

## L'aristotélisme de Julien d'Éclane et saint Augustin

Dans un article récent de grand intérêt, le R. P. François Refoulé a présenté une nouvelle interprétation de la doctrine de Julien d'Éclane, en la rapprochant de la théologie thomiste en raison de l'*aristotélisme* qui leur serait commun<sup>1</sup>. Un tel sujet n'a en soi rien d'augustinien, mais par la force des choses, on ne peut réhabiliter Julien sans critiquer saint Augustin et l'article commence par citer ce jugement très défavorable de l'Évêque d'Hippone sur Julien, qu'on « se contente, dit-il le plus souvent de répéter : In disputatione loquacissimus, in contentione calumniosissimus, in professione mendacissimus »<sup>2</sup>. De plus, nous ne connaissons guère la doctrine de Julien que par les copieux extraits que nous en a conservé saint Augustin en le réfutant pied à pied ; toutes les citations littérales de Julien données en cet article viennent de cette source. Cela justifie amplement le titre de cette note.

### 1° *Un augustinisme mal compris.*

« L'œuvre de Julien d'Éclane, dit R., se trouve entièrement commandée par la critique des deux thèses suivantes de saint Augustin : D'abord, celle de la corruption de la nature impliquant la perte du libre arbitre et en conséquence, la nécessité de pécher ; ensuite celle de la prédestination impliquant à la fois le caractère irrésistible et nécessitant de la grâce et la négation de la volonté universelle de salut, suspendant donc la destinée éternelle de l'homme à un décret apparemment arbitraire de Dieu » (I, p. 56). C'est ainsi du moins que le comprenait Julien ; mais au jugement de bons historiens actuels, c'est là un augustinisme mal compris : pour Augustin, ni le poids du péché originel chez les non baptisés, ni la grâce efficace chez les bons chrétiens ne détruit le libre arbitre. R. n'insinue d'aucune façon qu'il se range à l'avis de Julien ; il indique pourtant quelques références aux ouvrages augustinien qui pourraient avoir le sens que leur donne l'évêque pélagien ; et il ajoute (I, p. 56 ; note 42) quelques exemples où saint Augustin, comme dit H. Marrou, « serait lui-même pour une large part le premier responsable des graves contre-sens qui ont été si souvent commis sur sa véritable pensée ». Ce jugement lui-même, à notre avis, est trop sévère, car il suffit de remettre attentivement dans leur contexte les affirmations à première vue maisonnantes, pour en voir le sens pleinement catholique. Ne prenons qu'un exemple :

---

1. F. REFOULÉ, *Julien d'Éclane, théologien et philosophe*, dans *Recherches de sciences religieuses*, 52, 1964, I, p. 42-84 ; II, p. 253-247. Parlant du « système théologique de Julien », R. écrit : « sans nier son caractère hétérodoxe, il nous semble... que ce système sut parfois anticiper de façon remarquable sur les vues des théologiens scolastiques... Nous voudrions donc manifester cette ressemblance sur les points que nous dirons entre la théologie de Julien d'Éclane et celle des docteurs du Moyen Âge, en particulier saint Thomas, et en rechercher l'origine ». (I, p. 43-44).

2. R. renvoie à *Opus. imp.*, IV, 52, il faut lire : IV, 50, et ajouter avec saint Augustin : « Nihil enim quod dicas inveniens, multa dicis, falsum crimen catholicis obicis, catholicum te esse mentiris ». Ce jugement ne porte pas sur toute l'œuvre de Julien, mais flétrit spécialement les calomnies rapportées en ces ch. 50-52. Saint Augustin cite cette accusation que lui adresse Julien : « illud efflagito, ubi tu legeris Christum eunuchum fuisse naturaliter » (ch. 52).

Dans la note 42, un texte de l'*Opus imperfectum* (VI, 11), est ainsi présenté : « A Julien affirmant que l'homme ne saurait perdre le libre arbitre, Augustin répond : « Tu entends que la liberté nous est rendue et tu oses soutenir qu'elle n'a point péri... » Et R. ajoute, en approuvant, semble-t-il : « A propos de ce texte, J. Guittou note : « Julien d'Éclane semble bien soutenir contre saint Augustin le sentiment traditionnel de l'Église ». Mais remettons dans son contexte cette apostrophe. Il s'agit d'un problème fondamental, celui de notre liberté que Julien définit « le pouvoir de choisir entre le bien et le mal », tandis que saint Augustin parle de la vraie liberté, celle qui convient d'abord à Dieu et aux saints dans le ciel, en excluant alors la possibilité de pécher ; et à laquelle participait déjà Adam avant sa faute, comme à une faveur découlant de sa nature intègre, mais sans *exclure* la possibilité de pécher, tout en *incluant*, sans autre grâce que celle de la justice originelle, la possibilité et même la *facilité* de faire le bien et de persévérer jusqu'au ciel, comme le firent les bons anges. C'est ce qu'Augustin explique aux moines d'Adrumète (*De corrept. et gratia*, X, 26-XII, 42, B.A., 24, p. 347-367) et qu'il a déjà bien des fois expliqué à Julien dans l'*Op. imperf.* ; aussi commence-t-il sa réponse en disant : « Eadem iterum et iterum dicis, quibus me iam respondiisse, qui legerit pervidebit ». Et pour ne pas se répéter, il emprunte sa nouvelle réponse à la meilleure tradition ecclésiastique, en citant deux lettres d'Innocent 1<sup>er</sup>, l'une aux Conciles d'Afrique, l'autre aux évêques de Numidie où le Pape dit des Pélagiens : « Ergo gratiam Dei conantur auferre, quam necesse est, etiam restituta nobis status pristini libertate quaeramus ». Ce qui est ainsi *restitué* et donc, qui était *perdu*, c'est la liberté du paradis, celle qui suppose une âme en état de grâce : d'où la riposte d'Augustin à Julien : « Audis restitui libertatem et non peris contendis ! » Julien en effet, refusait à Adam le privilège de la « Justice originelle » et lui donnait pour toute grâce le *libre arbitre* comme à nous. Augustin le souligne en disant : « atque humana voluntate contentus divinam non petis gratiam, quam libertas nostra etiam in statum pristinum restituta sibi esse intelligit necessariam ».

Il est difficile, après avoir lu ce contexte, de dire que Julien défend contre saint Augustin et contre le Pape Innocent, « le sentiment traditionnel de l'Église ! » Aussi, quand on remarque que « la plupart des thèses que Julien critiquait chez Augustin furent réprochées par le Magistère de l'Église lors de la condamnation de Baius et Jansénius » (cf. note 42, p. 57), la seule conclusion à en tirer, semble-t-il, c'est que Baius et Jansénius ont aussi mal compris saint Augustin que Julien d'Éclane, c'est-à-dire qu'ils lui ont fait dire ce qu'il n'avait jamais dit ; car en remettant les affirmations incriminées dans leur contexte augustiniens, elles sont parfaitement catholiques et on les retrouverait aisément, au sens où les prend saint Augustin, dans la théologie de saint Thomas d'Aquin.

Cela est plus vrai encore des affirmations augustiniennes que Julien d'Éclane interprète à sa façon en multipliant contre elles ses objections. C'est uniquement au sujet de cet *augustinisme mal compris*, qu'on « doit reconnaître, comme le dit R., que le système augustiniens heurtait certaines données imprescriptibles de la raison, et que les théologiens catholiques, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, quand ils se mirent à l'école d'Aristote, l'ont profondément transformé en tenant pratiquement compte de la plupart des objections adressées par Julien à Augustin » (I, p. 47). Tout revient, en effet, à les comprendre comme saint Augustin lui-même pour qu'elles deviennent orthodoxes.

Nous n'avons pas l'intention de vérifier toutes les citations augustiniennes de cet article<sup>3</sup> ; nous voudrions plutôt examiner le sens et le rôle de l'*aristotélisme* qu'on nous propose comme trait d'union entre un auteur du V<sup>e</sup> siècle et un théologien du XIII<sup>e</sup>.

3. Sur l'autorité de Rottmanner, invoquée par notre article, I, p. 56, note 41, voir de nombreuses rectifications de ce genre dans notre étude : *La prédestination augustiniens et l'interprétation de O. Rottmanner*, dans *R.E. aug.*, IX, 1963, p. 259-285.

2° *Un aristotélisme éclectique et polémique.*

Il y a dans l'article de R., un remarquable effort pour retrouver la vraie pensée de Julien d'Éclane ; mais on y discerne deux directions de valeur très inégale, à mon avis : l'une vers Aristote, l'autre vers saint Thomas d'Aquin. La première est une recherche des sources qui se développe à travers une riche information : R. y expose entre autre avec un grand souci d'objectivité le problème du *stoïcisme* de Julien d'Éclane. Beaucoup qualifient ainsi, dit-il avec raison la doctrine de Julien prise comme une *morale*, suivant laquelle le libre arbitre est capable par lui-même de faire le bien et d'atteindre la perfection. Cette morale pélagienne est, en effet, stoïcienne. R. note encore, à propos de la volonté à laquelle est attribuée la *décision libre* plutôt qu'au « jugement pratique » (opinion d'Aristote), que Julien se montre dépendant de Sénèque » (II, p. 242). Mais en d'autres points importants de psychologie et de métaphysique, ajoute-t-il, c'est d'Aristote qu'il s'inspire ; et il conclut : « La doctrine de Julien peut donc être qualifiée de stoïco-aristotélicienne, mais contrairement à ce que pensait Harnack son caractère aristotélicien demeure prépondérant » (II, p. 243-244). N'est-il pas clair que nous sommes en présence d'un aristotélisme éclectique plutôt que d'une nouvelle synthèse aristotélicienne ? Rien d'étonnant d'ailleurs au V<sup>e</sup> siècle, car « l'éclectisme, comme le dit R., est la marque fondamentale de la philosophie de l'époque impériale » (II, p. 235). C'est le platonicien Marius Victorinus qui avait traduit en latin les *catégories* d'Aristote, lues et comprises par le jeune Augustin étudiant la rhétorique à Carthage<sup>4</sup> ; sans parler de l'Isagoge de Porphyre, célèbre au Moyen Age.

R. ne dit rien de la formation philosophique de Julien. D'après saint Augustin (*Epist.* 101, 4), il reçut assurément une éducation soignée, mais selon les mœurs du temps, à base de rhétorique, couronnée par un large éclectisme philosophique que les chrétiens corrigeaient et complétaient par les vérités de la foi. En logique même, où Julien se réclame non sans fierté d'Aristote (cf. II, p. 234-235), sa liste des « catégories » ne s'en tient pas à celle du Maître ; il « use de deux séries pour ses définitions » : la première reproduit bien les dix catégories classiques, mais la seconde (*utrum sit, unde sit, ubi sit, quid mereatur, a quo mereatur*), lui est propre. « On ne sait s'il se réfère à quelque traité alors en usage », dit R. (II, p. 238), ajoutant avec Brückner, qu'il y a là peut-être encore une influence stoïcienne. — Nous ne dirons pas que, sur ce point, saint Augustin est plus fidèle à Aristote que Julien lui-même, bien qu'il ne connaisse qu'une seule liste de catégories, celle des dix genres suprêmes ou « dix prédicaments » d'Aristote, dont il donne plus d'une fois l'énumération<sup>5</sup> avec des exemples qui en éclairent parfaitement le sens. Mais il n'y voit d'abord qu'une classification purement logique et il en fait usage, contrairement à Aristote, non seulement pour les essences abstraites du sensible, mais pour essayer de mieux comprendre, si possible les mystères révélés. C'est ainsi que dans le *De Trinitate*, il se demande lesquelles des dix catégories peuvent s'affirmer légitimement de Dieu : il leur impose alors (spécialement à celle de *relation*) un contenu de profonde métaphysique religieuse qui dépasse de haut, non seulement Julien d'Éclane, mais Aristote lui-même et classe saint Augustin parmi les « grands philosophes » fondateurs de synthèses originales.

Quant à Julien d'Éclane, nous ne contesterons pas son *aristotélisme*, mais il faut le qualifier d'*éclectique* et, ajouterons-nous, de *polémique*, en ce sens que l'adversaire de saint Augustin ne choisit pas chez Aristote les principes qui pourraient se développer en une explication générale des choses, mais ceux qui lui permettraient de vaincre en sa « polémique » : il s'agissait pour lui de renverser la synthèse théologique augustiniennne qui mettait en relief contre Pélagie la nécessité de la grâce du Christ au sens d'un secours intérieur *guérissant* d'abord notre nature et notre libre arbitre

4. *Confes.*, IV, 28, B.A., 13, p. 454-457 avec un exemple pour chacune des dix catégories.

5. Outre les *Confess.*, cf. par exemple, *De Trinit.*, V, VII, 8, B.A., 15, p. 440.

de la corruption du péché ; puis nous infusant par la charité « répandue en nos cœurs » (saint Paul) la force de bien vivre et d'atteindre l'unique but historique donné par Dieu à tout homme (et qui est *surnaturel*) : le ciel. Deux points surtout, correspondant aux deux thèses signalées plus haut<sup>6</sup> étaient en question : la définition de la nature humaine (sur laquelle nous reviendrons plus loin) ; et notre *libre arbitre*, défendu par Julien contre le prétendu *fatalisme* qu'il voyait dans la doctrine augustinienne sur la grâce et la prédestination. Concernant ce deuxième point, les recherches de R. sont d'un grand intérêt, à mon avis. En évoquant les polémiques des premiers Pères grecs contre le fatalisme qu'ils attribuaient, eux, au stoïcisme ; et plus spécialement le traité de Némésius d'Éphèse sur la *Nature de l'homme*, lequel s'inspire en sa défense du libre arbitre, du *De Fato* d'Alexandre d'Aphrodisias (cf. II, p. 241-243), R. indique une source très vraisemblable des principes philosophiques invoqués par Julien et déjà par Pélage ; et les bons rapports bien connus des pélagiens avec les évêques d'Asie mineure et de Syrie-Palestine, renforce encore l'hypothèse. Je ferai cependant deux remarques.

En premier lieu, dans ce milieu oriental où travaillait Julien, les théories d'Aristote ne sont ni exclusives ni partout clairement prépondérantes. Ainsi, l'école d'Antioche à laquelle se rattachait Théodore de Mopsueste chez qui Julien trouva refuge, de 418 à 422, après sa condamnation par le Pape Zozime, était avant tout exégétique ; en philosophie, les historiens relèvent plutôt un courant platonicien. C'est au point de vue des opinions théologiques sur l'état d'Adam au paradis que les théories pélagiennes se rapprochaient de celles de Théodore de Mopsueste<sup>7</sup>. De même Némésius dans son traité *De la nature de l'homme*, rejette l'explication d'Aristote par l'hylémorphisme ; et il défend l'immortalité de l'âme d'après Platon<sup>8</sup>. Cela d'ailleurs ne l'empêche pas, en traitant des fonctions de l'âme, de s'inspirer largement d'Alexandre d'Aphrodisias qui, lui, est franchement aristotélicien : c'est donc toujours d'un aristotélisme *éclectique* qu'il s'agit. Quant à Julien, il n'emprunte pas à Alexandre ses théories les plus caractéristiques comme celle de l'intellect agent expliqué par l'Acte pur<sup>9</sup> ; il ne puise chez lui que des principes de psychologie qu'il peut utiliser contre Augustin.

Voici une seconde remarque : R. fait allusion plusieurs fois à une « école aristotélicienne » à laquelle Julien se rattacherait<sup>10</sup> ; l'expression demande des précisions. Au IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, Athènes, la capitale de la culture antique, possédait sans doute encore une école péripatéticienne à côté des écoles épicurienne, stoïcienne et platonicienne ; mais rien n'indique que ni Julien ni Pélage l'aie fréquentée. Il en est de même pour l'école que le rhéteur Thémistius (317-388) célèbre par ses commentaires d'Aristote, fonda et dirigea à Constantinople<sup>11</sup> ; elle dut continuer au V<sup>e</sup> siècle comme école aristotélicienne ; mais Julien n'était pas admis à Constantinople. Quant aux écoles de philosophie en langue latine, beaucoup plus rares et moins célèbres, c'est à Rome que les maîtres pélagiens auraient pu les fréquenter. Mais si, au témoignage de H. Marrou, « il y eut certes une philosophie romaine, à dominante

6. Voir plus haut, § I, p. 297.

7. Cf. E. AMANN, *Théodore de Mopsueste*, dans *Dict. de Th. cathol.*, col. 235-279.

8. E. AMANN donne une analyse du Traité Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, dans D.T. Cath., *Némésius d'Éphèse*, col. 62-67. Cf. aussi E. GILSON, *Philosophie du Moyen Age*, p. 72-77.

9. Cette théorie qui se rattache à la thèse fondamentale d'Aristote sur l'acte et la puissance, fut bien connue au Moyen Age ; cf. G. THÉRY, *Autour du décret de 1210. II. — Alexandre d'Aphrodise*, Bibliot. thomiste, VII, 1926.

10. Cf. p. 241, II : « le terme de libre arbitre avait été assumé par l'école aristotélicienne » ; — II, p. 244 : « Son argumentation (de Julien) se réfère de toute évidence aux traités de l'école aristotélicienne du IV<sup>e</sup> siècle ».

11. Sur Thémistius, cf. P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au V<sup>e</sup> siècle* (la *Thérapeutique* de Théodoret de Cyr), Paris, 1957 ; cf. p. 89. — Sur l'École d'Antioche, cf. *ibid.*, p. 35-40 et 83-90.

pythagoricienne, puis épicurienne sous la République, stoïcienne sous l'Empire, néoplatonicienne au III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles »<sup>12</sup> on ne signale à Rome aucune école de philosophie aristotélicienne. Disons donc qu'il s'agit d'une « école aristotélicienne » au sens plus large d'un « courant d'idées » constitué principalement par les commentateurs, exposant et éclairant les grandes théories du Maître ; parmi eux, avec Thémistius, Alexandre d'Aphrodisias a une place de choix au temps de Julien d'Éclane. Mais celui-ci ne s'y rattache, comme nous l'avons dit, que par un emprunt de doctrines utiles à sa polémique : ce qui ne suffit pas, semble-t-il, à en faire un vrai « penseur aristotélicien ». R. cependant, penche visiblement vers une conclusion opposée, car il voudrait retrouver dans le « système théologique » de Julien une « structure » qui fait prévoir celle de saint Thomas, parce qu'elle se fonde sur les mêmes principes aristotéliciens que lui. Mais cette seconde direction vers le thomisme, est beaucoup plus contestable.

### 3<sup>o</sup> Thomisme anachronique et vrai Pélagianisme.

Ce qui semble constituer, selon R., le fond solide de l'aristotélisme de Julien, ce sont la notion de *nature* et celle de *nécessité* qui s'y rattache (avec chez l'homme celle de *libre arbitre*, lié nécessairement à sa nature raisonnable). Cette notion de nature, dit-il « apparaît parfaitement homogène avec celle d'Aristote dans les *Physiques*... Surtout, ajoute-t-il, la notion de nécessité qu'invoque Julien ne peut être stoïcienne. Elle se réfère de toute évidence à celle d'Aristote. Pour celui-ci la nécessité fondamentale est celle qui dérive de l'essence ou des principes spécifiques d'une chose. Or il en est de même pour Julien »<sup>13</sup>. Grâce à ce fond commun, Julien est présenté comme un vrai précurseur des scolastiques, soit en théologie, soit en philosophie. En théologie d'abord, R. en s'appuyant sur un bon nombre de textes (cités I, p. 44-51) conclut que Julien parle déjà comme le fera saint Thomas d'un *ordre surnaturel* distinct de la nature humaine et auquel on accède par la grâce. Il ne définirait plus la grâce négativement comme saint Augustin, en fonction du péché originel qu'elle guérit, mais positivement, en fonction de la « filiation divine » à laquelle elle nous élève. — Puis, en philosophie, toujours d'après les textes (cités I, p. 67-81), Julien professerait en particulier la doctrine aristotélicienne de *nature* source de nécessité, et définie par les propriétés de son essence immuable.

Examinons d'abord le second point plus philosophique<sup>14</sup>. « Contrairement à ses habitudes, dit R., Julien n'a jamais cherché à définir ce qu'il entend par *nature*, du moins dans ce qui subsiste de son œuvre. Toutefois, ajoute-t-il, des innombrables passages où il met en jeu cette notion<sup>15</sup>, il est possible d'en préciser la conception qu'il s'en fait (I, p. 67) ». — Sans doute, dirons-nous, mais c'est alors un problème d'*interprétation* qu'il est prudent de vérifier. On ne doit pas se hâter de lire dans les textes d'un évêque du V<sup>e</sup> siècle, avant tout préoccupé de théologie comme l'était Julien d'Éclane, le même sens de pure philosophie aristotélicienne que comportent sûrement bien des passages de saint Thomas ; on doit soigneusement les remettre

12. H.I. MARROU, *Histoires de l'éducation dans l'Antiquité*, éd. du Seuil, Paris, 1948 ; p. 343.

13. Cf. II, p. 239. R. renvoie en note à Aristote, *Physique*, II, 1, 192<sup>b</sup>, 20 ; et *Métaphysique*, V, 5, 1015<sup>b</sup>.

14. R. dit à ce propos que Julien pour réfuter la doctrine du péché originel « se fonde sur une distinction rigoureuse entre *nature* et *volonté* étrangère à Augustin ». Cette remarque ne s'accorde pas pleinement avec celle qu'on lit plus loin, II, p. 239 : « Il se pourrait aussi qu'il (Julien) ait même été influencé par le *De libero arbitrio* de saint Augustin » ; dans cet opuscule, en effet, Augustin oppose précisément le mouvement *volontaire*, libre, au mouvement *naturel*, nécessaire ; cf. III, 1, 2 : B.A., 6, p. 324-326.

15. Il est bien étonnant que Julien ne définisse pas la nature, s'il en parle si souvent ! Mais cela s'explique, s'il la prend au sens courant de son temps, comme le fait aussi saint Augustin.

dans leur contexte. Nous ne pouvons le faire pour tous les textes cités par R. ; mais nous ferons quelques sondages.

R. cite (I, p. 79) plusieurs textes où Julien prouve qu'un acte de péché comme celui d'Adam et Ève au paradis, ne saurait détruire le pouvoir du libre arbitre, car c'est la thèse qu'il impute à Augustin. Une des preuves signalées est que « ce qui est accidentel ne peut apporter un changement à la substance » ; d'où Julien conclut que « le libre arbitre reste aussi entier après le péché qu'avant » (*Op. imperf.*, I, 91) et que « la corruption de l'homme capable de bien et de mal est imputable à la personne, non à la nature » (*Op. imp.*, III, 208). « Cette solution de Julien d'Éclane, ajoute R., est reprise... par saint Thomas et pour les mêmes motifs ». Le fondement en est ce principe aristotélicien et thomiste : « Un accident n'a aucune action sur son sujet comme cause efficiente » (I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 85, a. 1, ad 4<sup>m</sup>).

Notons d'abord que deux textes auxquels on nous renvoie (*Op. imp.*, I, 91 et III, 208) peuvent en effet se comprendre d'un adulte d'aujourd'hui, baptisé ou non, qui commet un péché, lequel sera imputé à la personne et non pas à la nature (comme le péché originel). Ces deux textes sont fort courts et peu explicites ; mais saint Augustin, sans doute d'après le contexte du livre qu'il réfute, les comprend comme une négation du péché originel, ce qui déjà nous oriente vers un problème de théologie plutôt que de philosophie. La riposte d'ailleurs ne comporte que de courtes remarques dont le sens ne se voit que par d'autres passages.

De toute façon, R. ne veut certainement pas dire que saint Thomas approuve la négation du péché originel, mais qu'il est d'accord avec Julien pour affirmer qu'un acte de péché, étant un accident, ne peut changer la nature. Comme le dit l'explication de P. Bernard sur le passage cité de saint Thomas : « Ce n'est pas la constitution de la nature qui est changée, ce sont les inclinations ». Que ce principe philosophique soit bien chez Julien, utilisé en ce sens, trois références (*C. Iulian.* VI, 16 ; cf. *Op. imp.*, III, 161 et V, 63) veulent le prouver. Les deux dernières ne sont que des allusions secondaires ; l'*Op. imp.*, III, 61, dit simplement : « Res enim voluntatis non transit in conditionem substantiae » ; et le troisième texte est encore plus vague sur les rapports entre substance et accidents. Mais le premier (*C. Iul. Pel.*, VI, VI, 16) offre une ressemblance assez frappante avec saint Thomas ; le principe que celui-ci formule : « Accidens non agit effective in substantiam », se trouve déjà, dans la langue un peu recherchée de Julien, exprimé ainsi : « Naturalia (dico) per accidens non converti », « naturalia » désignant, selon la signification courante de *nature*, les principes essentiels d'un être ou la substance, sujet des accidents.

Mais la comparaison, pour être valable, doit aller semble-t-il, jusqu'à l'application du principe. Or Julien s'en sert avant tout pour prouver que le péché d'Adam étant un accident, n'a pu « convertir » ou transformer sa substance en nature corrompue pour la transmettre à ses descendants avec le péché originel<sup>16</sup> ; saint Thomas au contraire, dans le passage indiqué (I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 85, a. 1, ad 4<sup>m</sup>) après avoir écrit « accidens non agit effective in substantiam » continue aussitôt : « agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur quod albedo facit album » ; et toute la suite de cet ad 4<sup>m</sup> se sert ainsi des grandes thèses aristotéliciennes des quatre causes et de « matière et forme », pour justifier (car c'est le but de l'article) une thèse traditionnelle en théologie augustinienne et résumée dans le « sed contra » par une citation de Bède : Homo per peccatum « expoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus ». En d'autres termes, au lieu de tourner ce principe contre la foi comme Julien, il en nuance l'application pour défendre, de concert avec saint Augustin, la doctrine

16. Dans le même but, Julien fait encore usage, *ibid.*, du principe : « nemo dat quod non habet » ; les parents baptisés ne peuvent transmettre le péché originel qu'ils n'ont plus ! Saint Augustin refuse évidemment cet usage des deux principes, mais il ne les nie pas en eux-mêmes.

catholique d'un « péché héréditaire » par lequel la nature est désormais corrompue : « *vulnerata in naturalibus* » comme le dit la glose ordinaire attribuée à Bède<sup>17</sup>.

Il faut avouer qu'un tel aristotélisme, au lieu de reprendre celui de Julien, va plutôt en sens inverse... Mais soyons juste ! R. avait précisé (I, p. 79) que la solution de Julien d'Éclane est reprise « avec pourtant certaines réserves » par saint Thomas. Il nous semble seulement que ces réserves sont tellement fondamentales qu'il devient fallacieux de comprendre Julien par saint Thomas. Ne serait-ce pas un pur anachronisme et ne serait-il pas bien préférable de se tourner vers Pélage pour saisir la pensée de son disciple Julien d'Éclane ?

La question se pose surtout pour la notion philosophique qui est au centre de toute la controverse pélagienne : celle de *nature* (spécialement chez l'homme). Au sens aristotélien et thomiste, la nature désigne bien, comme dit R. « l'essence spécifique, les principes constitutifs d'un être, et même plus précisément ceux-ci dans le rapport de cet être avec l'opération » (I, p. 69) ; mais les divers passages cités à l'appui sont loin de le dire « avec évidence » comme le croit R. (Ibid.) et ils disent plutôt autre chose. — Pour établir que la *nature* selon Julien est comme telle indestructible, on cite, en dehors du texte déjà examiné : « Ce qui est accidentel ne peut apporter aucun changement à la nature »<sup>18</sup>, un principe très voisin : « *Quod innascitur, usque ad finem eius, cui a principiorum causis inhaeserit, perseverat* » (*Op. imp.*, I, 61) ; mais c'est ici encore une objection contre le péché originel : « *originale peccatum, si generatione primae nativitatis attrahitur... auferri a parvulis non potest, quoniam quod innascitur* »... etc. « Dire que saint Thomas partage ici la pensée de Julien en partageant pleinement sa conception de la nature, ne serait-ce pas le dire hérétique, comme lui ? Mais il n'en est rien, évidemment, comme le montre le contexte du 3<sup>e</sup> texte cité : « *Imperturbabilis ratio naturae est* » (*Op. imp.*, non pas VI, mais IV, 134) ; dans tout ce passage, en effet (ch. 131-135) où on lit comme une incidente : « *sine praeiudicio naturae, cuius imperturbabilis ratio est, quae quidquid habet a Deo auctore sortitur* », — ce qui est en cause, ce n'est pas la nature humaine en soi (in abstracto) dont parle saint Thomas, mais notre *nature historique* telle que nous la recevons de Dieu en naissant, celle dont parle l'Écriture en distinguant le « *semen maledictum Chanaan et non Judae* » (*Ezech.*, XV, 3) et le « *semen benedictum a Deo* » (*Is.*, XLV, 23) à savoir, selon Augustin, le peuple chrétien racheté dont parle saint Jean (*I Joh.*, III, 9). Julien prétend qu'elle est en nous la même qu'en Adam avant le péché et « sa foi catholique », conclut-il (ch. 136) exclut le péché originel : « *traducem peccati falsam esse non dubitat* ».

Il en est de même pour les deux autres brèves citations, l'une tirée de l'*Op. imp.* VI, 18-20 ; où il s'agit de la nature intègre d'Adam dans l'état d'innocence ; et l'autre tirée de I, 96, où Julien dit clairement : « *Nos dicimus peccato hominis, non naturae statum mutari, sed meriti qualitatem, id est, et in peccante hanc esse liberi arbitrii naturam, per quam potest à peccato desinere, quae fuit in eo ut posset a iustitia deviare* » : c'est exactement l'hérésie pélagienne, comme le note aussitôt saint Augustin ; nous naissons avec une nature dont le libre arbitre est aussi efficace pour le bien (comme pour le mal) que celui d'Adam à sa création, quand il jouissait de la justice originelle. Tous ces textes tendent donc à éliminer le péché originel, plutôt qu'à définir la *nature* en soi.

Pour cette définition, c'est au livre V de l'*Op. imp.* que recourt spécialement R. : il en cite un extrait important (p. 67-68) tiré des ch. 45-46, complété par plusieurs sentences plus brèves empruntées au même livre. R. y souligne le caractère de *nécessité* propre à la *nature* : « *Quidquid ergo habent creaturae naturaliter, necessarii parte sortitae sunt* » (V, 46) et un peu plus bas (V, 49) « *Omne ergo quod naturaliter*

17. C'est avec la même maîtrise que saint Thomas se sert de son aristotélisme pour définir le *péché originel*, en plein accord avec saint Augustin. Cf. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 82, spécialement a. 3.

18. « *Naturalia per accidens non corrumpi* ». R. renvoie ici à *Cont. Julian.*, IV, 16, mais il faut lire : VI, VI, 16.

habet homo, a necessarii parte sortitus est, quia non potuit aliter esse quam factus est ». « Tout » ajoute R. ; non seulement l'essence spécifique, mais les « tendances et inclinations » et il cite une phrase de V, 41 : « Naturalia cuncta cogunt esse quod sequitur » où le naturel est opposé au volontaire, comme en V, 55 où il est dit : « naturalia ergo necessaria sunt, possibilis autem voluntaria ». — On ne voit pas bien d'abord où Julien veut en venir en dissertant sur l'univers (cf. V, 45) qui, pour Dieu, relève du *possible*, parce qu'il l'a créé librement ; et où chaque nature créée se rapporte au *nécessaire*, parce qu'elle ne peut être autrement qu'elle a été faite. Mais si on a la patience, comme l'eut saint Augustin, de suivre un peu longuement ces dissertations de Julien, on constate que son appel au « possible » et au « nécessaire »<sup>19</sup> n'a d'autre but que d'éliminer la doctrine du péché originel en en démontrant l'absurdité ou en l'acculant au dualisme manichéen. « Que le lecteur se le mette bien dans l'esprit, dit-il un peu plus loin (V, 63) : Haereat ergo prudentis animo lectoris, naturaliaque omnia necessariis applicet, voluntaria vero possibilibus ». Tout péché suppose un acte libre ou volontaire : le dire *originel*, c'est le faire passer dans l'ordre de la *nature* où règne la nécessité et qui vient directement de Dieu : double impossibilité pour un *péché*. Saint Augustin connaissait bien ce raisonnement : il l'avait trouvé dans un livre de Pélage qu'on lui avait transmis et qu'il réfute dans son *De natura et gratia*<sup>20</sup>. Pélage en concluait que notre nature douée de libre arbitre, venant de Dieu seul, était la *grâce de Dieu* fondamentale, suffisante pour nous sauver ; la grâce du Christ n'était pas niée, mais déclarée *surérogatoire*. Julien ajoute simplement la conclusion : puisque notre nature qui vient de Dieu, garde sa bonté, toujours la même, parler d'un péché transmis par génération comme un « vice de nature », ou bien c'est se contredire, ou bien c'est faire Dieu cause du mal et être acculé au manichéisme.

Telle est en effet l'accusation qu'il lance sans cesse contre Augustin et dont il nourrit ses longs développements. Si l'Évêque d'Hippone lui explique que l'homme a pu pécher parce qu'il est tiré du « néant », il lui objecte aussitôt : Puisque les ténèbres sont un *néant* de lumière, en donnant le néant comme origine au péché, tu l'expliques par les Ténèbres, le Principe mauvais manichéen (cf. par exemple *Op. imp.*, V, 64). Son but négatif qui est d'éliminer le péché originel ne l'amène pas à présenter aussi clairement que le fait Pélage, notre nature et son libre arbitre comme la grâce de Dieu fondamentale ; mais pour lui aussi, notre nature est le premier « don » de Dieu, la première « grâce » qui doit suffire à nous sauver.

On constate ainsi que le contexte où l'on trouve les affirmations de Julien qu'on nous donne pour aristotéliennes (et qui le sont probablement par leur source) nous jette en plein problème théologique. Rien d'étonnant, certes, et l'on peut en dire autant de l'aristotélisme qu'on trouve utilisé dans la Somme théologique de saint Thomas. Mais on ne peut nier qu'un tel contexte en affecte profondément la signification. Autre sera le sens d'une formule (notion ou théorie) inspirée de la philosophie d'Aristote, si elle est chez un théologien catholique (comme saint Thomas) respectueux non seulement de la foi, mais de la Tradition où l'autorité de saint Augustin est pour lui éminente ; — ou chez un théologien hérétique qui défend contre Augustin des opinions personnelles condamnées par l'Église en ses conciles. R. en donne lui-même un bon exemple dans la théorie des « limbes » de saint Thomas comparées à celle du « troisième lieu » de Julien<sup>21</sup>.

19. On peut voir là un écho des traités aristotéliens dont nous avons parlé plus haut, en particulier du *De fato* d'Alexandre d'Aphrodisias qui défendait la liberté contre le fatalisme..

20. Voir sur ce point F.J. THONNARD, *La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique pélagienne*, plus haut, p. 239-265.

21. Cf. I, p. 51, note 30, où il cite l'étude de B. GAULLIER, *L'état des enfants morts sans baptême d'après saint Thomas*, Paris, 1961 qui montre la « différence essentielle » entre les deux théories.



Il en est de même des passages cités par R. (cf. I, p. 44-51) et qui parlent des faveurs éminentes de Dieu, spécialement de la filiation divine adoptive, comme fruits du Baptême et des mérites de J.-C., où l'on serait tenté de voir une première intuition de cet « ordre surnaturel positif » bien distingué, en théologie thomiste, des plus hautes perfections de la nature. Il y a, en effet, une perpétuelle équivoque dans l'interprétation de ces textes. Prenons par exemple la citation donnée I, p. 50. Julien affirme « *renasci omnes baptismate debent ut... qui afferunt opera naturae, dona gratiae consequantur, ac Dominus suus qui eos fecit condendo bonos faciat innovando adoptandoque meliores (Op. imp., V, 9)*. Si on voit dans cette « *nature bonne* » l'essence de l'homme au sens thomiste, on peut trouver là une première vue de la théologie du XIII<sup>e</sup> siècle qui distingue clairement un ordre surnaturel pris en soi. — Mais si on se souvient que cette bonne nature est la même que celle d'Adam à sa création, et est donc capable par elle-même de bien agir et de mériter la vie éternelle, on n'a plus qu'une assertion hérétique qui élimine la nécessité de la grâce du Christ. Julien dit bien : « *omnes homines debent renasci* »... mais il ne dit nulle part que le baptême est nécessaire pour faire son salut, puisqu'au contraire il affirme que les petits « innocents » morts sans baptême jouiront d'une béatitude naturelle « au sens véritable du mot » (cf. I, p. 52), c'est-à-dire la même béatitude qu'Adam aurait méritée s'il n'avait pas péché, (ils ont en effet la même nature que lui). C'est ainsi que le comprend saint Augustin dans sa réponse : « *Quare vos dicatis renasci omnes parvulos debere, satis novimus : inde enim estis heretici* ». Cela est spécialement clair, en effet, dans le cas des petits enfants dont Julien niait le péché originel ; aussi R. lui-même doit-il concéder que sa solution était hétérodoxe (cf. I, p. 51-52, et p. 44 et 65). Mais tous les textes cités, lus dans l'optique pélagienne qui est évidemment celle de Julien, ont exactement le même sens. Ce qu'on peut comprendre comme un don surnaturel positif, devient un bienfait surrogatoire, dû à l'intervention de Jésus-Christ ; mais cette *grâce du Christ*, si utile soit-elle, n'est plus nécessaire : on peut se sauver sans elle. En remettant ainsi dans leur contexte tous les passages cités et d'autres semblables, on constate que personne au V<sup>e</sup> siècle ne s'intéresse à la distinction scolastique *naturel-surnaturel* : Julien d'Éclane pas plus qu'Augustin n'y songe jamais. La vraie différence entre les deux c'est que Julien disciple de Pélagie voit la nature humaine œuvre de Dieu douée d'une bonté égale à celle d'Adam et par conséquent la déclare par elle-même capable de faire son salut ; tandis qu'Augustin, fondé sur l'Écriture confirmée par l'expérience, distingue en cette nature œuvre de Dieu que les fils d'Adam possèdent en naissant, deux aspects : ce qui reste toujours bon et met l'homme au dessus des animaux ; et ce qui s'y manifeste comme une *déviaton* qui touche à l'ordre moral, dont la source ne peut être que le péché originel<sup>22</sup>.

C'est pourquoi, en ce qui concerne Julien, c'est à la lumière de Pélagie que sa doctrine devient parfaitement claire, et non grâce au thomisme. On voit alors que saint Augustin n'a pas tort de revenir sans cesse aux textes de saint Paul et au dogme révélé de la grâce du Christ, remède intérieur indispensable aux hommes pécheurs pour faire leur salut. Par là, sans doute, il renonce à donner un sens valable à la philosophie de Julien et il ne fait aucun effort pour entrer à ce point de vue dans la pensée de celui qu'il réfute : les plus grands génies ont leurs limites. Mais on ne peut l'accuser d'avoir mal compris la doctrine authentique de son adversaire : il en a parfaitement vu les déviations hérétiques. Pour être digne d'être comparé à saint Thomas même quant à son aristotélisme, Julien d'Éclane aurait dû accepter d'abord la doctrine révélée que lui présentait l'Église en ses Conciles, et se contenter de croire, s'il n'arrivait pas à comprendre, comme le lui conseillait saint Augustin en lui donnant le premier l'exemple.

François-Joseph THONNARD.

22. A ce point de vue, les réponses de saint Augustin aux objections pélagiennes préparaient, mieux que l'aristotélisme hérétique de Julien d'Éclane, les progrès de la scolastique sur la notion de « nature humaine prise en soi » : cf. notre étude citée à la note 20.