La controverse pélagienne : un conflit psychologique entre l'orient et l'occident

Autor(en): **Berthoud, Aloys**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **17 (1929)**

Heft 71

PDF erstellt am: **28.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-380160

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LA CONTROVERSE PÉLAGIENNE

UN CONFLIT PSYCHOLOGIQUE ENTRE L'ORIENT ET L'OCCIDENT

La civilisation gréco-romaine, son nom l'indique, est née de la pénétration mutuelle de deux facteurs principaux, que le christianisme, en les façonnant à son image, a contribué plus que rien autre à rapprocher et à unir. Mais, si féconde et intime qu'ait été leur alliance, elle n'alla jamais jusqu'à une fusion complète. Leurs caractères respectifs se maintiennent malgré tout et reparaissent très accusés dans l'histoire de l'Eglise. L'Orient et l'Occident sont comme deux foyers distincts autour desquels gravite le mouvement de la pensée chrétienne. Le premier étend son rayonnement sur la Grèce, l'Asie et l'Egypte ; le second sur l'Italie, la Gaule et l'Afrique proconsulaire.

L'Eglise d'Orient, tout imprégnée de l'influence hellénique, a une tendance spéculative, l'esprit curieux et subtil, tourné plutôt vers la théorie. Elle se complaît dans les problèmes les plus abstrus de la métaphysique et ne recule devant aucun mystère.

En revanche, l'Eglise d'Occident, marquée de l'empreinte du génie latin, ne s'égare pas volontiers dans les hautes régions de la pensée. Elle a peu de goût pour la philosophie ; elle a l'esprit positif et pratique, j'allais dire utilitaire. Elle s'intéresse à ce qui la touche immédiatement, à ce qui peut influer sur sa conduite et sur ses relations. Le christianisme est bien à ses yeux une divine lumière ; mais il est avant tout une règle et une force ; elle y cherche moins un aliment pour sa curiosité intellectuelle, qu'une puissance victorieuse, un moyen surnaturel d'agir sur le monde et de gouverner les esprits. L'idéalisme règne en Orient, le réalisme en Occident.

C'est donc à l'Eglise d'Orient qu'appartient le rôle initiateur

dans l'élaboration doctrinale. Mais l'Eglise latine ne perd rien pour attendre. Son rôle, pour être plus tardif et, en quelque manière, subordonné, n'en est pas moins considérable. Bénéficiant des travaux de sa sœur aînée, auxquels elle prend part de loin en loin, elle en accepte les résultats généraux pour les perfectionner à son usage. Si elle y met la « seconde » main, elle y met aussi la *dernière* main. Elle achève ce que l'autre a commencé ; et c'est elle, bien souvent, qui trouve la note juste (pour l'époque), le mot de la situation, et, par des amendements opportuns ou d'habiles retouches, expose la solution destinée à rallier l'ensemble des suffrages, celle qui restera.

Mais ce n'est pas tout. Dans le champ de la dogmatique, l'Eglise d'Occident a son domaine spécial à cultiver. Elle voue une attention particulière aux questions de discipline et de gouvernement ecclésiastique, et surtout — ce qui est d'ailleurs dans la même ligne — à l'anthropologie, à l'étude de l'homme, individuel et collectif, et du grand problème de l'appropriation du salut.

La controverse suscitée par Pélage sur le *libre arbitre* — laquelle entraîna saint Augustin à réviser ses idées sur le péché et la grâce, et même à les outrer, dans le système qui a reçu le nom d'« augustinisme » —, toute cette polémique si mouvementée fera éclater la foncière différence de l'esprit grec et de l'esprit latin dans leur façon de sentir et de penser en religion. Il s'agit d'un conflit psychologique qui s'est déroulé au cours des années 400 à 431, pour finir à Ephèse, en passant par Rome, Carthage et Jérusalem.

Le problème était celui-ci : Comment qualifier l'homme dans son état actuel ? Quel est le jugement que l'Evangile porte sur lui, et quelles sont les données fournies par l'expérience ? Tout le monde convient sans doute que l'homme est pécheur ; mais dans quelle mesure l'est-il ? A-t-il encore sa liberté ou est-il esclave du mal ? — Puis, quel rapport faut-il établir entre sa misère présente et la chute du premier homme ? En quoi celle-ci a-t-elle consisté ? Quelles ont été ses conséquences ? Jusqu'à quel point a-t-elle affecté l'ensemble de la race ? — Enfin, le mal une fois constaté, comment définir le remède ? Qu'est-ce que la *grâce* divine ? Quelle est, dans cette œuvre de restauration, la part respective de Dieu et de l'homme ?...

Voilà autant de questions d'un intérêt vital pour le christianisme, et que l'ancienne Eglise avait à peine effleurées. Il va sans dire qu'on n'était pas table rase sur de pareils sujets. Il y avait un fonds commun d'idées courantes sur l'état moral de l'humanité, tel qu'il

est dépeint dans la Bible. Seulement, elles n'avaient pas été éprouvées au feu de la discussion ; elles étaient plus ou moins irréfléchies, traditionnelles. Ainsi, l'on admettait que la chute avait eu des effets déplorables pour tous les âges, qu'elle avait introduit le désordre et le malheur dans le monde, les souffrances, les maladies, la mort, et qu'elle avait assujetti les hommes au pouvoir des démons.

Mais c'étaient là des résultats plutôt extérieurs. La situation n'était plus intacte ; néanmoins, l'esclavage de l'homme venait du dehors plus que du dedans. Le fond de sa nature n'avait pas changé. Il était libre encore de choisir entre le bien et le mal, capable de vertus aussi bien que de crimes. Sa volonté demeurait maîtresse d'elle-même au milieu des penchants, des appétits, des affections, des mobiles, purs ou impurs, qui la sollicitaient tour à tour. On ne parlait pas de souillure héréditaire. Par opposition au dualisme païen, gnostique ou manichéen, qui faisait du péché un principe inhérent à notre nature et mettait le siège du mal dans la *chair*, les chrétiens accentuaient le plus possible la responsabilité humaine et définissaient le péché : un acte volontaire et coupable de l'individu.

Toutefois, longtemps avant Augustin, l'écart est déjà sensible entre l'Orient et l'Occident. Les Pères latins, moins spéculatifs que les Grecs, sont de plus profonds moralistes, des observateurs plus sagaces des phénomènes de la vie intérieure. Tertullien, qui écrivit son *Apologétique* en 198, parle le premier d'un *vitium originis* dans son traité *De anima* (ch. 41). Arnobe, dans ses *Disputationes* contre les Gentils (en 304), signale chez l'homme une « infirmité innée qui nous rend vicieux » (I, 27). Hilaire de Poitiers († 368) pense de même. Ambroise de Milan († 397), le précurseur d'Augustin, est très explicite dans ses affirmations d'un penchant héréditaire au mal : *Antequam nascamur*, déclare-t-il, *maculamur contagio.*

Les Orientaux, au contraire, sans nier un certain affaiblissement des forces spirituelles de l'homme, maintenaient avec énergie l'intégrité de son libre arbitre et n'admettaient pas qu'il fût voué au péché dès sa naissance. Ils croyaient plutôt que les enfants sont dans un état de pureté et d'innocence pareil à celui d'Adam avant la chute. Cyrille de Jérusalem († 386) déclare sous diverses formes dans ses *Catéchèses* que l'âme est toujours capable de se déterminer à son gré (IV, 21). Athanase († 373) est même d'avis que plusieurs hommes pieux étaient restés purs de tout péché avant la venue

du Christ, et il citait comme exemples Jérémie et Jean-Baptiste. Mais c'est surtout le vaillant Chrysostome († 407) qui, pour réagir contre la mondanité des croyants dans les grandes cités d'Antioche et de Constantinople, fait appel à leur responsabilité et dissipe leurs vaines excuses, tirées de la puissance de Satan et de la corruption naturelle du genre humain. Une pensée, assez fréquente dans ses *Homélies*, est celle-ci, d'une teneur étonnamment simpliste :

« Si votre péché était un héritage d'Adam, vous ne seriez pas coupables... Vous avez reçu de votre premier père certains penchants mauvais, mais vous avez la force nécessaire pour les vaincre. Si vous leur cédez, vous êtes coupables et dignes de châtiment. »

On peut donc dire, d'une manière générale, que les Pères grecs étaient « pélagiens » avant Pélage, et que la controverse de ce nom est venue à son heure pour faire sentir la lacune de l'enseignement traditionnel et forcer l'Eglise à serrer de plus près la grave question du péché.

* * *

Et pourtant, Pélage était un moine breton ! Il s'appelait d'abord *Morgan*, mot celtique signifiant *maritime*, et qu'il traduisit en latin par le nom propre qui lui est resté : *Pelagius*. Entré de bonne heure au couvent, il en fit une studieuse retraite, où il partageait son temps entre les dévotions austères et la méditation des auteurs grecs, classiques et chrétiens. Intelligence vive et lucide, esprit froid, pondéré, méthodique, point mystique ni rêveur, il n'avait pas de goût pour les recherches métaphysiques et pratiquait l'ascétisme sans y mêler la moindre exaltation religieuse. Il répugnait à tout ce qui n'est pas strictement raisonnable. Son idéal était une vie conforme à la moralité, digne d'un homme qui n'est l'esclave de rien, qui se possède en toutes choses : il avait pour devise la maîtrise de soi.

Avec des dispositions pareilles, on comprend que les Orientaux aient eu sur lui une grande influence. Il s'est nourri de leurs idées à proportion même qu'elles correspondaient à ses vues, et ses tendances personnelles en ont été fortifiées. Dans la philosophie antique, son école préférée était celle de la morale *stoïcienne*, élevant au-dessus de tout la force de volonté. Parmi les Pères, il étudia surtout Origène, dont il retint avec prédilection la notion excessive et tout ensemble étroite de la liberté. La capacité naturelle de l'homme pour le bien :

voilà la thèse que Pélage rencontre à peu près partout chez les Grecs et qu'il est heureux de s'approprier.

La sympathie qu'il éprouve à leur endroit, le respect qu'il a pour les Pères de l'Eglise, explique un fait aussi important que singulier, c'est qu'il ait pu très sincèrement se croire orthodoxe. Il ne voulait rien changer aux dogmes ; la foi catholique, formulée par les conciles, était pour lui l'arche sainte à laquelle il s'est toujours défendu de toucher... Naïve illusion, qui montre combien peu l'Eglise s'était préoccupée jusqu'alors d'harmoniser entre elles les diverses parties de la doctrine chrétienne !

Pélage avait en commun avec les Orientaux une idée trop flatteuse de la nature humaine. Mais, entre eux et lui, il y avait cette différence capitale, que l'anthoprologie était pour eux chose secondaire, tandis qu'elle était pour lui l'essentiel. Ils admettaient le libre arbitre comme une thèse allant de soi, expérimentalement prouvée, et qu'il n'y avait pas lieu d'approfondir davantage, absorbés qu'ils étaient par les hautes et difficiles questions de la christologie et de la Trinité. Le moine breton, quant à lui, en sa qualité d'occidental, se souciait peu de ces mystères abstraits et attachait d'autant plus de prix à la conduite de la vie et au problème de la vertu. Mais il ne s'est pas douté lui-même de cette différence de mentalité entre les deux Eglises grecque et latine. Il n'a pas senti que sa thèse pouvait être inoffensive en Orient, parce que dans ce milieu on la laissait végéter dans l'ombre, sans l'ériger en dogme et sans en tirer les conséquences, tandis que, transplantée en Occident, elle allait devenir un grand danger et un brandon de discorde.

Il suffira, en effet, qu'il la mette au premier plan et la détache en relief comme son principe fondamental, qu'il en fasse le *criterium* auquel on subordonne ou sacrifie tout le reste, il suffira de cela pour déplacer le centre de gravité de la religion chrétienne et ébranler le dogme. La psychologie orientale de Pélage, mise en contact avec son tempérament latin, c'était comme un explosif dans la main d'un enfant ! S'il avait prévu la chose, il aurait peut-être gardé le silence ; — et c'eût été dommage, car, dans l'intérêt même de la foi, la crise devait tôt ou tard se produire, et il fallait bien quelqu'un pour ouvrir le débat...

Pélage s'en est chargé, non comme un novateur qui brûle d'étonner le monde par ses hardiesses, mais comme un prédicateur plein de zèle et d'intentions excellentes, visant à un but tout pratique :

l'amélioration de la société. Le fait est que, navré du relâchement des mœurs qu'il constatait dans l'Eglise, il voulut y porter remède et amener une réforme purement morale. Il estima que le seul moyen était de stimuler les énergies naturelles de l'homme et sa force de volonté, en lui rappelant avec insistance qu'il est capable de bien et responsable de ses actes.

* * *

Quel était donc le système de Pélage ? — Ce mot de « système » est un peu gros, sans doute, appliqué aux opinions d'un homme qui prétendait laisser intacte la dogmatique traditionnelle et s'en tenir à un point spécial : l'anthropologie. Il n'en est pas moins vrai que les thèses de Pélage forment un ensemble assez bien lié, et qu'elles ont leur répercussion dans toutes les parties du dogme, parce qu'elles touchent au centre même de la vie religieuse.

Partant de la dignité de l'être humain, créé à l'image de Dieu, il affirme que l'homme est, par définition, un être moralement libre, toujours maître de ses actes. N'est-il pas doué de volonté et de raison ? De *volonté*, c'est-à-dire du pouvoir de se déterminer par son propre mouvement *(motus animi cogente nullo)* ; — de *raison*, c'est-à-dire d'une lumière intérieure qui lui permet de juger en connaissance de cause, de peser le pour et le contre, de choisir entre les alternatives. Sa volonté, ainsi guidée, est donc au-dessus de tous les instincts, supérieure à toute contrainte, exempte de toute sujétion : c'est une force incompressible et inaliénable. Le libre arbitre est la plus excellente des grâces que le Dieu créateur ait faites à l'homme ; et comme la nature est aussi l'œuvre du Dieu juste et bon, rien, en elle, ne saurait contredire cette grâce.

Remarquons ici combien cette notion de la *liberté* — qui était déjà celle d'Origène — est incomplète et étroite. Elle n'est admissible ni psychologiquement, ni moralement, parce qu'elle ne correspond qu'à un côté de l'expérience. Pélage ne connaît que la liberté *formelle*, ou liberté de choix ; et il la déclare toujours identique à elle-même. Il considère donc tous les actes de l'agent responsable comme isolés les uns des autres, sans lien entre eux ; ce sont des unités qui se succèdent indéfiniment sur la même ligne, et dont chacune est indépendante de celle qui la précède et de celle qui la suit ; elles ne s'engrènent point les unes dans les autres, ne s'engendrent pas

mutuellement, ne forment jamais une trame, un tissu plus ou moins serré, constituant la personnalité sur une base déterminée et fixant son caractère.

Or, les faits ne sont pas d'accord avec cette théorie. Elle a quelque chose d'artificiel. L'âme humaine n'est pas une capacité vide n'offrant jamais de contenu positif. Elle est un vivant organisme, où la nature et la volonté ne sont pas séparées par une sorte de cloison étanche : il y a action et réaction réciproques de l'une sur l'autre. La faculté de choix n'est que le côté formel, la condition première et provisoire de la liberté ; mais la vraie définition de celle-ci est « le pouvoir de se *déterminer* soi-même », — ce qui signifie qu'après l'action l'agent libre n'est plus dans la même situation qu'auparavant : il a pris parti, sa neutralité a cessé, il s'est donné à lui-même une certaine direction, bonne ou mauvaise ; et chacun de ses actes libres, accomplis dans le même sens, tend à produire chez lui une prédisposition de plus en plus arrêtée, à dessiner sa physionomie, à se changer en état permanent... Il se sera en quelque manière, créé sa propre nature.

Autrement, il n'y aurait jamais de résultat acquis ; on piétinerait sur place, le développement moral serait impossible, il n'y aurait pas de progrès dans le bien, et l'idéal de notre être deviendrait irréalisable, si du moins cet idéal est notre « parfaite » ressemblance avec Dieu (Mat. v, 48).

Pélage avait-il un pareil idéal ? Visait-il si haut ? Tout ce que nous savons de lui, de sa vie et de ses écrits, semble témoigner du contraire. Il voulait, certes, le bien, la moralité, la séparation du monde, l'observation des commandements de Dieu ; mais son ascétisme monacal montre assez ce qu'il entendait par là. Sa conception de la *loi* morale était l'équivalent de son idée du libre arbitre. De même qu'il n'a pas su voir dans la vie de l'âme l'élément de la continuité, il n'a pas discerné non plus dans la loi le souffle vivifiant qui la pénètre, l'esprit qui l'a inspirée et qui en fait l'unité. Partout nous retrouvons chez lui ce procédé *atomistique*. Il n'a envisagé la loi que par son côté juridique, comme une série de préceptes extérieurs, défendant ceci ou cela, et ordonnant tel ou tel acte. Mais il n'en a pas saisi la haute portée spirituelle et pédagogique ; il n'a pas compris qu'elle est juge aussi des sentiments intimes, des pensées secrètes du cœur, des penchants, des mobiles, et implique l'entière consécration à Dieu.

Bref, il est resté bien au-dessous de saint Jacques, dont l'épître est de tous les écrits du Nouveau Testament, le moins mystique et le plus exclusivement moral. Tout en protestant avec lui contre la foi morte des chrétiens, il n'a pas su, comme lui, proclamer la « loi royale de l'*amour* ». Ses opinions sont celles d'un honnête Pharisien, prêt à rendre grâces de ce qu'il est sans reproche. Nous ne lui faisons pas tort... N'a-t-il pas, dans une de ses lettres, enseigné à une veuve la prière suivante : « Tu sais, ô Dieu, combien sont saintes et innocentes ces mains que j'élève vers toi ! »

Esprit superficiel, son erreur est de confondre la sainteté avec la moralité de la conduite. La justice est simplement pour lui la conformité extérieure à la loi. Il demande que l'homme se possède, mais non pas qu'il se *donne*. Une piété formaliste et légale lui suffit. Il rabaisse l'idéal au niveau d'une raisonnable médiocrité. Dès lors, on ne s'étonne plus qu'il ait osé dire — à l'instar de l'hérésie judaïsante — que l'homme peut être *justifié par la loi* aussi bien que par l'Evangile ! Cette affirmation, si directement contraire à l'enseignement de Paul, est l'une de celles qui seront relevées contre lui et le feront taxer d'hérésie.

Un autre point, en connexion étroite avec le précédent, est sa doctrine du *péché*. Elle découle logiquement de ses prémisses. Le péché est une violation de la loi. Or, si la loi n'est qu'un divin code, composé d'articles numérotés un à un, il est évident que le péché consiste uniquement dans la transgression matérielle de tel ou tel commandement. Il n'y a pas plus de lien entre nos péchés, qu'il n'y en avait entre nos actes libres en général. Pélage parle *des* péchés, au pluriel ; il ne connaît pas *le* péché, cette puissance mauvaise qui agit à l'intérieur, cet état d'une nature viciée, assujettie au mal.

Je conviens qu'il paraît quelquefois démentir son opinion, en avouant la force des habitudes coupables. Ainsi, dans sa lettre à la jeune Démétriade, il écrit : « La longue habitude des vices nous tient liés et semble avoir, en quelque mesure, la force de la nature ». — S'il avait creusé cette idée, s'il l'avait vraiment prise au sérieux, elle l'eût sans doute conduit à rectifier son point de vue ; mais il ne s'y est pas arrêté, et son dogme favori de la « liberté inaliénable » lui a fait conclure que l'homme peut toujours, par un acte de volonté, rompre les chaînes qu'il s'est lui-même forgées.

A plus forte raison repousse-t-il l'idée d'un « péché héréditaire ». Morcelant la vie morale de l'individu, il devait émietter également

la vie de l'espèce. Il ignore cette loi de *solidarité* qui fait de tous les humains les membres d'un même corps, et de la race un tout organique. Il ne voit aucune relation de cause à effet entre nos péchés actuels et la chute originelle. Il nie que la faute d'Adam ait eu le pouvoir de transmettre à sa postérité une inclination au mal, et moins encore une *coulpe*, une flétrissure infamante : « Il n'a fait de mal qu'à lui-même, en péchant, et non à la race. »

Aussi affirme-t-il que tout homme est bon par nature et que les enfants qui naissent sont dans le même état qu'Adam avant sa désobéissance, parce qu'avant toute décision de notre volonté personnelle, « il n'y a en nous que ce que Dieu y a mis » *(id solum in homine est, quod Deus condidit)*.

Et puisque chacun n'est responsable que de ses propres fautes, il serait absurde de prétendre que nous sommes punis pour la faute d'Adam. Nous n'en subissons les conséquences en aucune façon. La mort physique n'est pas le « salaire du péché », mais l'effet d'une loi naturelle : ce qui est poudre doit retourner en poudre. Le châtiment du premier homme n'a pas consisté dans la mort du corps, mais dans la mort spirituelle.

On voit ici combien le *dualisme grec* du corps et de l'âme, qui brise l'unité de l'être humain, a été préjudiciable à la doctrine chrétienne et à l'Eglise !

Cependant, Pélage ne conteste pas d'une manière absolue une influence « collective » du péché. Il reconnaît que l'accumulation séculaire des crimes et des vices, et la contagion des mauvais exemples, ont créé dans le monde une sorte de tradition néfaste dans le sens du mal. La société humaine est un milieu généralement contaminé ; nous vivons dans une atmosphère impure, et voilà pourquoi il faut en sortir par la vie monacale et l'austérité des mœurs. Mais l'hérédité n'a rien à voir en cette affaire. Chacun est libre de réagir, la vertu parfaite est possible : il y a eu des hommes sans péché.

Après cela, une dernière question s'impose : quel est le rôle de la *grâce* divine ? Ce point est l'un des quatre angles du système : D'abord, le *libre arbitre* ; puis, en face, la *loi* de Dieu ; à l'angle opposé, le *péché* ; enfin, pour lui faire contrepoids, la *grâce*. Ils se tiennent de si près qu'on ne peut entamer l'un sans atteindre les autres. Prenez l'idéal au rabais, diminuez les saintes exigences de la loi, vous affaiblissez d'autant la notion du péché et amoindrissez la grâce en proportion. C'est assurément le cas chez Pélage. Du

moment que l'homme est bon par nature et que ses forces lui suffisent pour l'élever au Ciel, le secours de la grâce n'est-il pas superflu ?

Mais voici. Pélage se garde bien de supprimer cette notion éminemment chrétienne. Il lui accorde une place dans son système, et, pour la lui faire aussi large... en surface que mince en profondeur, il ne la met pas en rapport spécial avec le péché, il s'efforce d'en étendre, d'en diluer le sens, en désignant par là l'ensemble des dispensations de Dieu à notre égard. Lorsqu'il dit, par exemple : « Si l'homme peut vouloir le bien et l'accomplir, cela vient de Dieu seul ! » — il ne faut pas se faire illusion, il ne s'agit pas d'une opération intérieure du Saint-Esprit, nous communiquant des forces nouvelles. C'est du dehors que la grâce vient à notre aide, par le moyen des circonstances, bienfaits ou épreuves, et notamment par la double révélation de la loi et de l'Evangile.

La grâce nous est offerte en Christ de deux manières : soit par son exemple, soit par le baptême, qui assure le pardon des péchés... En somme, une idée de la grâce extrêmement vague et des plus élastiques, en sorte que les Pélagiens étaient divisés sur ce sujet. « Au fond », dit Harnack, « la grâce n'était pour eux que des béquilles. »(1)

Une chose nous semble ressortir nettement de cet aperçu, c'est l'importance capitale de la controverse soulevée par Pélage et le danger mortel qu'il a fait courir à l'Eglise. Son hérésie est le renversement de la foi. Sa victoire eût entraîné la ruine de la religion chrétienne à brève échéance. La rédemption n'a pour lui aucun sens. Il réduit l'œuvre du Christ à un *minimum*, qu'il eût peut-être appauvri encore sans ses prudentes accommodations. S'il respecte la dogmatique du passé, c'est qu'il n'en a que faire ; elle lui est indifférente : c'est un capital mort.

Il a fallu néanmoins qu'il entrât en scène pour faire saillir de l'ombre toute une face de l'Evangile, trop négligée jusque-là. C'est ainsi que, providentiellement, l'Eglise a été mise en demeure de choisir entre la religion de l'homme naturel, qui prétend mériter le salut par sa moralité ou ses bonnes œuvres, et la religion du salut gratuit par la foi en Jésus-Christ.

* * *

(1) *Précis d'histoire des dogmes*, traduit par E. CHOISY, p. 286.

Vers l'an 400, Pélage vint à Rome et se mit à prêcher vigoureu sement contre la foi morte et la mondanité des croyants, les conjurant de se réveiller de leur torpeur, de renoncer à leurs vices et à leurs habitudes de mollesse, et leur vantant les bienfaits de la vie monacale. Il produisit une sérieuse impression. Il convertit, entre autres, à ses vues l'avocat Célestius, qui devint son ami dévoué et se fit le propagateur zélé de ses doctrines, parfois même trop zélé au gré du maître, qui ne tenait pas à être compromis par son bouillant disciple.

En 411, les deux amis se rendirent en Afrique. Pélage n'y séjourna pas longtemps. Par contre, Célestius avait l'intention de s'y fixer et postula une place d'« ancien » dans l'Eglise de Carthage. Mais, en 412, le diacre milanais Paulin le dénonça comme hérétique, en soulignant ses erreurs, et il fut excommunié par le synode de cette ville.

Pendant ce temps, Pélage était en Palestine, cherchant à nouer des relations avec Jérôme, fixé à Bethléem. Ce Père, qui voyait en lui un *ramusculus Origenis*, le reçut fort mal. Il faut dire qu'Augustin lui avait envoyé son disciple Orose avec une lettre, pour le mettre en garde contre les erreurs pélagiennes.

D'autres évêques orientaux firent un meilleur accueil au moine breton. Il se lia surtout avec Jean de Jérusalem et se montra fort ennuyé des témérités de langage de Célestius. Appelé, en 415, à se justifier devant les synodes de Jérusalem et de Diospolis, il fut reconnu orthodoxe, malgré Orose qui lui opposa Augustin. « Que m'importe Augustin ? » s'écria-t-il. Ce mot faillit gâter sa cause ; mais il réussit à se tirer d'affaire, en présentant sa doctrine sous la forme la plus mitigée, et en consentant, non sans restrictions mentales, à répudier les thèses les plus agressives de son ancien associé.

Les évêques africains, Augustin en tête, furent très mécontents de ce résultat, ainsi que Jérôme, qui qualifie l'assemblée de Diospolis de *synodus miserabilis!* Appuyés par les deux conciles de Carthage et de Milève (en 416), les opposants s'adressèrent au pape Innocent I, qui condamna Pélage. Mais ce pape mourut peu après et eut pour successeur un homme au caractère faible, Zozime, auquel Pélage présenta une profession de foi des plus circonspectes, et qui se laissa convaincre. De son côté, Célestius, assagi, vint en personne plaider leur cause devant le pontife romain, qui les réhabilita tous

les deux. Cette décision ne fut pas acceptée par les Africains, qui protestèrent dans un nouveau synode de Carthage en 418, cependant qu'un édit de l'empereur Honorius condamnait les deux amis et ordonnait leur expulsion de Rome.

Le pape comprit alors sa bévue et, pour la mieux réparer, en commit une seconde : il publia une circulaire *(epistola tractoria)* confirmant l'édit impérial et enjoignant à tous les évêques d'Occident de signer la condamnation de Pélage et de Célestius. Cet ordre péremptoire ne fit qu'envenimer le débat et renforcer le parti pélagien. Dix-huit évêques refusèrent leur signature.

Le principal d'entre eux était Julien d'Eclanum, en Apulie, qui prit fait et cause pour les idées pélagiennes et les défendit avec beaucoup de talent et de verve. Augustin le réfuta dans plusieurs écrits (*Contra Julianum*, etc.). Julien répliqua, et ce fut entre les deux adversaires un duel de plume qui dura dix ans, au cours duquel, dit Harnack, « Augustin fut souvent mis au pied du mur » (*Précis*, p. 283). Au reste, Julien n'était pas un disciple servile de Pélage. C'était un optimiste, joyeux de vivre et fier de sa raison. Il n'avait rien de monacal ; mais le sens religieux lui manquait encore plus qu'à Pélage. « Finalement, il fut obligé de s'enfuir en Orient avec ses compagnons et y trouva un protecteur chez Théodore de Mopsueste » (Harnack).

La controverse pélagienne se termina au concile œcuménique d'Ephèse en 431, on sait dans quelles conditions. Ce fut une sorte de marché diplomatique entre les évêques d'Occident et les évêques d'Orient. Il fallut que ceux-ci condamnassent Pélage, pour que leurs frères latins consentissent à signer l'arrêt qui frappait Nestorius et sa christologie... Pélage dut se retirer de la lutte et mourut probablement l'année suivante.

Rappelons qu'aucun « symbole » nouveau ne fut rédigé au concile d'Ephèse. Si l'erreur y fut flétrie en la personne de Pélage, la doctrine opposée à cette erreur n'y fut point formulée de façon positive. Or, cette lacune favorisera plus tard les déviations du catholicisme. Sans adhérer au système de Pélage, officiellement condamné, il fera défection à l'augustinisme sur le point en litige et finira par adopter le *semi-pélagianisme*, compromis équivoque alliant le salut par les œuvres au salut par la croyance.

ALOYS BERTHOUD.