

de lui faire remarquer à notre tour que Jansénius, en se servant de la méthode historique, se sert d'une méthode dite théologique. Un contemporain de Jansénius employait aussi la méthode historique, et son œuvre, qui lui a valu le nom glorieux de Prince des Théologiens, est un monument théologique d'une beauté autrement grande et durable que la beauté miltonienne de l'*Augustinus*. M. Sainte-Beuve, qui a pratiqué beaucoup ce dernier, n'a peut-être jamais lu *Dionysii Petavii Opus de theologicis dogmatibus*. Un autre contemporain, dont le brillant et profond génie eut l'heureuse fortune de se dégager des brouillards *Augustiniens* qui l'enveloppèrent un instant, écrira les *Dogmes théologiques*. Si M. Sainte-Beuve eût tracé un seul sillon dans ces magnifiques traités de Thomassin, il aurait appris ce que c'est qu'un vrai théologien remontant aux sources sous l'illumination de l'amour de Dieu et le rayon de la prière. Mais il est convenu qu'en dehors de Port-Royal il n'y a que de petits esprits et de petits livres, qu'un académicien ne saurait labourer sans déroger.

Avec sa méthode historique, — qui est bel et bien une méthode dite théologique, — avec sa méthode psychologique et métaphysique chrétienne, à quels résultats Jansénius est-il arrivé ?

Notre savant professeur le demande à Ellies du Pin, et nous renvoie à la page 23 et suiv. du T. II de l'*Histoire ecclésiastique du dix-septième siècle*. Est-ce modestie, ou bien Sainte-Beuve se vantait-il réellement lorsqu'il affirmait savoir son *Augustinus* ? Quoi qu'il en soit, il analyse d'après Ellies du Pin (un guide très-impartial) la doctrine de M. d'Ypres. Il cherche tout d'abord, dans l'*in-folio* les cinq fameuses propositions. La première est celle-ci :

*Quelques commandements de Dieu sont impossibles aux justes, à raison de leurs forces présentes, quelque volonté qu'ils aient et quelques efforts qu'ils fassent ; et la grâce par laquelle ces commandements leur seraient possibles leur manque.*

Jansénius a-t-il bien dit cela ? A-t-il soutenu que saint Augustin l'avait dit ? Ellies du Pin certifie à M. Sainte-Beuve que cette proposition se trouve dans le livre en termes formels, *in terminis*. Toutefois, l'abbé Racine, lui, avoue d'un autre côté qu'elle semble seulement y être. Rassurons-nous : le grand historien ecclésiastique du dix-septième siècle n'a pas trompé son

disciple. Sainte-Beuve s'est lui-même assuré du lieu précis ; et, d'un petit geste qui ne manque pas d'une certaine grâce pédantesque, il montre sur le « gros livre », au chapitre 13 du livre III, de la troisième partie, le paragraphe qui commence ainsi : *Hæc igitur omnia...*

Si M. Sainte-Beuve avait labouré un peu plus l'*Augustinus*, il aurait pu nous indiquer encore dans le même chapitre, dans les chap. 4, 7, 11, 13, 17, du livre I, dans les chap. 7, 9, du livre IV, des passages irrécusables.

La seconde proposition condamnée est intimement liée à la première ; la voici :

*On ne résiste jamais à la grâce intérieure dans l'état de la nature déchue.*

M. Sainte-Beuve convient que Jansénius « pensait quelque chose de très-approchant », et qu'on a essayé, vainement selon lui, de trouver un correctif à cette doctrine. Cependant, M. Sainte-Beuve atténue vite son affirmation, et même finit bientôt par lui substituer une affirmation contraire. Mais avec quel art il détruit d'une main ce qu'il édifie de l'autre ! Il raconte que le chevalier de Grammont disait à Louis XIV que les propositions étaient dans l'*Augustinus* « incognito ». Voyez-vous le chevalier de Grammont, dont les galanteries et les prouesses ont été si agréablement transmises à la postérité par son beau-frère Hamilton, étudier Jansénius, que les savants de profession osent à peine déclarer avoir lu d'un bout à l'autre ?

Assurément, le chevalier avait lu Jansénius avec les yeux de sa femme, mademoiselle Hamilton, élève chérie de Port-Royal, et qui garda finalement, « à travers quelques naufrages, la religion de son cœur ».

M. Sainte-Beuve raconte encore qu'Alexandre VII, plus heureux que le comte de Grammont, affirma un jour au P. Lupus, docteur de Louvain, qu'il avait lu de ses propres yeux les propositions dans Jansénius, et que là-dessus les bons historiens de Port-Royal allaient jusqu'à insinuer que, pour convaincre le pontife, les Jésuites avaient fait imprimer un exemplaire exprès, falsifié. « Conjecture bien naïve dans son raffinement ! dit M. Sainte-Beuve. Comme si, avec un peu de

prédisposition et de certaines lunettes, on ne pouvait pas lire dans le même livre ce qu'avec des verres seulement changés d'autres n'y lisent pas (1) ! » Et joignant l'exemple au précepte, lui qui venait de nous assurer que les *propositions* étaient dans Jansénius, nous dit maintenant qu'elles « peuvent bien y être en un certain sens ».

Signalons à M. Sainte-Beuve quelques chapitres qu'il n'a point pratiqués sans doute, et qui lui prouveront que les propositions sont dans l'*Augustinus* en un sens très-certain. De ces chapitres, et de ceux que nous avons déjà indiqués au docte professeur au sujet de la première proposition, se dégage, avec une trop réelle évidence, la doctrine fondamentale du Jansénisme, justement frappée des anathèmes de l'Église.

PREMIÈRE PROPOSITION. — *Quelques commandements de Dieu sont impossibles aux justes, à raison de leurs forces présentes, quelque volonté qu'ils aient et quelques efforts qu'ils fassent ; et la grâce par laquelle ces commandements leur seraient possibles leur manque.*

L'homme, depuis le péché d'Adam, est alternativement dominé par la grâce et par la cupidité ; il suit toujours et ne peut refuser de suivre celui des deux plaisirs qui domine en lui : le précepte est donc impossible lorsque la cupidité est dominante, et lorsqu'une grâce plus forte que la cupidité ne le fait pas actuellement accomplir. — Il y a deux sortes de grâces : les grâces supérieures à la cupidité et produisant une volonté pleine, entière, parfaite, avec lesquelles on accomplit toujours le précepte ; — les grâces inférieures en force à la cupidité, ne produisant qu'une volonté imparfaite, qu'une légère complaisance, une velléité, avec lesquelles on n'accomplit jamais le précepte, parce que la cupidité, se trouvant supérieure, emporte nécessairement le consentement parfait de la volonté. On appelle ces grâces inférieures, grâces excitantes, petites grâces. La grâce néanmoins est toujours efficace, et il n'y a pas de grâce suffisante, car les petites grâces ont toujours leur effet selon le degré de cupidité qu'elles trouvent dans la volonté ; elles ont toujours l'effet qu'elles peuvent avoir dans les circonstances où elles sont données ; il n'y en a aucune qui nous donne le pouvoir de faire un bien que nous ne faisons pas ; la seule grâce qui nous en donne le pouvoir est celle qui

1. *Port-Royal*, t. II, p. 110.

nous donne en même temps la volonté : en un mot, c'est toujours une nécessité pour nous de faire ce qui nous plaît le plus. — Les préceptes sont impossibles non-seulement à ceux qui n'ont aucune grâce, mais encore à ceux qui ont ces petites grâces inférieures à la cupidité ; c'est ce qu'a voulu dire Jansénius quand il enseigne qu'il y a des préceptes impossibles aux justes qui veulent et s'efforcent de les accomplir selon les forces qu'ils ont présentes. — Celui qui n'accomplit pas les préceptes est dans une vraie impuissance de les accomplir. Cela lui est aussi impossible, qu'il le serait à un oiseau de voler s'il n'avait point d'ailes ; cette impuissance ne l'excuse pas. En effet, elle est une suite, non de la création, mais du péché du premier homme. Cette impuissance est une peine du péché originel ; donc le pécheur qui est dans cette impuissance, et à qui Dieu refuse sa grâce, est toujours inexcusable, c'est-à-dire : Dieu commande des choses impossibles, et les pécheurs seront punis éternellement pour avoir commis des péchés qu'ils n'ont pas pu éviter. Toutefois, ce n'est pas à Dieu, c'est au premier homme qu'il faut imputer cette impuissance et ses suites (1).

SECONDE PROPOSITION. — *Dans l'état de la nature déchue on ne résiste jamais à la grâce intérieure.*

La Foi nous apprend que sans la grâce nous ne pouvons faire aucune œuvre utile au salut ; elle nous apprend aussi qu'il y a des grâces qui nous donnent le pouvoir de faire un bien que nous ne faisons pas. Jansénius, au contraire, prétend que depuis le péché d'Adam nous ne recevons plus de grâce de cette sorte ; que dans l'état de la nature déchue, la grâce a toujours son effet, qu'elle est toujours efficace. C'est précisément la différence qu'il met entre les grâces des deux états : celle de l'état d'innocence, et celle de l'état de la nature déchue. Selon lui, la grâce de l'état d'innocence aidait de telle sorte la volonté, qu'il était également au pouvoir du libre arbitre d'agir ou de ne pas agir. La grâce de notre état n'aide pas ainsi notre volonté, dit-il, mais elle détermine elle-même la volonté à agir, elle fait en sorte que la volonté agisse, et la volonté ne manque jamais d'agir dès qu'elle est aidée de la grâce. L'on ne condamne pas Jansénius pour avoir enseigné

1. Conf. Jans., *de gratia Christi Salvatoris*, lib. 2, c. 13. — L. 1, c. 7. — L. 4, c. 7, 9. — L. 3, c. 15. — L. 2, c. 10. — L. 3, c. 15, 7.

que la grâce qui est efficace est efficace par elle-même, par sa propre vertu. Les théologiens catholiques disputent si la grâce efficace est efficace par elle-même ou non. L'Église n'a rien décidé, et la discussion est libre. Mais on condamne Jansénius pour avoir enseigné qu'il n'y a point de grâce qui ne soit efficace, que la grâce a toujours son effet, et qu'on ne lui résiste jamais. Ce n'est pas là une doctrine isolée du sectaire, c'est une doctrine qui fait le fond de son système. Le second livre (*de la grâce du Sauveur*) est employé tout entier à prouver cette prétendue différence de la grâce des deux états. Dans le premier chapitre, il distingue d'abord ces deux grâces : la grâce de l'homme innocent et la grâce de l'homme pécheur, la grâce de l'homme sain et la grâce de l'homme malade. Il fait consister le caractère spécifique de la grâce de notre état déchu, qu'il appelle grâce médicinale, en ce qu'elle fait elle-même vouloir, et d'une manière irrésistible, « invictissime », le bien qu'elle demande de nous. Il consacre les chapitres suivants jusqu'au chapitre 27, à établir ce caractère de la grâce médicinale. La grâce de l'état présent de la nature corrompue par le péché n'est pas simplement, écrit-il au chap. 4, un secours suffisant sans lequel on ne peut pas agir, *adjutorium sine quo non*, c'est un secours efficace par lequel on agit, *adjutorium quo*. Cette grâce, ajoute-t-il ailleurs (chap. 9, 14-22, 24-25), n'est pas une grâce qui donne simplement le pouvoir d'agir, c'est une grâce qui donne l'action même ; c'est elle qui fait, qui donne la volonté, l'action, et tous les mérites ; c'est une grâce d'une efficacité très-grande, une grâce victorieuse. Il démontre la nature très-efficace de la grâce médicinale, en ce qu'il n'y en a aucune qui n'ait son effet et qui ne l'opère infailliblement en tous ceux qui la reçoivent. La grâce et la bonne œuvre sont tellement liées ensemble, qu'on a le droit d'inférer que la grâce n'a pas été donnée si la bonne œuvre n'a pas été faite, comme l'on peut aussi inférer que la bonne œuvre a été faite si la grâce a été donnée. — Que pourrait-on dire de plus fort pour exprimer qu'on ne résiste jamais à la grâce intérieure ? Jansénius poursuit sa démonstration dans la troisième partie du même traité. Il y réfute les théologiens catholiques qui prouvent l'existence d'une grâce suffisante. Son argumentation, qui embrasse neuf chapitres (5-13), établit que la grâce suffisante n'est pas donnée aux infidèles, ni même à certains chrétiens ; que parmi les

chrétiens, ceux-là seuls ont la grâce suffisante pour accomplir le précepte qui l'accomplissent en effet, et qu'il n'y a pas d'autre grâce suffisante que celle qui fait accomplir le précepte, c'est-à-dire la grâce efficace. Dans le quatrième livre, Jansénius explique fort au long le principe sur lequel il fonde son enseignement. Depuis le péché d'Adam, la volonté de l'homme ne peut plus se déterminer au bien ni au mal, qu'elle n'y soit déterminée par un plaisir ou délectation précédente. Cette délectation, tant pour le bien que pour le mal, est un acte indélébile, et, par conséquent, il ne dépend en aucune manière de nous de l'avoir ou de ne pas l'avoir. La grâce de notre état déchu n'est autre chose qu'une délectation spirituelle et terrestre. Cette délectation prévenante et indélébile emporte toujours avec elle le consentement de la volonté, et si la volonté ressent en même temps l'impression des deux délectations contraires, c'est la plus forte des deux qui emporte son consentement. Donc la volonté ne résiste jamais à la grâce, ni même à la cupidité : elle suit toujours la délectation qui est la plus forte. Que ce soit la grâce ou la cupidité qui domine, l'une ou l'autre entraîne toujours le consentement de la volonté.

Jansénius reconnaît ainsi dans l'homme un combat de la grâce et de la cupidité. Il convient que la grâce nous excite souvent à faire un bien que nous ne faisons pas ; mais il prétend que cette résistance (si néanmoins on peut lui donner ce nom) doit être attribuée à la cupidité et non pas à la volonté, qui ne fait que suivre la plus forte des deux délectations. Si la grâce est alors frustrée d'un effet qu'elle aurait eu dans une autre occasion où la cupidité se serait trouvée dans un degré inférieur, elle n'est pas frustrée par le défaut de la volonté qui refuse d'y consentir : elle l'est seulement par la résistance de la cupidité victorieuse. Ainsi l'homme, le libre arbitre, la volonté ne rejette jamais la grâce intérieure, et par conséquent ne lui résiste jamais. Comme Jansénius enseigne seulement de l'état de la nature déchue que la grâce intérieure a toujours son effet, on a soin de le dire dans la seconde proposition. Cette hérésie exprimée en tant de manières différentes ne pouvait pas être réduite à des termes plus clairs, plus exacts et plus précis que ceux-ci : *Dans l'état de la nature déchue on ne résiste jamais à la grâce intérieure* (1).

1. Confer., Jans., *de grat. Salvatoris*, lib. 2, c. 3, 4, 9, 14-22, 24, 25. — Lib. 3, c. 1, 2, 5. — L. 4, c. 9, 11, 2, 3, 9, 6, 10, 18.

TROISIÈME PROPOSITION. — *Pour mériter ou démériter dans l'état de la nature déchue, il n'est pas nécessaire que l'homme ait la liberté qui exclut la nécessité, mais il suffit qu'il ait la liberté qui exclut la contrainte.*

Le libre arbitre, selon la notion commune, est une faculté de se déterminer soi-même, une liberté de choix, un pouvoir d'agir et de ne pas agir. Rien de si opposé à cette idée qu'une grâce et une cupidité auxquelles la volonté de l'homme ne peut résister. Cependant, le concile de Trente avait frappé d'anathème Luther, et tous ceux qui enseignaient que le libre arbitre a été perdu, éteint après le péché d'Adam. Voici comment, pour échapper à une condamnation qui l'atteignait d'avance, Jansénius prétend concilier le libre arbitre avec la grâce et la cupidité invincibles. Il n'y a, dit-il, que la seule violence ou contrainte qui détruit le libre arbitre : tout acte de la volonté, tout acte volontaire étant essentiellement exempt de contrainte et de violence, comme tous les théologiens et les philosophes en conviennent, sur la seule définition des termes, est essentiellement libre, soit que la volonté puisse ou ne puisse pas refuser d'agir, soit qu'elle agisse nécessairement ou non. Appuyé sur ce principe, il veut que les anges, les saints, les damnés et les démons, soient libres dans l'acte de leur volonté persévérant et immuable par lequel ceux-ci sont obstinés dans le mal, comme ceux-là sont confirmés dans le bien. Il veut encore que Dieu soit libre dans l'acte même par lequel il aime la justice, quoiqu'il l'aime nécessairement ; et, comme il attribue la même nécessité à la nature humaine de Jésus-Christ, il ne lui attribue ainsi le libre arbitre que dans le même sens. Jansénius emploie trois livres (6, 7, 8, *de grat. Salvat.*) pour expliquer et prouver cet accord prétendu du libre arbitre avec la grâce. Il semble que la bulle de saint Pie V contre les erreurs de Baïus aurait dû retenir le disciple et le continuateur de ce maître déjà condamné. Hélas ! rien n'arrête un esprit superbe et entêté livré à l'erreur. Baïus avait dit que ce qui se fait volontairement, quoiqu'il se fasse par nécessité, est cependant fait librement. Saint Pie V avait anathématisé cette doctrine : Jansénius la renouvelle, et il est curieux de voir avec quel embarras il cherche à se soustraire à la censure du Souverain Pontife. Saint Pie V, en condamnant la proposition de Baïus, décide que ce qui se fait par nécessité, quoiqu'il se fasse volontairement, n'est pas fait librement, c'est-à-dire qu'il ne suffit

pas qu'un acte soit volontaire pour être libre. Jansénius enseigne au contraire que tout acte de volonté est essentiellement libre. Y a-t-il donc des actes volontaires qui ne soient pas des actes de la volonté, en sorte que l'on puisse dire avec Jansénius que tout acte de la volonté est libre, et avec saint Pie V qu'il y a des actes volontaires qui ne sont pas libres ? Jansénius ose bien l'affirmer contre toutes les règles du langage et du bon sens. Les mouvements imprévus de la volonté, dit-il, qui s'élèvent en nous avant une parfaite advertance de la raison et malgré la résistance de la volonté, sont volontaires, et néanmoins ils ne sont pas libres : c'est de ces mouvements que parlent les Pontifes romains. Cette subtilité ne paraît pas à Jansénius une réponse suffisante à la bulle de saint Pie V ; il cherche d'autres explications qui n'expliquent rien : nous ne les reproduisons pas. On peut dire d'elles ce que La Mothe disait à Fénelon des explications par lesquelles les disciples essayèrent à leur tour de dégager la doctrine du maître de ce passage sans issue : « Quel langage bizarre et frauduleux (1) ! »

QUATRIÈME PROPOSITION. — *Les semi-pélagiens admettaient la nécessité de la grâce intérieure prévenante pour chaque acte en particulier, même pour le commencement de la foi ; et ils étaient hérétiques en ce qu'ils voulaient que cette grâce fût telle que la volonté pût lui résister ou lui obéir.*

Jansénius ne se contente pas d'enseigner que dans l'état de la nature déchue on ne résiste jamais à la grâce intérieure ; il enseigne encore qu'on ne peut pas lui résister. Le concile de Trente prononce anathème contre ceux qui disent que le libre arbitre mû et excité de Dieu ne peut pas refuser son consentement s'il veut. C'est un point de foi, non-seulement qu'on résiste quelquefois à la grâce intérieure, mais aussi que l'on peut toujours y résister. Jansénius renverse ce dogme. Il prétend que le pouvoir de résister à la grâce était propre à l'état d'innocence. Il distingue la grâce de l'état d'innocence de celle de notre état, en ce que la grâce de notre état est toujours efficace, ce que n'était pas la grâce de l'état d'innocence ; en ce que la grâce de l'état d'innocence était laissée au pouvoir du libre arbitre, lequel pouvait y consentir ou non, tandis que la grâce de notre état n'est pas de cette sorte, c'est-à-dire qu'elle

1. Conf. Jans. *De grat. Chr. Salvat.*, l. 6, c. 6, 5, 10, 35, 38.

n'est pas laissée au pouvoir du libre arbitre, ou, ce qui revient au même, le libre arbitre ne peut pas lui résister. Aussi affirme-t-il, nous l'avons vu, que l'homme ne peut pas résister à Dieu opérant par sa grâce. Ce dogme d'une grâce irrésistible est une conséquence nécessaire de l'erreur qui nie la grâce purement suffisante. Car, s'il n'y a point de grâce purement suffisante, il n'y a point de grâce qui nous donne le pouvoir de faire un bien que nous ne faisons pas, et il n'y en a aucune qui n'ait tout l'effet qu'elle peut avoir. La volonté de l'homme ne peut donc la frustrer de son effet, elle ne peut donc lui résister. Il établit encore ce dogme en termes plus formels lorsqu'il assure que dans l'état de la nature déchue, l'homme ne peut pas refuser de suivre le plaisir qui domine en lui, soit la grâce ou la cupidité; que c'est pour l'homme une nécessité de faire ce qu'il lui plaît le plus, de suivre toujours le plaisir dominant. C'est pourquoi il taxe de semi-pélagianisme le dogme catholique que l'on peut résister à la grâce. La quatrième proposition renferme donc bien la doctrine de Jansénius et elle a été justement condamnée(1).

CINQUIÈME PROPOSITION. — *C'est une erreur semi-pélagienne de dire que Jésus-Christ est mort, ou qu'il a répandu son sang généralement pour tous les hommes.*

Au chapitre XXI du troisième livre (*de la grâce du Sauveur*), Jansénius demande comment on doit entendre ce que dit saint Paul que Jésus-Christ s'est offert pour la rédemption de tous. Il convient d'abord que pour pouvoir dire que Jésus-Christ s'est livré lui-même pour la rédemption de tous, ce n'est pas assez que le prix de sa mort soit suffisant pour racheter tous les hommes, qu'il faut de plus que le Sauveur ait eu la volonté de le leur appliquer. En effet, on ne peut pas dire que Jésus-Christ soit mort pour les démons, quoique le prix de sa mort soit suffisant pour les racheter, car Jésus-Christ a eu la volonté d'appliquer le prix de sa mort aux hommes et non aux démons. Tout cela est vrai, mais voici où l'erreur commence. Jansénius dit que les élus étant les seuls qui aient eu la grâce et le pouvoir de faire leur salut, les seuls à qui le salut ait été rendu possible, Jésus-Christ n'a eu la volonté d'appliquer

1. Conf. Jans., *De Grat. Chr. Salvat.*, l. 2, c. 5. — *De Grat. primi hominis*, l. 1, c. 14. — *De Grat. Chr. Salvat.*, l. 2, c. 24, 12, 21, 25. — *De hæresi Pelag.*, l. 8, c. 6, sq.

qu'à eux seuls le prix de sa rédemption; qu'il est mort par conséquent pour le salut des seuls prédestinés: ce qui convient parfaitement à son système d'une grâce toujours efficace. Il prétend, par la même raison, que ceux qui sont effectivement justifiés étant les seuls à qui la justification ait été rendue possible, et ceux qui arrivent à la foi étant les seuls qui aient pu y arriver, Jésus-Christ n'a voulu justifier que ceux qui le sont en effet; qu'il n'a voulu faire arriver à la foi que ceux qui y parviennent, et que s'il est mort pour obtenir des grâces passagères à certains réprouvés, la grâce de la foi à ceux qui croient, celle de la justification à ceux qui sont justifiés, en un mot, les grâces actuelles que les uns et les autres reçoivent pour un temps, il n'est pas mort néanmoins pour leur salut. Il porte même l'impiété jusqu'à dire que Jésus-Christ n'a pas plus prié pour le salut de ceux qui ne sont pas prédestinés, que pour celui des démons. Telle est dans son horrible réalité la doctrine de Jansénius fidèlement reproduite par la cinquième proposition (1).

On le voit: les cinq propositions ne sont pas *incognito* dans Jansénius. Bossuet, qui avait étudié l'*Augustinus* plus que le chevalier de Grammont et sans doute autant que M. Sainte-Beuve, écrivait au maréchal de Bellefonds: « Je suis bien aise de vous dire, en quelques mots, mes sentiments sur le fond. Je crois donc que les propositions sont véritablement dans Jansénius et quelles sont l'âme de son livre. Tout ce qu'on a dit au contraire me paraît une pure chicane, et une chose inventée pour éluder le jugement de l'Église (2). »

A propos de la cinquième proposition, M. Sainte-Beuve, qui voit avec quelle peine Jansénius s'efforce de se séparer de Calvin, nous engage, pour nous former sans trop de frais une théologie suffisante et une base de comparaison, de lire les chapitres XXI XXII et XXIII du livre de l'*Institution chrétienne*, par Calvin, dans lesquels l'auteur traite spécialement de la prédestination, de l'élection éternelle. La difficulté, pour y être abordée de front et avec audace, ne l'est pas moins avec une adresse, avec une précaution infinies. L'autorité de saint Augustin y revient sans cesse: « Si je voulais, écrit l'apôtre de

1. Conf. Jans., *De Grat. Chrit. Salvat.*, l. 3, c. 20, 21.

2. OEuvres de Bossuet, correspondance, lettres diverses, l. 52.

Genève, composer un volume des sentences de saint Augustin, elles me suffiraient pour traiter cet argument, mais je ne veux pas charger le lecteur de si grande prolixité. » Jansénius, à sa manière, n'a fait, dans l'*Augustinus*, que remplir le *desideratum* du réformateur. « Jansénius a lu saint Augustin avec les lunettes de Calvin. » C'est un mot du Père Michel Le Vasseur, quand il était prêtre de l'Oratoire (1). Le mot de l'oratorien paraîtra encore plus vrai si, aux chapitres cités de l'*Institution chrétienne*, on ajoute quelques chapitres d'autres œuvres de l'hérésiarque, par exemple, le chap. vi, sess. 6, de l'*Antidote du Concile de Trente*, le chap. xvii du Commentaire sur l'Évangile de saint Jean, sur la première épître de saint Jean, le livre II du libre arbitre contre Pighius. Certes, Henry Ottius, ministre et professeur à Zurich, avait bien raison de s'écrier dans une harangue intitulée de *Causa Jansenistica*, et imprimée en 1653 : « Jansénius se range de notre côté !.... Les Jansénistes et nous, en dépit des Jésuites, nous chantons sur le même ton. »

Nous dirons comme M. Sainte-Beuve : « Pardon et patience ! Nous voici plus d'à moitié chemin. » Cependant, il nous faut revenir sur nos pas. Maintenant que nous connaissons la doctrine de Jansénius, nous comprendrons mieux son langage. Remontons jusqu'à la préface de l'*Augustinus*. M. d'Ypres y déclare qu'il va combattre, non-seulement les anciens pélagiens, mais encore les contemporains qui ont la prétention d'être catholiques tout en renouvelant les dogmes impies de Pélagie. Il découvrira l'erreur des uns et des autres : malgré la difficulté de l'entreprise, il traînera cette erreur au grand jour; malgré le fard dont elle se teint, le prestige des mots dont elle se couvre, il la démasquera ; sachant ce qu'elle pense, il sait bien en quel sens elle parle. Jansénius rappelle ici à M. Sainte-Beuve Uriel reconnaissant, chez Milton, Satan sous la forme d'un ange adolescent dont il se revêt pour corrompre l'homme ; il lui semble être, par endroit, le théologien dont Milton est le poète, bien que Milton, dit-il, soit peut-être au fond quelque peu arien et pélagien. Aussi ne veut-il parler que « d'un certain rapport d'élévation et de beauté théologique sombre (2). » Pour moi, je remarque que Jansénius se

1. *Port-Royal*, tome 2, p. 106.

2. *Port-Royal*, tome 2, p. 112.

propose dans ce combat, de s'appuyer, non pas sur l'autorité de l'Église, mais sur l'autorité de saint Augustin à qui l'Église, par les Papes et les Conciles, a reconnu qu'il appartient de trancher infailliblement les questions de la grâce. Nous allons entendre Jansénius proclamer avec enthousiasme l'infailibilité du saint docteur. Mais il nous faut l'entendre, au premier livre de son second *Traité*, nous parler modestement de lui-même, de son but, de sa méthode. Ce qui le fait écrire, dit-il, c'est l'amour de la vérité. Chrétien et disciple de Jésus, il veut avoir de la grâce une connaissance profonde, pure et lumineuse. Les combats inextricables que les plus savants docteurs se livrent dans les champs de la Grâce, loin de le décourager, excitent son ardeur. Qu'il serait beau pour lui de mettre un terme à ces controverses qui divisent les écoles du monde chrétien, et tiennent en suspens le tribunal même de l'Église catholique ! Qu'il serait beau d'éclairer par l'éclat de ses résultats les ténèbres dont ces disputes obscurcissent les esprits, et de concilier les opinions qui séparent les chrétiens ! Cependant une pensée pleine d'angoisses le poursuit. Déjà, lorsqu'il étudiait la théologie au collège du pape Adrien VI, à Louvain, et lorsqu'il visitait la France et ses plus savants docteurs, il s'étonnait que les mystères de la grâce que saint Augustin, ses disciples et l'Église romaine, la mère et la maîtresse de toutes les églises, enseignaient avec tant de certitude, de précision et de clarté, fussent maintenant ensevelis dans une nuit impénétrable, et se dérobaient à tous les regards. Il fut obligé de conclure ou que ces mystères n'étaient pas abordables, ou que la méthode suivie était mauvaise. Comment soutenir la première partie de ce dilemme, qu'il se posait dans ses méditations douloureuses ? Les Pères de l'ancienne Église, dont la doctrine est célébrée d'âge en âge, auraient-ils donc épuisé leur génie à rechercher l'impossible, ou bien après avoir trouvé la vérité, l'auraient-ils cachée si profondément dans ce puits de Démocrite, qu'on ne dût plus espérer de l'en retirer ! Qui serait assez téméraire et assez absurde pour oser l'affirmer ! Reste donc que ses contemporains n'emploient pas la méthode d'investigation qui les conduirait à la découverte de la vérité cachée.

Quelle est cette méthode inconnue ou négligée, avec laquelle Jansénius retrouvera l'enseignement perdu de saint Augustin, de ses disciples, de l'ancienne Église ? Ici, l'apôtre de la grâce manque de clarté, de logique et de sincérité. Il décrit tous les

maux dont la philosophie est la source dans la théologie, confondant la philosophie que saint Paul condamne avec le raisonnement que saint Paul n'a jamais condamnés. Cette confusion lui permet d'affirmer que jamais par les principes de la philosophie on ne rétablira la paix, ni on ne trouvera la vérité. Les questions qui regardent le concours de Dieu, la nature de la volonté libre, de l'indifférence, de la liberté, etc., ne seront jamais tranchées par la philosophie, suivant la méthode d'Aristote ou de Zénon. Il faut les traiter par voie d'autorité; car toujours la philosophie employée dans la théologie fut la mère des hérésies. — Jansénius devrait conclure ainsi : Il y a deux méthodes théologiques, la méthode scolastique, la méthode positive; la première ne vaut rien, la seconde est seule bonne.

— Ce serait trop logique; il conclut ainsi :

« Il y a deux méthodes pour pénétrer les mystères que la révélation divine propose à notre foi : l'une est celle du raisonnement humain, suivie par les philosophes et sujette à beaucoup d'erreurs; l'autre part de la charité enflammée par laquelle le cœur de l'homme se purifie, s'illumine de manière à pénétrer les secrets de Dieu qui sont contenus dans l'écorce des Écritures sacrées et dans les principes mêmes révélés. Ce mode de comprendre est très-familier aux vrais chrétiens; c'est par là que dans les personnes spirituelles, hommes ou femmes, à mesure que la charité s'accroît, la sagesse croît d'autant, jusqu'à ce qu'elle arrive à son jour de maturité parfaite. Car de même que l'arbre naît de la semence, et que la semence à son tour naît de l'arbre, et qu'ainsi l'un et l'autre, par cette production réciproque, vont se multipliant à l'infini, de même la connaissance de la foi chrétienne suscite l'amour de la charité et opère par elle; laquelle charité aussitôt excite une nouvelle lumière de connaissance, et cette lumière provoque une flamme d'amour qui de nouveau engendre une lumière; et ainsi, par une émulation et un redoublement continu, flamme et lumière s'excitant et s'engendrant, mènent l'âme chrétienne à la plénitude de la ferveur et de la lumière, c'est-à-dire à la plénitude de la charité et de la vérité, c'est-à-dire à la plénitude de la sagesse. »

Nous voici bien loin de la méthode d'autorité! Cette méthode de charité enflammée est-elle plus sûre que la méthode de raisonnement? La charité, au milieu de ce redoublement mystique de flamme et de lumière, errera-t-elle moins que la

raison guidée par les principes de la philosophie? On sait où conduit l'illumination. Après avoir confondu le raisonnement et la fausse philosophie, Jansénius confond la connaissance scientifique et la connaissance intime et amoureuse des mystères; la première s'acquiert par une méthode scientifique, et la seconde par une méthode mystique.

A ces confusions évidentes, Jansénius ajoute des contradictions non moins manifestes. Citons un exemple entre mille. Au ch. III, il se plaint amèrement de ce que les scolastiques ont recours pour résoudre les questions pendantes aux principes philosophiques seuls, et négligent l'autorité ecclésiastique, c'est-à-dire le témoignage de la tradition et de l'Écriture. Or, au ch. III, il défend la scolastique contre les hérétiques qui l'attaquent et la condamnent sans vouloir distinguer la méthode des abus de la méthode, et il dit : « De l'aveu même des scolastiques, personne ne peut se dire entièrement versé dans la théologie scolastique s'il n'étudie toute sa vie les monuments de la tradition. La plupart d'entre eux tiennent pour certain qu'il est impossible d'exceller dans la théologie scolastique, si on n'excelle pas dans la théologie positive. Saint Thomas, Cajetan le démontrent; ils ont grandement raison. »

Ils ont raison, grandement raison : Jansénius cependant se gardera bien de les suivre. Il nous racontait, dans les prolégomènes de son second traité, les impressions qu'il avait reçues et les desseins qu'il avait formés au milieu des controverses dont il fut, dès les premières années de sa vie de théologien, le témoin attristé. Il continue ses confidences au chapitre X. Il nous apprend que, ne trouvant pas la vérité dans les livres des scolastiques, il remonta aux sources, à l'Écriture, aux conciles, aux Pères. Parmi ceux-ci, ses maîtres lui apprirent à vénérer et à étudier saint Augustin. Une longue expérience lui a prouvé combien ce grand Docteur méritait et cette vénération et cette étude.

Jansénius consacre plusieurs chapitres à célébrer saint Augustin. Le titre seul de ces chapitres nous donnera la mesure de ces louanges. C'est un véritable dithyrambe.

« Saint Augustin a fondé les quatre dogmes principaux du christianisme : l'unité du chef de l'Église, l'unité du corps de l'Église, l'unité du sacrement de l'incorporation (Baptême), l'unité de la grâce (1).