Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

120 | 2013

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2011-2012)

Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne

Jansénius lecteur de saint Augustin. Autour des cinq propositions condamnées

Simon Icard

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1173>

DOI : 10.4000/asr.1173

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2013

Pagination : 187-192

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Simon Icard, « Jansénius lecteur de saint Augustin. Autour des cinq propositions condamnées », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 120 | 2013, mis en ligne le 02 juillet 2013, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1173> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1173>

Tous droits réservés : EPHE

***Jansénius lecteur de saint Augustin.
Autour des cinq propositions condamnées***

Le cycle de conférences a été consacré à l'interprétation de la doctrine augustinienne de la grâce dans l'*Augustinus* de Jansénius. Il présentait des recherches en cours, menées dans le cadre d'un projet d'édition/traduction de cet ouvrage majeur pour l'histoire des controverses religieuses à l'époque moderne.

I. Un ouvrage au destin paradoxal

En 1640, paraît l'*Augustinus*¹, ouvrage posthume de Cornelis Jansen, évêque d'Ypres, que l'histoire retient sous le nom latinisé de « Jansénius »². Ce vaste in-folio de 1300 pages en latin est une présentation de la doctrine augustinienne de la grâce. Véritable monument d'érudition à la gloire du Docteur de la grâce, l'*Augustinus* n'est pas une synthèse irénique : c'est un écrit de combat visant à prouver que les théologiens jésuites, notamment Molina et Lessius, renouvellent l'hérésie semi-pélagienne. Dans le plus grand secret, Jansénius avait travaillé à la rédaction de son *opus magnum* durant plus de 10 ans, après avoir lu « plus de 10 fois » les œuvres de saint Augustin et « facilement 30 fois, de la tête aux pieds », ses livres contre les pélagiens³. Son projet était de montrer de manière irréfutable la vraie doctrine augustinienne sur les questions relatives à la grâce et à la liberté, doctrine qu'il considérait comme obscurcie par des siècles de théologie scolastique. Retrouvant la lumière des origines, l'Église, en la personne du pape, ne pourrait alors que renouveler l'antique approbation qu'elle avait donnée à cette doctrine et trancher les débats des congrégations *De Auxiliis*, qui n'avaient pas abouti à un jugement. En faisant œuvre uniquement d'érudition, Jansénius entendait montrer la doctrine catholique de la grâce, exprimée de manière exclusive et indépassable par l'évêque d'Hippone. Comme l'a montré Jean-Louis Quantin :

Jansénius accepte d'être pris en défaut comme historien, il nie que sa responsabilité soit engagée comme théologien. Dans le corps de son livre, en revanche, partout où il est sûr de son fait (et il faut bien dire qu'il donne l'impression de l'être très fréquemment), Jansénius conclut sans hésitation de la doctrine de saint Augustin à celle de l'Église⁴.

1. À Louvain.

2. Sur Jansénius, voir J. ORCIBAL, *Jansénius d'Ypres (1585-1638)*, Paris 1989. Outre cette biographie de référence, on doit à Jean Orcibal l'édition de la *Correspondance de Jansénius*, Paris 1947.

3. *Synopsis vitae auctoris*, placée en tête de l'ouvrage, p. [2].

4. J.-L. QUANTIN, « Ces autres qui nous font ce que nous sommes : les jansénistes face à leurs adversaires », *Revue de l'histoire des religions* 212-4 (1995), p. 409.

Le frontispice placé en ouverture du livre résume cette ambition. Sous un soleil où est inscrit le verset de saint Paul, Rm 5, 5 (« la charité de Dieu a été répandue en nos cœurs »), on y voit saint Augustin tenant d'une main la plume et de l'autre un cœur enflammé, piétinant les hérétiques Pélage, Cælestius et Julien d'Éclane, entouré de quatre papes (Innocent I^{er}, Zosime, Boniface I^{er} et Célestin I^{er}) qui, placés en dessous de lui, approuvent sa doctrine en tendant leurs sceaux. Grâce aux travaux de Bruno Neveu et de Jean-Louis Quantin, on sait que les controverses suscitées ou amplifiées par la parution de l'*Augustinus* engageaient fondamentalement des questions relatives à l'autorité dans l'Église – le Saint-Siège n'entendait pas se laisser déposséder par l'érudit de sa mission de discernement actuel de la vérité et de l'erreur – et des questions de corpus et de canon⁵.

Pour mener à bien son projet, Jansénius livra donc une somme après s'être soigneusement tenu à l'écart des débats relatifs à la grâce divine. Il s'agissait de donner un coup décisif et imparable à la doctrine moliniste. Contrairement aux opuscules de Baius, facilement maîtrisables et, par conséquent, contestables, l'énorme *Augustinus* n'offrait que peu de prises à ses adversaires. Pour lui répondre, il fallait contester le système d'interprétation développé par Jansénius – système fondé sur une exégèse des chapitres X à XII du *De Correptione et gratia* de saint Augustin – c'est-à-dire proposer une autre interprétation de l'œuvre augustinienne. Or le temps, ou plutôt le *tempo* de la querelle, à la fois interminable et frénétique, rendait l'*Augustinus* pratiquement inattaquable sur ce plan. Dans sa défense de Jansénius, Antoine Arnauld avait bien conscience que sa position était inexpugnable. Il écrivait ainsi, contre Isaac Habert qui avait attaqué l'ouvrage en chaire :

Le vrai moyen de ruiner un corps de doctrine, tel qu'est celui que monsieur l'évêque d'Ypres a formé dans son excellent ouvrage [...] est de lui en opposer un autre, qui soit aussi parfait et aussi achevé en toutes ses parties⁶.

Avec le recul de l'histoire, on peut ajouter que la difficulté des adversaires de Jansénius à lui répondre tenait aussi au fait qu'ils partageaient probablement avec lui les mêmes grilles de lecture implicites appliquées au corpus patristique et à l'œuvre de saint Augustin en particulier. Quoi qu'il en soit, la stratégie de Jansénius s'est révélée très efficace ; mais elle a également desservi le livre lui-même. Sans chercher à savoir qui a réellement lu l'*Augustinus* parmi ses défenseurs et ses contempteurs, on peut constater que dès 1653, l'année de la fulmination de la Bulle *Cum Occasione*, dans laquelle le pape Innocent X condamne cinq propositions attribuées à Jansénius, la querelle porte plus sur les propositions que sur le livre lui-même, contribuant ainsi à l'occulter. Aujourd'hui encore, l'ouvrage à l'origine de l'une des crises majeures du catholicisme n'est que trop rarement cité, y compris dans les études sur le jansénisme. Il n'a d'ailleurs pas été réédité depuis le xvii^e siècle

5. Voir B. NEVEU, *L'Erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples 1993, « Le statut théologique de saint Augustin au xvii^e siècle », *Troisième centenaire de l'édition mauriste de saint Augustin*, Paris 1990, p. 15-28 et J.-L. QUANTIN, « L'Augustin du xvii^e siècle ? Questions de corpus et de canon », *Augustin au xvii^e siècle*, Florence 2007, p. 3-77.

6. A. ARNAULD, *Seconde Apologie pour monsieur Jansénius évêque d'Ypres [...]*, s. l. 1645, avant-propos, p. [6].

– mis à part sous la forme d'un reprint – et n'a jamais fait l'objet d'une traduction en français. *L'Augustinus* est une montagne que l'on désigne de loin, sans y pénétrer.

II. Les grilles de lecture de Jansénius

Pour l'étude de la pensée religieuse à l'époque moderne et la connaissance de la tradition augustinienne, il est donc important de revenir à l'*Augustinus* lui-même, de prendre au sérieux le projet de Jansénius en considérant son travail interprétatif. Ce faisant, on va à contre-courant d'un mouvement assez général de la recherche sur le jansénisme. Il semble établi pour beaucoup que Jansénius a purement et simplement résumé la doctrine augustinienne de la grâce et que l'Église catholique a condamné cette dernière sans se l'avouer en condamnant les 5 propositions. C'est pourquoi l'on substitue souvent au terme problématique de *jansénisme*, « né de la polémique et de l'unité factice qu'il imposait à des réalités très différentes »⁷, celui d'*augustinisme*, qui a le mérite de rappeler que les défenseurs de l'évêque d'Ypres se battaient pour la doctrine de l'évêque d'Hippone, mais qui ne rend pas compte du fait qu'il existe des augustinismes au XVII^e siècle – Fénelon et Bossuet sont des augustinisants anti-jansénistes – c'est-à-dire des lectures, parfois contraires, de saint Augustin. L'une des raisons du désintérêt pour l'*Augustinus* est la reprise sans discussion d'un des principaux arguments des jansénistes : le jansénisme est une hérésie imaginaire, un « fantôme », selon le mot d'Arnauld, car c'est saint Augustin qui était visé à travers lui. Si l'ouvrage est une somme augustinienne, particulièrement volumineuse et indigeste, son étude apparaît aussi fastidieuse que superflue. Voir en Jansénius un fondamentaliste augustinien, c'est le considérer comme un relais dont on peut faire l'économie en remontant directement à sa source.

L'objet des conférences a été de mettre en lumière quelques traits de la lecture de saint Augustin par Jansénius. Le présupposé méthodologique de cette démarche est qu'il n'est pas possible de lire une œuvre aussi ancienne, complexe et prolixe que celle de saint Augustin sans lui appliquer des grilles de lectures implicites, voire inconscientes. Cela est vrai pour Jansénius comme pour nous aujourd'hui. D'avantage sur le lecteur infatigable que fut l'évêque d'Ypres, nous n'avons que le recul de l'histoire. Si le catholicisme moderne est marqué par un vaste mouvement de retour aux sources de la foi, notamment aux Pères de l'Église, ce primitivisme n'est pas une reprise pure et simple de thèmes ou de doctrines développés dans les premiers siècles de l'Église. En méditant sans relâche le corpus de la tradition, les modernes l'ont passé au crible de questions, de postulats, de méthodes qui leurs sont propres, opérant ainsi des ruptures dans la tradition qu'ils entendaient retrouver. La manière dont les Pères de l'Église ont été lus par les classiques peut ainsi révéler les mutations anthropologiques et théologiques qui s'opèrent à l'époque. Les écrits ayant fait l'objet de controverses interprétatives permettent tout particulièrement de mettre en lumière les grilles de lectures communes aux acteurs des querelles, qui sont aussi importantes que leurs positions respectives. En effet, polémiquer suppose de s'entendre sur des données communes. Ainsi, il

7. J.-L. QUANTIN, « Port-Royal et le jansénisme du XVII^e siècle dans l'historiographie depuis Sainte-Beuve », *Chroniques de Port-Royal* 49 (2000), p. 87-88.

est possible de faire émerger les cadres conceptuels implicites des débats qui ont accompagné ce retour aux Pères de l'Église.

Les conférences ont porté sur les passages de l'*Augustinus* en relation avec les cinq propositions condamnées. Mais c'est surtout la troisième qui a retenu notre attention :

Pour mériter et démeriter dans l'état de nature déchue, il n'est pas requis que l'homme soit libre de toute nécessité, mais il suffit qu'il soit libre de toute contrainte⁸.

Cette proposition résume un point central de l'*Augustinus*. Pour Molina, est libre celui qui « peut agir et ne pas agir, ou faire une chose de telle sorte qu'il puisse aussi faire le contraire »⁹. Le libre arbitre exclut toute nécessité. Pour Jansénius, au contraire, le libre arbitre est compatible avec la nécessité. Seule la contrainte détruit la liberté. Jansénius fonde son propos en s'appuyant sur un chapitre du *De Civitate Dei*¹⁰ de saint Augustin et interprète en ce sens la définition que saint Bernard donne du libre arbitre : *libertas a necessitate*. Pour expliquer pourquoi la détermination ne détruit pas la liberté, Jansénius utilise le concept de « nécessité volontaire »¹¹ : lorsque l'homme veut nécessairement ceci ou cela, il est libre par le fait même qu'il veut. Jansénius établit cette équivalence du libre et du volontaire en se fondant non pas sur la volonté comme faculté, mais sur la volonté comme acte. Ainsi, dans les textes de saint Augustin et de saint Bernard, il comprend le terme *volonté* dans le sens de *volition*, concept repris à la théologie scolastique, qui désigne l'acte par lequel la volonté se détermine. Tout acte de volonté est libre, par le fait même que l'homme veut ceci ou cela, même s'il est déterminé au bien ou au mal. La volition est un fait irréductible et incontestable qui fonde la liberté.

III. La liberté du Christ

Le Christ est un cas exemplaire, car il disposait du libre arbitre et a toujours voulu le bien. Molina et Jansénius expliquent tous deux l'affirmation de saint Augustin selon laquelle « le Christ homme ne [pouvait] avoir aucun péché »¹². Pour Molina, « que le Christ pèche implique une contradiction, non parce que la faculté d'enfreindre les préceptes aurait fait défaut au Christ, dans la mesure où il était en chemin¹³, mais parce qu'il répugne à Dieu de le permettre »¹⁴. Durant sa vie sur terre, le Christ a disposé d'un libre arbitre qui n'était pas déterminé à faire

8. *Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*. H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique/Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei morum*, Paris 2010, § 2203.

9. « Potest agere et non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit ». L. de MOLINA, *Concordia*, Anvers 1695 [1588-1589], q. 14, a. 13, d. 2, § 3, p. 8.

10. Livre 5, ch. 10.

11. Voir *Augustinus*, t. III, l. VI, ch. 6.

12. « Homo Christus nullum habere po[terat] peccatum ». Saint Augustin, *Enchiridion*, § 36. Molina et Jansénius renvoient également au *De Correptione et gratia*, § 30.

13. C'est-à-dire durant sa vie sur terre.

14. « Contradictionem implicat Christum peccare, non quod Christo, quatenus viator erat, facultas deesset ad transgredienda præcepta, sed quia Deo repugnat id permittere ». L. de MOLINA, *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 8, m. 4, p. 271, col. 1.

le bien. C'est en raison de sa divine bonté qu'il n'a pas péché. Pour Jansénius, au contraire, l'exemple du Christ est un argument pour prouver que la nécessité est compatible avec la liberté. Saint Augustin s'en est souvent servi pour « fermer la bouche » des pélagiens « alors qu'ils se plaignaient de manière odieuse au sujet de la grâce comme si elle détruisait la liberté de l'arbitre »¹⁵ : Jansénius tire des propos de saint Augustin la conclusion que « la détermination perpétuelle de la volonté du Christ à ne pas pécher ou à repousser un mouvement de volonté mauvaise ne nuit en aucune manière à sa liberté, mais au contraire lui est utile », car saint Augustin affirme que « la volonté du Christ est d'autant plus libre qu'il ne peut être soumise au péché »¹⁶. Au même titre que Dieu, les anges et les bienheureux, dont Jansénius a présenté la liberté dans les chapitres précédents, le Christ donne l'exemple d'une volonté ferme et immuable dans le bien, c'est-à-dire d'une liberté déterminée au bien.

Chez Molina et Jansénius, les passages sur la liberté du Christ, très courts au regard de la taille de leurs ouvrages respectifs, n'abordent le sujet qu'à titre d'argument pour prouver leurs conceptions du libre arbitre. La christologie apparaît comme une question distincte de celle de la grâce, du moins annexe, mobilisée comme une preuve, alors même qu'elle est le sous-bassement de la doctrine augustinienne de la grâce, qui fait pourtant l'objet de féroces querelles interprétatives à l'époque. Ainsi, il est frappant que Molina et Jansénius expliquent l'impeccabilité du Christ pour prouver leurs définitions du libre arbitre en partant de deux textes de saint Augustin¹⁷, mais sans se référer au cœur de l'argumentation de ce dernier, qui porte sur l'union des natures humaine et divine en la personne du Verbe incarné.

Est-ce à dire qu'il n'y a pas de discours explicite ou implicite sur l'union des deux natures, dans les propos des deux théologiens ? Il va de soi que la convocation du Christ comme argument pour décrire le libre arbitre suppose un lien entre sa liberté et celle des hommes. Molina consacre un court paragraphe à l'union hypostatique, quelques pages avant son explication des propos de saint Augustin sur l'impeccabilité du Christ. Pour montrer que la nature humaine n'est en rien changée par son union à la nature divine, Molina exclut toute détermination de la première par la seconde. Pour cela, il pose comme condition que la nature humaine du Christ soit fermement orientée vers le bien par une simple convenance à sa nature divine. L'union hypostatique semble réduite à une union morale. En la personne du Verbe incarné, la liberté de nature est adjointe à la bonté divine, accordée à elle de telle sorte que la liberté du Christ reste purement humaine. Dans un tel système, il paraît difficile d'envisager que les natures humaine et divine communiquent l'une à l'autre ce qu'elles ont en propre. Molina préserve la nature et la liberté humaines de tout changement au prix d'un cloisonnement des natures

15. « Cum [pelagiani] invidiosissime de gratia quasi libertatem arbitrii destruyente, quererentur, sæpe obturat illis os Augustinus [...] ». JANSÉNIUS, *Augustinus*, t. III, l. 6, ch. 9, p. 646.

16. « Colligitur, determinationem voluntatis Christi perpetuam ad non peccandum, seu ad malæ voluntatis motum repellendum, nullo modo libertatis ejus officere, sed proficere. Expresse quippe dicit, tanto magis Christi voluntatem esse liberam, quanto magis peccato servire non potest ». *Ibid.*, p. 647.

17. *Enchiridion*, § 36 et *De Correptione et gratia*, § 30.

humaine et divine. En Jésus-Christ, l'humanité et la divinité sont unies, mais elles ont chacune leur part.

Jansénius ne parle pas de l'union hypostatique lorsqu'il traite de la liberté du Christ. Néanmoins, il est possible de déduire les implications christologiques de sa doctrine du libre arbitre. En appliquant au Christ ce concept de liberté, on doit dire qu'il a été libre parce qu'il a agi volontairement, déterminé au bien par sa divinité. Sa liberté réside moins dans sa faculté humaine de vouloir que dans ses actes volontaires, qui dépendent de sa personne, à savoir de la personne même du Verbe divin. Les actes du Christ sont bien ceux du Verbe incarné. Cependant, si le Christ est libre par ses seules volitions, ses actes ne sont pas libres parce que la nature humaine est assumée, mais parce que le Verbe, en tant que personne divine, la détermine. Ainsi, la liberté du Christ n'est pas humaine à proprement parler. Certes, il ne semble pas que Jansénius conteste au Christ une faculté humaine de vouloir, mais ce n'est pas sur elle qu'il fait reposer sa liberté. En appliquant au Christ la doctrine de Jansénius sur la volonté libre, il est difficile d'affirmer en toute rigueur que le Verbe ait assumé la liberté de l'homme.

Le déficit christologique qui apparaît dans la controverse entre Jansénius et Molina sur la question du libre arbitre constitue un véritable écart par rapport aux textes d'Augustin qu'ils commentent. Or il n'est pas anodin que les systèmes de Molina et de Jansénius peinent à intégrer l'union hypostatique de deux volontés humaine et divine, « sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation »¹⁸. Cette difficulté traduit un problème soulevé par les théologies de la grâce que développent Molina et Jansénius : l'impossibilité de penser l'union de la volonté de l'homme et de la volonté de Dieu sans réduire l'une au profit de l'autre. Si le Verbe n'a pas uni en sa personne les libertés de l'homme et de Dieu en voulant humainement et divinement la volonté du Père, la coopération de la grâce et du libre arbitre ne peut pas être intégralement l'œuvre de l'une et intégralement l'œuvre de l'autre. En cela, l'échec théologique des controverses sur la grâce au XVII^e siècle est peut-être avant tout christologique.

18. Profession de foi du concile de Chalcédoine (451), reprise dans celle du Latran (649) sur les deux volontés du Christ. H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, § 302.