

L'IDENTIFICATION INTERDITE ET IMPOSÉE AVEC DIEU

// Sur le moralisme de Julien D'ECLANE

I Introduction: le moralisme de l'historiographie

La littérature récente sur la question pélagienne a été caractérisée, depuis plus d'une décennie, par deux éléments importants. Tout d'abord l'on a affaire à une certaine concentration sur la personne et l'œuvre de Julien, deuxièmement l'on est témoin d'une remarquable réhabilitation de ce dernier. Et par *réhabilitation* nous entendons, pour éviter tout malentendu, la correction qu'a apportée l'historiographie¹ à une image trop teinte et abîmée par des intérêts théologiques, voire dogmatiques². Différents auteurs ont essayé, souvent avec une grande perspicacité dans de remarquables études³, d'analyser la pensée de Julien et de lui donner la place à laquelle il a droit et non celle que lui a réservée le préjugé dogmatique. Ce qui mène à la conclusion que la réalité historique était beaucoup trop compliquée, trop diversifiée, pour être saisie à l'aide de la seule notion du 'pélagianisme'⁴.

Aussi justifiées qu'elles fussent, ces corrections ont tout de même l'air de dépasser le seul niveau de l'historiographie. Il y va aussi d'une certaine sympathie qui est basée sur la conviction que, moralement, la position julienne est plus compréhensible, plus acceptable, que celle d'Augustin. Julien n'avait-il pas raison en soutenant

¹ Ainsi que l'écrit M. Lamberigts, dans, *Recent Research Into Pelagianism With Particular Emphasis on the Role of Julian of Aeclanum*, dans *Augustiniana* 52 (2002) 175-198.

² Comme l'écrit M. LAMBERIGTS, *art. cit.*: 'The manner with which Augustine struggled with the Pelagians led in part to the fact that dogmatic theology, rooted in doctrinal presuppositions, transformed Pelagianism into a system that was quickly qualified as heretical', pg. 176. Et *ibid*: 'We are inclined to argue on the basis of the present survey that progress in historical research into the Pelagian controversy has led to a degree of 'dogmatic' deterioration', pg. 198.

³ Notamment J. LÖSSL, *Julian von Aeclanum: Studien zu seinem Leben, seiner Werk, seiner Lehre und Ihrer Überlieferung*, Leiden 2001. Bien que ne se référant pas à la période de la lutte pélagienne à proprement dire, il faut aussi citer l'étude approfondie de V.H. DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen 1999.

⁴ Voir, M. LAMBERIGTS, *art. cit.*, pg. 178 sqq. The problem can also be seen as one of the elements of the reception of the pelagian controversy. Voir, J. LÖSSL, *Augustine on Predestination: Consequences for the Reception*, dans, *Augustiniana* 52 (2002) 241-72.

qu'il est immoral de croire en une prédestination figurant comme une sorte de Terreur divine, qu'il est immoral de forger une théologie qui semble rendre Dieu l'auteur du mal, qu'il est immoral de cantonner d'emblée la vie et l'amour dans une cruelle volonté divine? C'est indubitablement une approche qui nous sera souvent beaucoup plus sympathique que celle de l'évêque d'Hippone. Ce penchant s'illustre bien par les études de M. Lamberigts, l'un des spécialistes dans le domaine du pélagianisme. En 1988, Lamberigts écrivait encore que la profondeur et la complexité du débat entre Augustin et Julien l'empêchait de choisir entre les deux antagonistes⁵. Un point de vue qu'il répète en 1996 en disant que lorsque deux grands théologiens se disputent, la vérité se trouvera sans doute des deux côtés⁶. Mais en 2002, le ton semble basculer. Il montre amplement que le point de départ théologique de Julien se situe dans une morale qui n'est pas défigurée par le péché originel et par l'infirmité de la volonté humaine. Une morale qui ne peut avoir d'autre garant que Dieu lui-même, étant donné qu'Il est le garant et l'auteur de la bonne création. Ce qui mène naturellement à une toute autre conception de la grâce et de la justice divine.

La question est de savoir alors si en effet, l'essentiel du débat entre Augustin et Julien peut être défini en termes de morale. En revanche, si tel n'est pas le cas et si la moralisation ne s'avère pas la meilleure approche du litige entre Augustin et Julien, d'où vient alors cette interprétation? Trouve-t-elle son origine dans le fait que de nos jours l'approche julienne s'accorde beaucoup mieux avec la théologie dominante qu'à l'époque d'Augustin? Car, tout comme Julien, nous avons tendance à affirmer que Dieu ne peut être qu'amour et qu'on ne veut s'identifier avec Lui que tant qu'Il se laisse définir comme l'amour tout court. Donc, est-ce qu'on s'identifie avec Dieu parce qu'Il est bon, parce qu'Il est amour, et que, dès qu'on ne peut plus L'identifier avec ces qualités positives, on ne trouvera plus de raisons de croire en Lui. Autrement dit, aurait-on affaire à une 'victoire subtile du pélagianisme'⁷ nous imposant comme seul espace de la théologie les notions de l'amour et du bien, une théologie où l'espace est foncièrement celui de l'identification. La conséquence? Une éventuelle non-identification

⁵ M. LAMBERIGTS, *Julian of Aeclanum: A Plea for a Good Creator*, dans, *Augustiniana* 38 (1988) 5-24.

⁶ M. LAMBERIGTS, *Julian and Augustine on the Origine of the Soul*, dans, *Augustiniana* 46 (1996) 243-60. 'When two clever persons discuss with one another, probably both are often partly right. This is also the case with Julian and Augustine'.

⁷ Selon l'expression de M. HANBY, dans son, *Augustine and Modernity*, London, New York 2003, *The Subtle Triumph of Pelagianism* (106 sqq).

avec Dieu serait basée sur le fait que Dieu ne serait pas bon, ne serait pas amour, et donc qu'Il ne serait pas acceptable ni crédible. Une telle non-identification ne représenterait alors aucun espace épistémologique, car l'espace entier de la théologie serait absorbé par la morale⁸. Telle pourrait être la conséquence de l'introduction d'une approche moralisatrice dans l'évaluation du débat entre Julien et Augustin.

En revanche, on trouve une autre approche chez J. Wetzel⁹, qui souligne que '*Augustine disliked the moral torpor of the doctrine*' (i.e. of predestination)¹⁰. Et que l'auteur lui-même n'aime pas du tout les discours modernes sur le Dieu-amour: '*I dislike what it must inevitably concede to modern sentimentality about love*'¹¹. Et d'expliquer que des notions tels qu'*amour, désir, grâce* furent essentiellement pour Augustin des termes qui dépassent le cadre de la morale. Une approche donc, qui se base sur la différence essentielle et ontologique entre Créateur et créature, comme l'a amplement décrite T.J. van Bavel¹². Car c'est là que se trouve l'essentiel de la divergence entre les deux approches: la morale fait partie du monde créé et elle n'est pas un moyen pour réunir ces deux réalités.

Le but de cet article sera donc d'examiner quelques petits éléments du débat entre Augustin et Julien sur la justice divine. Un examen avec une double approche. Principalement, au niveau de l'historiographie, la question sera de savoir si la moralisation julienne n'est pas justement au coeur du litige? Puis, au niveau de la théologie, la question sera de savoir si la moralisation de thèmes théologiques n'amène pas la destruction de la théologie même? Si Julien essaye, en revenant inlassablement sur le soi-disant manichéisme d'Augustin,

⁸ Une même approche se laisse reconnaître dans l'ecclésiologie où la question principale peut être celle de savoir comment il faudrait réconcilier la conception d'une Église destinée au salut universel avec celle de la prédestination. Voir, D. OGLIARI, *The Role of Christ and of the Church in the Light of Augustine's Theory of Predestination*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 79 (2003) 347-64.

⁹ J. WETZEL, *Snares of Truth. Augustine on Free Will and Predestination*, dans, R. DODARO et G. LAWLESS, *Augustine and his Critics. Essays in honour of Gerald Bonner*, London, New York 2000, pp 124-141. Comme il l'écrivait déjà dans son *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge 1992: If God's power always lies at the bottom of ours, then we must cease trying to mark self-determination at the point where unadulterated human power begins to assert itself. Instead, Augustine invites us to observe the way in which we can define ourselves without having to appeal to self-generated sources of power. The philosophical interest of grace emerges out of this process of self-definition. (pg. 126)

¹⁰ *Art. cit.* pg. 138.

¹¹ *Ibid.*

¹² T.J. VAN BAVEL, *De goedheid en schoonheid van de schepping bij Augustinus*, dans, *Lof van de Schepping*, publication du Augustijns Historisch Instituut, Leuven 1997, 5-19.

de moraliser le débat, quelle en est la conséquence pour la théologie? A-t-il apporté la bonne perspective à la théologie ou faut-il plutôt se rappeler les paroles de Nietzsche que l'essentiel de la foi et de toute la théologie se situera toujours *Jenseits vom Guten und Bösem* et qu'un christianisme qui se définit comme morale perdra toute sa force puisque la vérité n'est pas forcément compatible avec la morale?

II L'Opus Imperfectum

Commençons par la première question. Quelle est la définition de la justice divine que donnent les deux antagonistes? Etant donné que la seule œuvre dans laquelle la voix de Julien nous est conservée est l'*Opus Imperfectum*, nous nous concentrons sur quelques fragments de ce livre. Dans la première partie, Julien reproche à Augustin d'inverser la notion de Créateur et de créature, c'est-à-dire de Dieu et de l'homme. Parmi ces deux, il y en a un qui juge et l'autre qui est jugé, ce qui implique qu'il faut examiner la nature de la culpabilité et de la justice. Puis il définit la justice comme suit:

*La justice est à la fois, comme les doctes ont l'habitude de la définir et comme nous pouvons la comprendre, la plus grande vertu de toutes les vertus (si, avec les Stoïciens, il est permis de créer une hiérarchie dans les vertus), qui se réalise par le devoir de donner soigneusement à chacun ce qui lui revient, sans fraude ni grâce*¹³.

La définition en elle-même n'est qu'un cliché qui était à la fois la base du droit romain et un cliché de la philosophie populaire. On la trouve chez Cicéron¹⁴, chez Ulpian¹⁵, mais elle remonte à Platon¹⁶ et a été reprise par les Stoïciens¹⁷. En plus, certains veulent y voir un

¹³ *Opus Imperfectum* I,35: *Iustitia est, et ut ab eruditissimis definiri solet et ut nos intellegere possumus, uirtus, si per Stoicos liceat alteri alteram praeferre, uirtutum omnium maxima, fungens diligenter officio ad restituendum sua unicuique sine fraude sine gratia.*

¹⁴ *De Officiis* I,5,15: *Iustitia in suo cuique tribuendo cernitur.*

¹⁵ *Digest* I,1: *Iustitia est constans et perpetua uoluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste uiuere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.*

¹⁶ *Pol.* IV,10

¹⁷ Voir, M.L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. I. Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden 1985.

parallèle avec le récit biblique dans lequel Jésus dit qu'il faut rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu (Matthieu 22,15-22), ce qui pourtant est peu probable ¹⁸.

L'origine de cette phrase pourtant, ne nous retiendra pas ici. Ce qui est plus intéressant, c'est la double restriction que Julien apporte: *sine fraude, sine gratia* (sans fraude, ni grâce). Deux éléments qui servent à rendre la justice aussi neutre que possible. Il ne doit pas y avoir du favoritisme, ni dans le sens négatif ni dans le sens positif. La justice, aux yeux de Julien, est en effet une déesse avec un bandeau, tranchant chaque question avec la plus grande objectivité. Le point de Julien est donc clair. Dieu est pour lui le garant d'une justice qui juge chaque être humain selon les mêmes critères. Chacun rendra des comptes et chacun sera jugé de la même façon. Si jamais les critères que la justice applique à l'un, ne seraient pas les mêmes que ceux qu'elle applique aux autres, on aurait affaire à une justice minée. Autrement dit, si la grâce prend d'autres voies que celles d'une justice strictement objective, elle ne serait rien d'autre que de la fraude. Fraude et grâce sont juxtaposées et là où la grâce ne va pas de pair avec la justice, elle n'est autre que fraude. Le point est clair et la grâce n'a aucune chance d'être une qualité divine *en soi et pour soi*.

Dans sa réponse Augustin procède prudemment et il fait un premier pas contre les convictions juliennes. Il cite Eccl 40,1¹⁹ et poursuit en demandant à Julien pourquoi Dieu a posé un si grave fardeau de malheur sur les épaules des enfants: de quelle justice s'agit-il alors? La question est tout à fait justifiée, car si la grâce ne peut être qu'un prolongement de la justice, pourquoi parler encore de la grâce? Mais si réellement il en est ainsi, pourquoi deux enfants peuvent-ils avoir un sort différent? Par exemple, en raison de quelle justice un enfant sera-t-il sauvé grâce au baptême, alors qu'un autre, sans cette adoption, mourra? Pourquoi n'ont-ils pas le même sort, soit le salut soit le refus du salut? La cause, qu'elle soit bien ou mal, leur est commune tout de

¹⁸ Ainsi LAMBERIGTS avance que la conception de 'to each his due' serait en effet une allusion biblique dans l'œuvre de Julien. Voir, M. LAMBERIGTS, *Recent Research...*, note 88. C'est peu probable. La notion a été beaucoup trop connue pour encore pouvoir y reconnaître une allusion biblique. Voir, M.L. COLISH, *Op. cit.*: The notion of rendering to each what is his is found in Platonic and Aristotelian conceptions of justice as well as in Stoicism (pg 357). Aussi le récit biblique ne parle-t-il pas de *restituere*, comme le texte de Julien, mais de *reddere*. L'édition de M. ZELZER dans le CSEL ne donne pas de référence non plus.

¹⁹ Eccl. 40,1: *graue iugum est super filios Adam a die exitus de uentre matris eorum*.

même²⁰? C'est-à-dire la justice divine, si du moins Julien a raison. Le passage est important car Augustin montre pour une première fois que la justice, telle que la définit Julien, n'est pas en mesure de justifier le sort de l'homme. Il construit un paradoxe et par ce moyen il montre qu'il doit y avoir autre chose que la justice déterminant le destin de l'homme. Autrement dit, si la justice forme le cadre de la morale, ce ne sera pas en recourant aux notions du bien et du mal que l'on arrivera à comprendre tel ou tel sort de tel ou tel homme.

Donc là où Julien voit une équivalence entre la grâce et la fraude et s'en sert pour sauvegarder l'objectivité de la justice (car le favoritisme contredit la justice), Augustin voit un autre rapport entre la justice et la grâce. Certes, il y a la justice, et la grâce ne contredira pas la justice. Mais elle peut donner à la justice un autre caractère. Sinon, comment expliquer qu'un enfant baptisé ait un autre sort qu'un enfant non-baptisé? Julien maintient que le bien se situe justement dans l'objectivité de la justice, alors qu'Augustin croit que cette objectivité n'est qu'une illusion. Même plus, c'est justement l'objectivité de la justice qui nous permet, aux yeux de Julien, de nous identifier avec le bien – donc avec Dieu – alors qu'Augustin se voit obligé de souligner que cet objectivité ne nous permet pas d'atteindre le bien, la réalité divine. Le bien, apparemment, se situe au-delà de l'horizon de l'objectivité et on ne peut donc s'identifier avec lui. Ce qui est une conclusion importante. La morale n'est pas la voie qui nous permet de nous identifier avec Dieu. Certes, Dieu est bon, mais cette bonté est une autre bonté que celle de la morale ordinaire, qui se laisse définir comme justice neutre. Là donc où, pour Julien, la vie est essentiellement moralisée, elle ne peut plus l'être aux yeux d'Augustin. La vie doit être défaite de la morale ordinaire si l'on veut en saisir l'essentiel. Julien pense que c'est justement dans son effort moral que l'homme trouve sa dignité, alors qu'Augustin soutient que cette dignité se trouve uniquement dans la foi²¹. Le premier reste, de par son approche, un théologien profondément influencé par le Stoïcisme²², le second en revanche ne se reconnaît plus dans cette moralisation de la vie.

²⁰ *Op. Imperf.* I,35: *Dic ergo qua iustitia retributum sit paruulis grave iugum tam magnae manifestae miseriae, dic qua iustitia ille paruulus adoptetur in baptismo, ille sine hac adoptione moriatur, cur non sit ambobus honor iste communis aut ab isto honore alienatio, cum sit ambobus seu bona seu mala causa communis?*

²¹ Comme le dit S. LANCEL, dans, *Saint Augustin*, Paris 1999, 'une pédagogie de la foi' (pg 611).

²² Comme le dit d'une belle façon P. HADOT, dans, *Qu'est-ce que la Philosophie Antique*, Paris 1995, L'indifférence stoïcienne est profondément différente de l'indif-

Le débat continue et Julien se réfère de nouveau aux Stoïciens et il explique, en se référant à Zénon, que la justice forme une unité avec la *prudentia*, *fortitudo* et *temperantia*²³. Il cite donc les vertus cardinales, se basant sur l'un des schémas connus de l'Antiquité. Et à spécifier ensuite que là où une de ces vertus fait défaut, toutes feront défaut, en s'appuyant sur un autre texte de l'Ecclésiaste²⁴. Augustin, à son tour, ne paraît guère impressionné, car la citation de l'Ecclésiaste lui permet de trouver dans ce même livre des arguments pour contredire Julien. Si l'Ecclésiaste dit que tout est vanité et que l'homme est donc semblable à la vanité, comment est-il possible que l'être humain, qui d'origine a été créé semblable à la vérité, soit devenu semblable à cette vanité nocive?²⁵ Et même si les enfants en seraient exempts, en vertu de quelle qualité seraient-ils restés justes? Qu'est-ce qui les aurait sauvés? Sont-ils irréprochables aux yeux de la justice divine, comme la définit Julien?²⁶ Sur quoi Julien explique que pour lui Dieu est l'origine de la justice, alors que les lois et jugements en sont les effets. En fait, c'est comme le rapport entre le genre et l'espèce. Dieu est le genre de la justice, nos actes peuvent en être l'espèce²⁷. La réponse a l'air d'être profonde, elle s'appuie sur un raisonnement quasiment philosophique (genre-effets), mais la brèche est là: ou bien Julien explique en quelle mesure la nécessité du baptême correspond aux critères d'une justice neutre, ou bien il définit le sort de l'homme en d'autres termes que ceux d'une justice *sine fraude*, *sine gratia*. C'est-à-dire, ce ne sera pas la morale qui nous fera comprendre le destin de l'homme, ce ne sera pas la morale qui nous rapprochera de Dieu.

férence pyrrhonienne...Pour le stoïcien, il y a aussi une seule chose qui n'est pas indifférente, mais c'est l'intention morale, bonne en soi, quelle que soit la matière à laquelle elle s'applique et qui engage l'homme à se modifier lui-même et son attitude à l'égard du monde. (pg. 207/8)

²³ *Op. Imperf. I,36: Quod si eam maximam dici Zeno non siuerit, qui tantam virtutum copulam unitatemque confirmat...cum docuerit, nec prudentiam, nec fortitudinem, nec temperantiam posse sine iustitia contineri.*

²⁴ *Ibid.: secundum quam ueritatem et Ecclesiastes pronuntiat: qui in uno peccauerit, multa bona perdet.*

²⁵ *Ibid.: Audi eundem Ecclesiasten dicentem: uanitas uanitatum et omnia uanitas; quae abundantia hominis in omni labore suo, quem ipse laborat sub sole etc.? Et dic mihi, quare homo etiam uanitati similis factus est.*

²⁶ *Ibid.: An hinc excipis paruulos, quos crescendo et, si bene erudiantur, proficiendo, tam magnam minuere, cum qua nati sunt, uanitatem; nec ea tota carere, nisi omnes dies uanitatis uelut umbra transierint.*

²⁷ *Ibid. I,37: Origo eius diuinitas est...ut ergo genus eius (quo nomine nihil aliud quam originem intelligi uolo) deus est; ita species eius in legum promulgatione iudiciorumque apparet effectibus.*

Il est clair que Julien reste entièrement dans le cadre de la philosophie classique²⁸, encore qu'il s'agisse des lieux communs qui ne remontent pas précisément à telle ou telle école. Il n'y a que l'allusion à Zénon, qui pourtant ne représente pas non plus une vraie référence. En revanche, maintenant que Julien a été conduit à admettre que Dieu est l'origine de la justice – ce qui ne contredit pas encore sa définition de la justice comme la vertu par laquelle on donne à chacun son dû – Augustin saisit sa chance. Si Dieu est donc l'origine de la justice, pourquoi Julien ne veut-il pas avouer que l'homme reçoit la justice comme un don de Dieu et qu'elle n'est pas l'équivalent du libre arbitre humain?²⁹ Lisez Rom 10,3, le texte qui parle de ceux qui veulent ériger leur propre justice et refusent de se soumettre à celle de Dieu. Sur quoi Julien répond qu'en effet Dieu est pour lui l'équivalent de la justice. Il est donc la vertu qui contient toutes les autres choses et qui rend à chacun son dû sans fraude ni favoritisme³⁰. De nouveau, Augustin essaye de coincer son adversaire. Car si la justice rend à chacun son dû, comment expliquer alors la parabole des ouvriers de la onzième heure. Est-ce possible de comprendre cette histoire sans avoir recours à la notion de la grâce? Ou faut-il constater que Dieu, ce jour-là, avait oublié la justice? Non, ce qu'il faut dire c'est que la justice ne fait de tort à personne, mais que la grâce accorde beaucoup à ceux qui ne l'ont pas mérité. Une grâce qui ne dépend en fait que de la miséricorde divine³¹. Donc c'est ici pour une première fois que

²⁸ C'est pourquoi il est dommage que Th. RUTTEN, dans son beau livre, *Augustinus Mysticus. Mystiek, narcisme en echoïsme bij Augustinus, geïllustreerd aan Confessiones en Enarrationes in Psalmos*, Baarn 2003, ne parle pas de l'époque du pélagianisme. Le clivage entre l'héritage philosophique et l'héritage paulinien (avec son pessimisme caractéristique, selon l'auteur), dans lequel il voit sombrer toute la théologie occidentale, se montre davantage dans la période du pélagianisme. Bien que ce soit une fascinante lecture, la thèse principale paraît exagérer ce clivage. Augustin aurait-il pu parler d'un *frui deo* s'il regardait les capacités de l'homme uniquement sous le jour du péché, de l'infirmité etc.?

²⁹ *Ibid.* I,37: *Si origo iustitiae deus est, ut fateris, cur homini ab ipso dari iustitiam non fateris, et potius humanae uoluntatis arbitrium, quam dei donum uis esse iustitiam.*

³⁰ *Ibid.* I,38: *Est autem deus, est itaque sine ambiguitate iustitia. Non est autem aliud quam uirtus omnia continens, et restituens suum cuique, sine fraude, sine gratia.*

³¹ *Ibid.*: *Definisti esse iustitiam uirtutem omnia continentem, et restituentem suum unicuique, sine fraude, sine gratia. Proinde uidemus eam sine fraude restituisset denarium eis, qui per totum diem in opere uineae laborauerant; hoc enim placuerat, hoc conuenerat, ad hanc mercedem se fuisse conductos negare non poterant. Sed dic mihi, quaeso te, quomodo eis sine gratia tantundem dedit, qui una hora in illo opere fuerunt? An amiserat fortasse iustitiam? Cohibe itaque te potius. Neminem quippe fraudat diuina iustitia, sed multa donat non merentibus gratia.*

nous voyons, chez Augustin, que la grâce a d'autres origines qu'uniquement la justice. Elle est aussi originaire de la miséricorde et ne peut pas être réduite à la justice neutre, comme le voulait Julien.

C'est donc là que se situe aussi la raison pour laquelle entre deux enfants l'un est admis au Règne céleste alors que l'autre ne l'est pas. Julien avoue que la clémence est un élément important dans la justice divine, ce qui fait dire à Augustin que cela se montre encore plus clairement quand on examine l'origine du mot *miséricorde*, une origine qui se trouve naturellement dans le mot *misère*. Or, cette miséricorde on la voit clairement dans le cas des enfants, l'un baptisé, l'autre non baptisé. Car pourquoi faudrait-il accorder de la miséricorde à un enfant s'il n'est pas sujet à la misère? D'autre part, s'il est sujet à la misère, les soi-disant mérites ne peuvent être compris que dans le sens négatif et en même temps Dieu, puisqu'Il est juste, ne peut être miséricordieux que si l'être humain est en effet dans la misère. Tout cela s'illustre bien avec le cas des deux enfants. Imaginez qu'ils meurent tous les deux, comment Dieu agira-t-il? S'il est uniquement miséricordieux vis-à-vis du baptisé, où se situe alors la faute de l'autre étant donné que Julien n'admet pas l'existence d'un péché originel? S'il est miséricordieux vis-à-vis des deux, quel serait le mérite du baptême, étant donné qu'en Dieu il n'y a pas d'acceptation de personnes? Ou encore, pourquoi Dieu ne les accepterait-Il pas tous les deux, étant donné que tous les deux ont été créés d'après son image? Est-ce parce que Dieu n'est pas en mesure de faire ce qu'il veut?³² Si tel est le cas, cela mènerait à la conclusion que l'omnipuissance n'est pas identique à la justice divine.

Voilà Augustin arrivé à son but. Il a commencé par faire admettre que la clémence, la miséricorde, doivent faire partie de la justice divine et il les a donc définies comme autre chose qu'une justice purement neutre. Cette modification lui a permis d'avancer prudemment et de constater que la justice divine n'est pas quelque chose

³² *Ibid.* I,39: *Saltem misericordiae nomen attende, et unde dicta sit, respice. Quid igitur opus est misericordia, ubi nulla est miseria? Miseriam porro in paruulis si nullam esse dicitis, eis misericordiam praebendam negatis; si ullam esse dicitis, malum meritum ostenditis. Neque enim sub deo iusto miser esse quisquam, nisi mereatur, potest. Ecce duo paruuli iacent: unus eorum baptizatus, alter non baptizatus exspirat; cui eorum dicis deum fuisse clementem? Si uni, ostende alterius malum meritum, qui negas esse originale peccatum; si ambobus, ostende baptizati ullum bonum meritum, qui negas gratiam, ubi nulla est acceptio personarum; et dic, si potes, cur ambos adoptare noluerit, qui certe ambos ad imaginem suam condidit. An ita iustus est, ut non sit omnipotens, si uoluit et non potuit? Ubi certe illorum nullus noluit, ne impedimentum potestatis diuinae referatis ad meritum uoluntatis humanae; hic certe nulli eorum dicere potest deus: uolui, et noluisti.*

de neutre, mais qu'elle ne pourra jamais être comprise sans la grâce. Une grâce qui – beaucoup plus que la justice dans le sens julien – doit être entendue comme la force décisive dans le sort de l'homme. Car sans cette grâce, on n'arrive pas à trouver un sens au baptême qui, selon Julien, n'apporte pas le salut. Le salut, aux yeux de Julien, doit être lié aux mérites, ce qui forcément ne s'applique pas aux enfants. Si, par contre, le salut 'répond' en quelque sorte à la misère originelle dans laquelle l'homme se trouve, la justice doit être intimement liée à la grâce. Ce qui donnerait un tout à fait autre sens à la notion du *bien*. Ce qui est *bien*, on peut le voir, c'est de sauver les enfants, donc les baptiser. Mais ce bien qui se réalise dans le baptême, n'est pas un bien avec lequel on peut s'identifier car il ne se laisse pas comprendre à l'aide des catégories morales.

Toute identification avec Dieu est interdite dans cette conception augustinienne du bien. En même temps, elle est imposée car il n'y que le Dieu miséricordieux en qui l'homme peut croire et en qui il peut se fier. L'identification avec Dieu se situe dans un autre cadre que celui de la morale, elle est celle de la foi, mais cette foi est elle aussi un élément que l'on n'arrive pas à comprendre avec des termes logiques. La foi n'est pas le moyen qui nous permet de comprendre Dieu, elle n'est pas la voie qui nous révèle une intelligence du divin. Au contraire, la foi est d'emblée comprise dans une structure rompue et fracturée. On pourrait presque dire qu'elle est située dans une structure post-moderne. Il n'y pas de logique, pas de morale, pas de grandes histoires nous expliquant le comportement divin vis-à-vis des créatures. Certes, la Bible nous explique beaucoup sur Dieu, elle nous montre un Dieu puissant et elle nous parle de création, de réconciliation et de résurrection. Et il en va de même pour la morale, les dix commandements; tous sont utiles et nous parlent de Dieu. Mais tous sont incapables de nous révéler l'essentiel de l'amour divin, qui se montre dans un choix qui est le cœur de la grâce divine. Un choix qui peut-être n'est pas juste à notre sentiment, mais qui ne se justifie qu'aux yeux de Dieu lui-même. De notre point de vue, il n'y a aucune justification, ce qui implique qu'il n'y a aucune identification possible avec ce Dieu insaisissable.

III Le De Trinitate

Autrement dit, le *bien* divin ne sera jamais l'équivalent de ce qui *moralement* est bien car ce bien-là est une qualité humaine. Elle est quelque chose qu'on peut réaliser à partir du moment que l'on est

en mesure d'agir et que l'on peut réfléchir sur ses actes. Le bien divin, par contre, se réalise déjà depuis la naissance et sera donc forcément entendu comme autre chose que le bien moral. Voilà l'essentiel de ce petit fragment de l'*Opus Imperfectum*: si l'on parle du bien, il ne faut pas le comprendre en termes de morale.

Mais s'il en est ainsi, de quel genre de bien parle-t-on alors? Cette question nous mène au *De Trinitate*, où Augustin parle également du bien, mais dans un autre sens en effet que dans le sens moral. Notons en passant que les recherches ne font que rarement le rapprochement entre la théologie trinitaire et la théologie anti-pélagienne³³. Cette dernière est considérée comme un élément plus ou moins à part dans une œuvre magnifique. Un élément qui représente une certaine défiguration de la pensée d'Augustin, défiguration qui serait due à la controverse avec Julien dans laquelle Augustin se serait laissé entraîner vers des points de vue extrémistes³⁴. La pensée trinitaire, par contre, serait l'expression d'un esprit qui accentue les limitations de notre connaissance et donc la largeur de Dieu, qui est perçue à travers des analogies où notamment le mouvement de l'amour joue un rôle important. Mais en fait, il est artificiel de vouloir séparer ces deux aspects de la pensée augustinienne. Le *De Trinitate* n'est pas une œuvre qui parle principalement de l'épistémologie et la lutte pélagienne n'est pas un débat où l'on discute uniquement du salut de l'homme. Sotériologie et épistémologie vont de pair. En plus, l'œuvre sur la Trinité est achevée à l'époque où les querelles pélagiennes ont éclaté et il n'y a nulle raison de détacher l'un de l'autre.

Nous regarderons donc un fragment du Ve livre du *De Trinitate*, là où Augustin définit Dieu comme le bien suprême, mais ce bien suprême est tout d'abord une description de la structure trinitaire de Dieu et non une description de la morale:

³³ Pour un rapprochement entre la théologie trinitaire et la théologie anti-pélagienne, voir, M. HANBY, *op. cit.*, 74 sqq. Une même opinion chez C. HANSON, Augustine. *Christian Truth and Fractured Humanity*, Oxford, 2000. Ce rapprochement demande qu'on considère la théologie trinitaire d'Augustin sous un autre angle que celui du néoplatonisme. Voir là-dessus, M.R. BARNES, *Rereading Augustine on the Trinity*, dans, S.T. DAVIS, D. KENDALL, G. O'COLLINS, *The Trinity*, Oxford 1999, pg 145-76: The existence of the 'Cappadocians' and a Cappadocian theology, the presumed integrity of the concept of 'christology'...and the fundamental character of 'Neoplatonic' trinitarism in Augustine's theology. Each of these thoroughly modern categories for understanding patristic theology is, in fact, an act of self-definition on the part of modern Systematic theology, and needs to be acknowledged (and studied) as such', pg 175. Contre: M. FIEDROWICZ, *Apologie im Frühen Christentum. Die Kontroverse um den Christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2000.

³⁴ Comme le suggère P. BROWN, *Augustine of Hippo*, nouvelle édition, Berkeley 2000, 387-88 et 390 ff.

Avant tout, retenons ceci: toute qualification absolue de cette souveraine et divine sublimité a une signification substantielle, et une qualification relative appartient à l'ordre non de la substance, mais de la relation... De même, le Père est bon, bon le fils, bon le Saint-Esprit, pourtant il n'y a pas trois bons, mais un seul bon, celui dont parle l'Écriture: 'Personne n'est bon si ce n'est Dieu seul.' Le Seigneur Jésus, en effet, pour prévenir de la part de celui qui l'appelait 'bon maître', en l'abordant comme un homme, l'erreur de ne voir en lui qu'un homme, ne dit pas: personne n'est bon que le Père seul, mais 'personne n'est bon que Dieu seul'. La raison en est que dans le nom de 'Père', c'est le Père personnellement qui est désigné; dans le nom de 'Dieu', c'est lui et le Fils et le Saint-Esprit, car la Trinité est un seul Dieu³⁵.

Le bien dont parle Augustin dans ce texte, n'est pas un bien dans le sens relatif, c'est-à-dire par rapport à quelqu'un d'autre. En effet, le Père est bon, le Fils est bon et le Saint Esprit est bon, mais ils ne le sont pas par rapport à eux-mêmes; ils ne sont qu'un seul Dieu. Donc on ne peut même pas dire que Dieu est bon par rapport à Lui-même. Il est bon tout court, comme quelque chose qui lui appartient sans qu'il y ait un rapport à autrui. Autrement dit, le bien ne peut jamais être un prédicat de Dieu³⁶. Les prédicats représentent nos moyens intellectuels qui nous permettent de saisir des aspects de la présence divine et ils peuvent donc être divisés selon les différentes catégories: qualité, quantité, lieu, temps etc. Les prédicats jettent en fait le pont entre notre intelligence et l'être divin. Ils nous permettent de nous identifier avec Dieu, ne fût-ce au niveau de l'intelligence (car chaque intelligence est identification entre sujet réfléchissant et objet réfléchi). En revanche, dès que l'on constate que le bien ne peut être conçu comme un prédicat, il devient inaccessible à l'intelligence. Une identification avec le bien divin n'est donc pas possible. Nous ignorons comment nous approcher de ce bien; le bien fait partie de l'immanence divine.

³⁵ De Trinitate V, VIII, 9: *Quapropter illud praecipue teneamus, quidquid ad se dicitur praestantissima illa et diuina sublimitas substantialiter dici; quod autem ad aliquid non substantialiter sed relatiue... Et bonus pater, bonus filius, bonus spiritus sanctus; nec tres boni sed unus est bonus de quo dictum est: Nemo bonus nisi unus deus. Etenim dominus Iesus ne ab illo qui dixerat: Magister bone, tamquam hominem compellans secundum hominem tantummodo intellexeretur ideo non ait: Nemo bonus nisi solus pater, sed: Nemo bonus nisi unus deus. In patris enim nomine ipse per se pater pronuntiatur, in dei uero et ipse et filius et spiritus sanctus quia trinitas unus deus. Cf. BA 15, pg. 443.445.*

³⁶ Comme il l'écrit d'une très belle façon dans De Trinitate V, I, 2: *Quod ergo non inuenimus in meliore nostro non debemus in illo quaerere quod longe melius est meliore nostro, ut sic intelligamus deum si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum.*

Dès lors, faut-il s'arrêter de chercher le bien et se résigner? Est-ce vraiment impossible de dire quoi que ce soit sur le bien ou de s'en inspirer? La réponse n'est pas évidente. Le schéma le plus habituel a recours à la distinction entre l'immanence et l'économie divines, suggérant qu'il est certainement vrai que l'on ne peut saisir la substance divine elle-même, mais qu'on peut au moins se référer à l'économie³⁷. L'économie qui se révèle dans les trois personnes, avec leurs œuvres distinctes, mais inséparables. C'est cette économie qui nous confronte avec la création, avec l'amour, avec la réconciliation tels que Dieu les a œuvrés. Et naturellement, dans cette économie le Christ aura le rôle prépondérant. C'est lui qui nous rappelle l'unité essentielle entre *creatio*, *conversio* et *formatio*.

Dans le texte cité ci-dessus, en revanche, ce principe semble renversé. Le Christ refuse expressément d'être appelé bon puisqu'il n'y a qu'un seul qui peut être appelé bon et c'est Dieu lui-même. Donc, de nouveau, on a le sentiment que le bien lui-même est situé en dehors de l'économie, comme l'avait déjà indiqué Augustin un peu plus haut. Et dans une pensée tout à fait logique, il explique que le Christ, dans ce passage, ne dit pas que personne n'est bon sauf le Père, mais que personne n'est bon sauf Dieu. La conclusion n'a donc rien d'étonnant: la bonté divine est l'équivalent de la substance divine. Mais à partir de ce moment-là, Augustin renverse l'argumentation. Il poursuit en soutenant que le Christ a voulu montrer par là qu'il fallait le considérer non seulement comme homme, mais aussi comme manifestation de Dieu lui-même: *ne... secundum hominem tantummodo intellegatur*. Et puisque le bien est l'équivalent de la substance divine et puisque le Christ s'est identifié à ce Dieu unique, on peut trouver le bien en Christ, à condition de le reconnaître comme Dieu lui-même.

Autrement dit, d'un côté le Christ refuse toute identification avec le bien, mais d'un autre côté il l'impose en montrant que son existence comporte d'autres dimensions que celles d'un être humain. La bonté de Dieu n'est pas comme une qualité que l'on peut illustrer en se référant au Christ homme. On ne peut pas dire: regardez ce que fait Jésus, faisons comme Lui, imitons-Le et nous pratiquerons le bien, nous le connaissons. Car dans ce cas-là, le bien serait en effet d'ordre moral. Il s'agirait des actes qui soi-disant seraient conformes à la volonté divine, encore qu'en vérité cette volonté ne se laisse pas traduire en préceptes moraux. Le bien, la bonté divine, ne sont pas

³⁷ Voir, B. STUDER, *Trinity and Incarnation. The Faith of the Early Church*, Edinburgh 1995.

d'ordre moral, mais ils sont essentiels à Dieu. Ils ne sont pas d'ordre déontologique, mais d'ordre ontologique.

Voilà la conclusion d'Augustin, aussi curieuse qu'elle soit. Tout d'abord il situe le bien à l'intérieur de l'essence divine et puis il se sert de ce raisonnement pour mettre en avant la double nature du Christ: non seulement homme, mais aussi Dieu. La combinaison de ces deux éléments soulève des questions. Car apparemment, il ne veut pas se satisfaire de l'idée que le bien divin est incompréhensible, il veut aussi mettre en avant qu'on trouve, dans la vie humaine du Christ, une dimension que l'on ne peut saisir qu'à l'aide de la notion de la trinité. Il y a, dans le Christ, une dimension divine qui lui appartient essentiellement. C'est-à-dire il s'agit d'une dimension qui ne lui a pas été attribuée, mais qui lui est propre. Ce qui mène à la conclusion que la Trinité sert à définir le propre du bien. En plus, on ne peut pas dire que cette bonté fait partie d'une des trois personnes en particulier. Elle n'est pas l'une des qualités qui définit le Père comme Père, le Fils comme Fils et l'Esprit comme Esprit. Naturellement, la création est bonne, la réconciliation est bonne, mais elles ne le sont pas dans le sens exclusif. L'une n'est pas bonne par rapport à l'autre, la réconciliation ne peut pas être estimée 'meilleure' que la création. Toutes les deux, elles manifestent le bien divin, mais ce bien divin est indivisible. La création n'est donc pas bonne dans le sens moral. Si l'Écriture nous dit que Dieu voyait que la création était bonne, cela doit être entendu dans un autre sens. Et de nouveau, il faut se référer à la double nature du Christ. Si le Christ est homme et Dieu, on peut dire qu'en Lui nous sommes confrontés avec une transformation de l'existence. Ce qui, au premier abord, est une existence humaine, est également présence divine. Cette autre dimension, qui n'est peut-être pas tout de suite saisissable, peut être regardée comme une transformation de l'être. Une transformation qui, dans le Christ, est d'emblée présente et qui n'a plus besoin de se réaliser. Mais qui dans notre vie doit encore se réaliser³⁸.

Si donc le raisonnement d'Augustin a pour but de nous faire comprendre que toute la réalité humaine doit être vue sous l'angle de la transformation, on peut appliquer cette argumentation à la question du bien. Apparemment, le bien, qui au premier abord peut être compris dans le sens moral, comporte encore d'autres dimensions. Des dimensions qui dépassent le cadre de la morale, mais qui élèvent le bien au niveau du divin. Autrement dit, l'ordre déontologique doit

³⁸ Voir la belle étude de D. SHULMAN et G.G. STROUMA, *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, Oxford 2002.

être élevé au niveau de l'ordre ontologique, l'existence doit être élevée au niveau de l'essence. Toutefois, cette dimension substantielle n'appartient pas aux hommes en général, elle doit leur être confiée. Comme le dit Augustin:

Par exemple, si l'on appelle la Trinité un seul Dieu, grand, bon, éternel, tout-puissant, on peut dire pareillement que ce même Dieu est lui-même sa divinité, lui-même sa grandeur, lui-même sa bonté, lui-même son éternité, lui-même sa toute-puissance, mais on ne peut pas appeler la Trinité 'Père', sauf comparativement à la créature en raison de la filiation adoptive. Le texte de l'Écriture: 'Écoute Israël, le Seigneur ton Dieu est un Dieu unique', n'a pas un sens qui doive exclure le Fils ou le Saint-Esprit, lui le Seigneur unique, notre Dieu, qu'à bon droit nous appelons aussi notre père parce qu'il nous régénère par sa grâce³⁹.

La transformation réalisée doit s'appeler une adoption ou une régénération. L'homme découvre cette autre dimension dans sa vie grâce à la régénération. Toutefois, ces deux éléments – adoption et régénération – ne sont pas tellement différents. Ils se complètent, mais ne peuvent être compris que dans le cadre de la théologie trinitaire. Car la théologie trinitaire accentue la séparation entre la Créateur et la créature en insistant sur tous les éléments qui appartiennent essentiellement à Dieu. Un Dieu qui est un, un Dieu dont l'économie ne situe pas le Père à un rang plus élevé que celui du Fils⁴⁰. Cette théologie n'offre donc pas une possible identification avec Dieu, justement en vertu de ce clivage entre l'essence divine et la création. De ce clivage, la bonté fait partie.

En même temps, la théologie trinitaire révèle à l'homme qu'il existe d'autres dimensions dans la vie, grâce à l'économie divine. Mais ces autres dimensions n'ont rien à voir avec l'essence divine; de nouveau, l'identification n'est pas possible. Ces autres dimensions parlent plutôt de la régénération, de l'adoption. On peut dire que cette adoption soit quelque chose de bien, mais elle ne représente pas la

³⁹ De Trinitate V,XI,12: *Sicut enim trinitas unus deus dicitur magnus, bonus, aeternus, omnipotens, idemque ipse sua sic dici potest deitas ipse sua magnitudo, ipse sua bonitas, ipse sua aeternitas, ipse sua omnipotentia; non sic dici potest trinitas pater nisi forte translate ad creaturam propter adoptionem filiorum. Quod enim scriptum est: Audi, Israël: dominus deus tuus dominus unus est, non utique excepto filio aut excepto spiritu sancto oportet intellegi, quem unum dominum deum nostrum recte dicimus etiam patrem nostrum per gratiam suam nos regenerantem. Cf. BA 15, pg. 451.*

⁴⁰ Voir, R. CROSS, *On Generic and Derivative Views of God's Trinitarian Substance*, dans, *Scott. Journ. Theol.* 56 (2003) 464-80.

bonté elle-même. Donc, bien que cette économie divine soit le reflet de l'immanence, elle ne peut pas être comprise en termes de bien.

La seule possibilité se trouve dans l'interprétation du mot *régénération*. Le Fils a été généré par le Père et Il représente un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur. L'homme en revanche doit réaliser exactement l'inverse: il faut qu'il fasse le retour de l'extérieur à l'intérieur: il faut qu'il soit *ré-généré*. Autrement dit, il faut qu'il devienne réellement l'image de Dieu, qu'il ressemble enfin réellement à son Créateur. Ce qui veut dire que le bien ne représente rien d'autre que de reconnaître que la relation entre *l'immanence* et *l'économie* divines se reflète dans la relation entre *création* et *réconciliation*. Autrement dit, il faut reconnaître qu'il existe aussi un double mouvement dans la grâce. Il y a celle que l'on rencontre dans la création et celle qui se manifeste dans la réconciliation. Et le rapport entre ces deux est-il basé sur la morale? Est-ce grâce à une certaine vertu que l'on participe à ce mouvement entre création et réconciliation? Non, il est uniquement basé sur la vocation de la création de refléter la structure trinitaire de Dieu. Mais, dira-t-on, faut-il alors accepter que beaucoup sont appelés, mais peu sont élus (*multi vocati, pauci electi*)? Non, il faut accepter que le résultat de ce mouvement, qui est donc de refléter le divin et de le regagner, ne peut pas être connu puisqu'il relève de l'unité divine qui, elle, naturellement est inconnaissable. Dès que le sort de l'homme s'inscrit dans l'unité divine, il ne peut plus être suivi. Le bien, qui est l'équivalent de l'un, est au-dessus de l'intelligence humaine, il est *επεκεινα της ουσιας*. Le bien est donc aussi *jenseits vom Gutem und Bösem*. Il interdit l'identification avec Dieu, il impose une identification avec une intelligence de Dieu qui accepte ses limites. C'est-à-dire garantit une certaine liberté, il garantit que la vérité reste la vérité, justement en vertu d'être insaisissable. Le bien, dès qu'il est identifié avec la morale, sert à cantonner la foi dans un moralisme étouffant, sert à confondre la théologie avec un humanisme qui se baserait sur les mêmes préceptes moraux. Ce qu'on peut dire, c'est qu'Augustin a refusé de réduire l'héritage de la philosophie (néo-)platonicienne à une attitude où la réflexion sur Dieu serait toujours vouée à suivre les voies de la morale. Mais d'emblée Augustin a choisi de ne pas faire ainsi. Déjà dans les Confessions il appelle dieu la beauté (*pulchritudo*), indiquant ainsi qu'il s'agissait d'une présence qui dépasse les normes de la morale. La beauté est amoral, elle n'a pas de rôle dans le débat déontologique. La beauté peut être une mitrailleuse dont l'acier froid et brillant, dont la forme, évoque la beauté, sans que l'on ignore que l'emploi est tout à fait immoral. Dieu est-Il donc comparable à une telle mitrailleuse? Non, mais si l'on veut réfléchir sur Dieu sans

contraintes morales, il y a un prix à payer, c'est de concevoir l'inconcevable, l'immoral. Si l'on choisit l'autre approche et si l'on identifie Dieu tout de suite avec le bien moral, on aura vite fini de pouvoir réfléchir sur Lui. Tel était peut-être un élément dans l'enjeu de la lutte pélagienne, tel est peut-être aussi un élément mi-caché mi-avoué dans l'historiographie moderne qui favorise tant Julien sans se rendre compte du prix que l'on aura à payer. Car naturellement, il est parfois nécessaire de repousser le dogmatisme qui déteint sur l'historiographie. Mais il serait naïf de croire que l'on puisse pratiquer l'historiographie sans poser au préalable quelques questions philosophiques, voire dogmatiques.

Matthias SMALBRUGGE

¹ Kari Elisabeth Berntsen, *Subordination et Équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Leth, Paris 1958; angl., *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas. A Reprint of a Pioneering Classic*, Karger 1973.

² Kari Elisabeth Berntsen, Jean-Paul B. et al., *Préface*, dans *Lumière et Vie* 52, 2003, 57-69.

³ Donn E. Buss: *Relics, Relics, and Rights: The Vatican and the Beijing Conference*, dans *Social & Legal Studies*, 1998, 299-303; Kari Elisabeth Berntsen, *Religion Confronting Women's Human Rights: The Case of Roman Catholicism*, dans Sylvia Nordval, Karine Lund (éd.), *From Patriarchy to Multicultural Sacred Spaces on Christian Gender Models*, pp. 101-110, Karger, Bâle 2002, 289-305.

⁴ Kari Elisabeth Berntsen (éd.), *Christian and Islamic Gender Models*, Roma 2004 (à paraître).