pouvons pas connaître les raisons de ses choix. C'est seulement dans la vision bienheureuse qu'apparaîtra la sagesse de ses jugements, qui demeure pour l'instant cachée. En disciple de saint Augustin, Pascal s'oppose à l'affirmation des molinistes qui disent que Dieu propose son aide à tous les hommes. Pour lui, au contraire, la grâce n'est pas donnée à tous.

Seuls sont élus ceux que Dieu a choisis dans le Christ avant la création du monde, en vertu d'un *décret* impénétrable, dont saint Augustin ne cesse de parler. Ce décret a fixé irrévocablement le nombre de ces discernés, qui « *sont peu à proportion de la totalité des délaissés* »¹³. La grâce du Christ n'est donnée qu'à quelques-uns.

¹³ Ecr. gr., Br., XI,
149.

On est alors en droit de se demander si le Christ est mort pour tous du moment que sa grâce n'est dispensée qu'à quelques élus...

Dans les premières œuvres, il semblerait qu'Augustin ait enseigné que le Christ est mort pour tous les hommes et les a tous rachetés. Mais bientôt il va manifester une tendance restrictive par rapport à la volonté salvifique de Dieu pour tous. Mais comment expliquer alors la formule du sang du Christ livré « *pour nous tous* » ? Augustin ne semble pas gêné par cette formule qui pourrait contredire ses affirmations, car pour lui le « nous » de cette expression ne désigne que les élus, ceux que Dieu avait vus d'avance, qui sont prédestinés, justifiés, glorifiés. Le Christ n'est mort que pour ceux que Dieu a choisi de sauver.

Conclusion

Le don de la grâce du Christ et la question du libre-arbitre sont une des difficultés majeures de la théologie d'Augustin et de Pascal. Comment concilier l'exercice du libre arbitre avec la puissance de la grâce christique et les modalités de son intervention ?

Pour sortir de cette impasse, les deux auteurs affirment l'existence d'un dessein très juste, mais impénétrable de la part de Dieu qui choisit ses élus « *par un jugement caché et impénétrable* ». Ce qui est en jeu, en fin de compte, c'est toute la problématique du bonheur et de la liberté, de la liberté humaine et de la liberté divine.

Pour l'homme contemporain il s'agit évidemment de vivre là dans une forme de tension qu'il a du mal à comprendre. Mais dans une société qui cherche de plus en plus le bonheur en dehors de Dieu, on oublie facilement que celui-ci ne peut pas être uniquement l'affaire d'une société qui peut se l'offrir par ses propres moyens, mais qu'il est avant tout un don de Dieu.

Iulian DANCA, assomptionniste,
Communauté de Montpellier