

Christologie et doctrine de la grâce chez Augustin et les jansénistes

RÉSUMÉ :

Fondée sur une interprétation contestable des écrits augustiniens, la doctrine janséniste de la grâce a été rendue possible par les conditions théologiques de l'époque où elle est née et s'est développée. Le catholicisme moderne peine à penser une œuvre commune à Dieu et à l'homme qui soit totalement attribuée à l'un et à l'autre. L'interminable querelle sur la grâce en est un symptôme. Les théologiens se sont affrontés en défendant de véritables mécaniques de la grâce, où ce qui est accordé à l'homme est retiré à Dieu et vice-versa, selon le principe des vases communicants. Le concours de la volonté de Dieu et de la volonté de l'homme n'était pas conçu à partir de l'union des volontés divine et humaine en la personne du Verbe incarné. En particulier, les lecteurs d'Augustin, y compris les jansénistes, ne prenaient pas véritablement en compte le fondement christologique de sa doctrine de la grâce.

ABSTRACT :

Founded on a questionable interpretation of Augustinian writings, the Jansenist doctrine of grace was made possible by the theological conditions of the period in which it was born and developed. Modern Catholicism had difficulties to conceive of a common work of God and man that is wholly attributable to both. The interminable dispute over grace is a symptom of this. Theologians have clashed by defending mechanics of grace, where what is granted to man is withdrawn from God and vice versa, according to the principle of communicating vessels. The conjunction of God's will and man's will was not conceived from the union of the divine and human wills in the person of the Incarnate Word. In particular, Augustine's readers, including the Jansenists, did not really take into account the Christological foundation of his doctrine of grace.

MOTS CLÉS : Christologie, grâce, Augustin, jansénisme

« On peut dire, en définitive, que les difficultés éprouvées quand il s'agit de concilier la grâce et la liberté, l'agir humain et l'agir divin, viennent très souvent d'une insuffisance en matière de christologie¹. » Dans la conclusion de son étude sur la doctrine augustinienne de la grâce, Pierre-Marie Hombert propose, en une phrase, une explication lumineuse qui déborde largement la controverse entre Augustin et Pélage. Appliquée aux querelles sur la grâce à l'époque moderne, elle éclaire avec une extrême pertinence deux siècles de débats foisonnants et parfois confus. À partir de la promulgation du décret sur la justification lors de la sixième session du concile de Trente (1547), les théologiens catholiques n'ont cessé de se déchirer sur l'union de deux volontés, celle de Dieu, toute-puissante, et celle de l'homme, fondatrice de sa liberté, et sur leurs parts respectives dans leur œuvre commune, à savoir l'action bonne, fruit de la grâce divine et de la liberté humaine. Comme le résumait Blaise Pascal, dans ces controverses, « il est question de savoir laquelle de ces deux volontés, savoir de la volonté de Dieu ou de la volonté de l'homme, est la maîtresse, la dominante, la source, le principe et la cause de l'autre². » Cette querelle fut interminable, non parce qu'elle manifesterait spectaculairement un « acharnement théologique³ » pluriséculaire de l'Église latine en matière de grâce, mais parce que le problème qu'affrontaient les théologiens modernes était trop peu ou mal corrélé au dogme christologique de l'union des deux volontés : vrai Dieu et vrai homme, le Verbe incarné unit en sa personne, sans confusion ni séparation, deux natures, l'une divine et l'autre humaine, et par conséquent deux volontés, l'une divine et l'autre humaine⁴, union que les théologiens appellent *hypostatique*. L'absence presque totale de référence à la théo-

¹ Pierre-Marie HOMBERT, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1996, p. 579. Le présent article reprend ou résume des passages de Simon ICARD, *Le Jansénisme. Une théologie*, Paris, Le Cerf, 2024.

² Blaise PASCAL, *Écrits sur la grâce*, dans B. PASCAL, *Oeuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, t. III, p. 782 et dans B. PASCAL, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, t. II, p. 257.

³ Voir Bernard QUILLIET, *L'Acharnement théologique. Histoire de la grâce en Occident. III^e-XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2007.

⁴ H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Le Cerf, 2010 [37^e éd. pour le texte latin, 1^e éd. 1996 pour la traduction], § 302, et 500 et 553-559.

logie de Maxime le Confesseur, qui fut, au VII^e siècle, le grand penseur de l'union des deux volontés, a déjà de quoi surprendre en un siècle qui fut pourtant un « apogée patristique⁵ » et qui voyait un autre Père grec, Jean Chrysostome, être abondamment édité, traduit et cité en chaire. Plus étonnante encore est la part réservée par les théologiens au fondement christologique de la doctrine augustinienne de la grâce, alors qu'Augustin jouissait alors d'une autorité à nulle autre pareille⁶ et que le mystère de l'Incarnation était explicitement mis en avant dans ses ouvrages les plus mobilisés dans la controverse – le *De Correptione et gratia* et l'*Enchiridion* notamment.

LE FONDEMENT CHRISTOLOGIQUE DE LA DOCTRINE AUGUSTINIENNE DE LA GRÂCE

Pour Augustin, « les hommes sont justifiés de leurs péchés par la même grâce qui a fait que le Christ homme ne pût avoir aucun péché⁷ ». Certes, cette grâce est unique en Jésus-Christ car elle unit l'humanité à la divinité en la personne du Verbe. Aucun autre homme, aussi saint soit-il, n'est le Fils unique, engendré de toute éternité et assumant la nature humaine, comme le précise Augustin⁸. Pourtant, affirme-t-il, les hommes sont sauvés par cette même grâce. Par elle, Dieu les unit à lui en les incorporant au Christ. La grâce du Christ est donc à la fois celle de l'homme-Dieu et celle que Dieu donne aux hommes : « C'est la même grâce qui, de la Tête, se répand dans les

⁵ Jean-Louis QUANTIN, *Le Catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1999, p. 579.

⁶ Voir Bruno NEVEU, « Le statut théologique de saint Augustin au XVII^e siècle », dans *Érudition et religion au XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, A. Michel, 1994, p. 473-490.

⁷ « Homines per eamdem gratiam se justificari a peccatis, per quam factum est ut homo Christus nullum habere posset peccatum ». AUGUSTIN, *Enchiridion*, § 36, dans *Exposés généraux de la foi*, Paris, Bibliothèque Augustinienne [désormais BA], n° 9, 1988 [1^e éd. 1949], p. 170-173. Voir également AUGUSTIN, *Contra Julianum opus imperfectum*, l. I, § 138. Sur ce point essentiel de la doctrine augustinienne de la grâce, voir P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae*, p. 497-508.

⁸ Voir AUGUSTIN, lettre 187, § 40, dans *Patrologia latina*, n° 33, Paris, J.-P. Migne, 1865, col. 847-848.

membres pour les sanctifier et les diviniser⁹. » La théologie augustinienne de la grâce est donc fondée sur une christologie, car l'Incarnation est le « type de la grâce »¹⁰.

En Jésus-Christ lui-même, la grâce précède les œuvres bonnes, de manière gratuite. Augustin voit donc en l'Incarnation la raison de son impeccabilité :

Cette naissance, assurément gratuite, a lié ensemble dans une unité de personne l'homme à Dieu, la chair au Verbe. Les œuvres bonnes ont suivi cette naissance, les œuvres bonnes ne l'ont pas méritée. Et il n'était pas à craindre que la nature humaine assumée par le Verbe Dieu de cette inexprimable façon, dans l'unité de sa personne, péchât par le libre arbitre de sa volonté, puisque l'assomption était telle que cette nature d'homme, ainsi assumée par Dieu, ne pouvait admettre en elle aucun mouvement de mauvaise volonté¹¹.

Or il faut suivre jusqu'au bout le raisonnement d'Augustin. Son propos ne porte pas sur le seul Christ, mais aussi sur ceux qu'il sauve. Parce que les hommes sont justifiés par la même grâce qui a rendu le Christ homme sans péché, Dieu les libèrent du péché jusqu'à la persévérence finale, qui sera définitive : « Par ce Médiateur qu'il a assumé de telle sorte qu'il ne fut jamais mauvais, ni mauvais devenu bon, Dieu montre qu'il rend bons pour toujours, ceux qui étaient mauvais et qu'il a rachetés par son sang¹². » Ces lignes se trouvent dans

⁹ P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiæ*, p. 497. Voir AUGUSTIN, *De prædestinatione sanctorum*, § 31 et *De Dono perseverantiæ*, § 67.

¹⁰ Voir AUGUSTIN, *Exposés généraux de la foi*, note complémentaire 24, au sujet d'*Enchiridion*, § 36.

¹¹ « Ista nativitas profecto gratuita conjunxit in unitate personæ hominem Deo, carnem Verbo. Istam navitatem bona opera secuta sunt, non bona opera meruerunt. Neque enim metuendum erat, ne isto ineffabili modo in unitatem personæ a Verbo Deo natura humana suscepta, per liberum voluntatis peccaret arbitrium, cum ipsa susceptio talis esset, ut natura hominis a Deo ita suscepta, nullum in se motum malæ voluntatis admitteret. » AUGUSTIN, *De Correptione et gratia*, § 30, dans *Aux Moines d'Adrumète et de Provence*, Paris, BA, n° 24, p. 337-339. Voir également, Augustin, *De Prædestinatione sanctorum*, § 30 et *Contra Julianum opus imperfectum*, l. I, § 138-140, l. 4, § 84.

¹² « Per hunc Mediatorem Deus ostendit eos, quos ejus sanguine redemit, facere se ex malis deinceps in æternum bonos, quem sic suscepit, ut nunquam esset malus, nec ex malo factus semper esset bonus. » AUGUSTIN, *De Correptione*

l'ensemble composé des chapitres 11 et 12 du *De Correptione et gratia*¹³, dont l'interprétation fut au cœur des controverses sur la grâce au XVII^e siècle car Jansénius et ses défenseurs les considéraient comme la clé de lecture de toute la doctrine augustinienne de la grâce. Pour la compréhension de ces controverses, il est décisif de prendre en compte le fondement christologique du discours d'Augustin sur la grâce invincible : « On est donc venu au secours de la faiblesse de la volonté humaine de telle sorte qu'elle soit mise en mouvement par la grâce divine d'une façon indéclinable¹⁴ et invincible ; et c'est pourquoi, malgré sa faiblesse, la volonté ne défaillie pas et n'est vaincue par aucune adversité¹⁵. » Il s'agit là de « propos christologiques¹⁶ » : Augustin décrit la participation de la volonté de l'homme au mystère rédempteur du Verbe incarné qui a voulu humainement ce que le Père voulait, de façon indéclinable et invincible. Cette interprétation permet de mieux comprendre pourquoi « ce n'est pas la grâce qui est qualifiée d'invincible par rapport au vouloir » mais « le vouloir lui-même par l'effet de cette grâce¹⁷ ». La volonté des saints est rendue invincible par le don de la grâce car ce don l'unit à la volonté de Dieu en la personne du Christ qui a vaincu le péché. La volonté divine s'est unie une fois pour toutes à la volonté humaine en la personne du Christ. Cette union s'actualise en chaque homme sanctifié par son incorporation au Sauveur¹⁸. Le

et gratia, § 30, dans *Aux Moines d'Adrumète et de Provence*, Paris, BA, n° 24, p. 339, trad. modifiée. Voir également AUGUSTIN, *Contra Julianum opus imperfectum*, I. I, § 138. Sur le caractère eschatologique du secours par lequel Dieu sauve l'homme pécheur (*adjutorium quo*), en lui donnant de ne plus pouvoir pécher (*non posse peccare*), voir Henri de LUBAC, *Augustinisme et théologique moderne*, Paris, Le Cerf, 2008, [1^e éd. 1965], p. 78-82.

¹³ Voir P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiæ*, p. 498.

¹⁴ « Qui exclut toute déviation ». *Aux Moines d'Adrumète et de Provence*, p. 356-357, n. 1.

¹⁵ « Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur ; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur. » AUGUSTIN *De Correptione et gratia*, § 38 dans *Aux Moines d'Adrumète et de Provence*, p. 357.

¹⁶ P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiæ*, p. 499.

¹⁷ H. de LUBAC, *Augustinisme et théologique moderne*, p. 98.

¹⁸ Dans la controverse contre le pélagianisme, Augustin s'est peu étendu sur la manière dont la grâce de la Tête est communiquée aux membres. Cependant, sa reprise du vocabulaire paulinien décrivant le Corps du Christ incite à chercher

Christ révèle donc la coopération des libertés divine et humaine en l'accomplissant en sa personne¹⁹.

Cette « logique christique²⁰ » préserve d'une fausse alternative : « Quand on défend le libre arbitre, il semble qu'on nie la grâce de Dieu ; et quand on affirme la grâce de Dieu, on donne l'impression de détruire le libre arbitre²¹. » Parce que « l'agir du Christ est [...] totalement humain [...] et [...] totalement divin²² », la volonté de l'homme et la volonté de Dieu ne s'additionnent pas l'une à l'autre dans leur œuvre commune. Tout doit être donné à Dieu²³ car « les mérites de l'homme sont, eux aussi des dons de Dieu²⁴. » De même, tout doit être donné à l'homme à qui Dieu fait vouloir le bien, car la grâce de Dieu « fait coopérer l'esprit de l'homme pour toute œuvre bonne²⁵ ». Dans ses écrits de controverse portant sur la question de la grâce, Augustin insiste sur l'attribution de la totalité de l'acte bon à Dieu, dans la mesure où ses adversaires niaient ou réduisaient la grâce divine pour préserver les mérites de l'homme. Toutefois, il n'en était pas moins attaché à l'attribution de la totalité de l'acte bon à l'homme, comme on peut le voir lorsqu'il révise son œuvre, juste avant sa mort :

J'ai dit : « Croire et vouloir sont notre œuvre. Celle de Dieu est de donner à ceux qui croient et qui veulent le pouvoir de faire le bien par

de possibles prolongements dans sa doctrine du Christ total, principalement développée dans ses discours sur les psaumes. Sur le concept augustinien de Christ total, voir Goulven MADEC, *Le Christ de saint Augustin. La Patrie et la voie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001 [1^e éd. 1989] p. 149-155.

¹⁹ Sur la coopération de l'homme et de Dieu chez Augustin, voir P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae*, p. 434-435.

²⁰ G. MADEC, *Le Christ de saint Augustin*, p. 227.

²¹ « Quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur, quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri [...]. » AUGUSTIN, *De Gratia Christi et peccato originali*, § 52, Paris, Desclée de Brouwer, BA, n° 22, 1975, p. 149, trad. modifiée.

²² P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae*, p. 578.

²³ Voir AUGUSTIN, *Enchiridion*, § 32.

²⁴ *Ibid.*, § 107, dans *Exposés généraux de la foi*, p. 299.

²⁵ « Cooperantem sibi facit hominis spiritum in opere bonorum factorum [...]. » AUGUSTIN, *Enarratio in psalmum LXXVII*, § 8, dans AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos LI-C*, Turnhout, Brepols, coll. « Corpus Christianorum series Latina », n° XXXIX, 1956, p. 1073.

l'Esprit-Saint, par qui la charité est répandue dans nos coeurs²⁶. » Cela est assurément vrai ; mais en vertu de la même règle, l'un et l'autre vient de Dieu, parce qu'il prépare lui-même la volonté, et l'un et l'autre vient de nous, parce que rien ne se fait que nous ne voulions²⁷.

La formule de Bernard de Clairvaux, écrite dans un ouvrage où grâce et liberté sont pensées à partir du Christ, peut donc passer pour une explication complète de la position d'Augustin, éclairée par le vocabulaire du concile de Chalcédoine sur l'union des deux natures en la personne du Verbe incarné : « Ce n'est pas en partie la grâce, en partie le libre arbitre, mais l'une et l'autre qui accomplissent tout par une seule œuvre indivisible : certes, il accomplit tout et elle accomplit tout ; mais de même qu'elle accomplit tout en lui, il accomplit tout par elle²⁸. »

LA CHRISTOLOGIE OUBLIÉE : SAINT-CYRAN LECTEUR D'AUGUSTIN

Si nos esprits sourcilleux en matière de chronologie pourraient avoir des scrupules à lire les derniers écrits d'Augustin, mort en 430, avec les conclusions des conciles de Chalcédoine (451), du Latran (649) et de Constantinople III (680-681) sur l'union des deux natures et des deux volontés en Jésus-Christ – encore qu'on serait bien en peine de

²⁶ AUGUSTIN, *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad romanos liber unus*, § 61, dans *Patrologia latina*, n° 35, Paris, J.-P. Migne, 1864, col. 2079.

²⁷ « Et quod paulo post dixi : “Nostrum est enim credere et velle, illius autem dare creditibus et volentibus facultatem bene operandi *per Spiritum sanctum*, per quem *caritas diffunditur in cordibus nostris*”, verum est quidem, sed eadem regula et utrumque ipsius est, quia ipse præparat voluntatem ; et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis. » AUGUSTIN, *Révisions*, I, 13, § 3, Paris, Desclée de Brouwer, BA n° 12, 1950, p. 415.

²⁸ « Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt : totum quidem hoc, et totum illa, sed ut totum in illo, sic totum ex illa. » BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, § 47, dans BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'Amour de Dieu. La Grâce et le libre arbitre*, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 393, 1993, trad. modifiée, p. 349. Sur l'organisation concentrique de l'ouvrage autour du Christ, voir *ibid.*, p. 181. L'adjectif « indivisible » (*individuum*) correspond à la reprise, dans les canons latins, de la formule chalcédonienne sur l'union des deux natures « sans confusion ni séparation » (*inconfuse et indivise*). Voir H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, § 506.

montrer une quelconque incompatibilité entre eux²⁹ – il n'en allait pas de même au XVII^e siècle où l'idée du consensus des Pères était très largement admise³⁰ et où il allait de soi que les Pères, et tout spécialement le plus grand d'entre eux en matière de grâce, ne disaient rien d'autre que ce qu'affirmaient les conciles. Les théologiens modernes auraient pu être disposés à cette lecture d'Augustin s'ils avaient cherché dans l'union des volontés en la personne du Verbe incarné une réponse à leur questionnement sur la part respective de la volonté de Dieu et de la volonté de l'homme dans leur œuvre commune. Or, ce ne fut pas le cas.

L'abbé de Saint-Cyran en donne un exemple étonnant dans un opuscule sur la grâce, qu'il rédigea probablement pour « mettre de façon simple Arnauld d'Andilly au courant des problèmes traités par l'*Augustinus* qui venait de paraître³¹ », écrit qui semble avoir été revu par Antoine Arnauld, le jeune frère du destinataire, qui était théologien de profession³². Au centre de l'opuscule, sans recourir à des termes techniques, Saint-Cyran expose la distinction augustinienne de l'aide *sans laquelle* Adam ne pouvait pas persévéérer dans le bien et de l'aide *par laquelle* les saints ne sont que persévérandis³³, selon l'interprétation qu'en donnait son ami Jansénius : « La grâce d'Adam le mettait en sa propre dépendance, car il faisait agir sa grâce selon sa propre volonté ; la grâce des chrétiens les met en la dépendance de Dieu qui nous fait faire tout ce qui lui plaît, nous déterminant à faire ses saintes et divines volontés qu'elle opère et forme en nous comme des fruits du ciel³⁴. » Or, pour expliquer l'union de la volonté de l'homme à celle de Dieu, Saint-Cyran ne se tourne pas vers le mystère de l'Incarnation mais vers celui de la Trinité, alors même qu'il écrivait à Antoine Ar-

²⁹ Voir P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiæ*, p. 577-580 et AUGUSTIN, *Contra sermonem arrianorum*, ch. VII-VIII, dans AUGUSTIN, *Contra arrianos opera*, Turnhout, Brepols, coll. « Corpus christianorum series latina », n° 87A, 2009, p. 193-199.

³⁰ Voir J.-L. QUANTIN, *Le Catholicisme classique et les Pères de l'Église*, p. 74-82.

³¹ Jean ORCIBAL, *La Spiritualité de Saint-Cyran, avec ses écrits de piété inédits*, Paris, Vrin, 1962, p. 233.

³² Voir *ibid.*

³³ Voir AUGUSTIN, *De Correptione et gratia*, § 34.

³⁴ Jean DUVERGIER DE HAURANNE, abbé de Saint-Cyran [désormais SAINT-CYRAN], *De la Grâce de Jésus-Christ, de la liberté chrétienne et de la justification*, *ibid.* p. 237.

nauld, sans doute à la même époque : « La grâce est l'image et l'effet de l'Incarnation, et qui défend l'une défend l'autre³⁵. » Pour rendre juste l'homme déchu, « Dieu associe la volonté qui fait le bien à l'unité de son opération, et on peut dire de Dieu opérant par la puissance de la grâce avec l'âme et par l'âme, que leurs œuvres sont indivisibles et sont propres à Dieu et à l'âme, comme tous les théologiens disent : *opera sancta sanctæ Trinitatis ad extra sunt indivisa*, c'est-à-dire que toutes les œuvres que la sainte Trinité fait hors d'elle sont communes au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et ne peuvent être divisées entre les trois personnes³⁶ ».

Cette explication de l'union des volontés de Dieu et de l'homme à partir de la Trinité pose problème. En effet, les trois personnes divines n'unissent pas trois volontés distinctes, sans quoi ils seraient trois dieux ; ils ont une seule et même volonté, cette volonté même qui assume une volonté humaine en l'Incarnation. En cherchant dans l'unique volonté des trois personnes divines une image de l'action de la grâce, Saint-Cyran est conduit à penser l'union des volontés humaine et divine comme une sorte de fusion : la délectation que provoque la grâce « fait que l'homme embrasse si fortement cet attrait amoureux de Dieu, qu'il se fait comme un mélange de la volonté de Dieu avec la sienne, et de son mouvement d'amour avec le sien³⁷ » ; « autant que la concupiscence, comme un poids très pesant, entraîne l'homme, [la grâce de Jésus-Christ l'attire] comme par un contrepoids et par une violence agréable vers Dieu et vers le ciel, en formant des amours tout célestes et tout divins dans l'âme, comme si le cœur et la volonté de l'homme n'étaient point de l'homme, mais le cœur et la volonté de Dieu³⁸ ». Les œuvres de l'homme touché par la grâce de Jésus-Christ « sont propres à Dieu et à l'âme », non parce que la volonté humaine est rendue conforme à la volonté divine, mais parce qu'elle est comme confondue avec elle. Certes, Saint-Cyran ne va pas jusqu'à dissoudre la volonté de l'homme dans la volonté de Dieu, mais il ne

³⁵ SAINT-CYRAN, lettre du 1^{er} février 1642, dans Saint-Cyran, *Lettres chrétiennes et spirituelles [...]*, s. l. n. éd., 1744, p. 504.

³⁶ Jean ORCIBAL, *La Spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, p. 238-239.

³⁷ *Ibid.*, p. 237.

³⁸ *Ibid.*, p. 238.

peut décrire leur union que de cette manière – ambiguïté que résume la conjonction « comme si ».

Il est surprenant que Saint-Cyran se tourne vers l'unique volonté des trois Personnes divines et non vers les deux volontés du Verbe incarné pour décrire l'action de la grâce. En effet, lecteur assidu de Bernard de Clairvaux³⁹, il connaissait certainement son sermon 71 sur le *Cantique des cantiques*, où est décrite l'unité d'esprit que fait avec Dieu l'âme qui adhère à lui. Bernard y distingue nettement deux unions : celle de Dieu et de l'homme ; celle du Père et du Fils. Dieu et l'homme ont leurs natures et leurs volontés propres, qui ne se confondent pas. Leur union est « la communion des volontés et l'accord dans la charité⁴⁰ ». Au contraire, le Fils est consubstancial au Père ; sa volonté est la volonté même du Père. L'unité par consentement de Dieu et de l'homme diffère de l'unité consubstantielle de la Trinité⁴¹.

De plus, Saint-Cyran était un disciple de Pierre de Bérulle. Au cours de ses rencontres fréquentes⁴² avec celui que le pape Urbain VIII avait surnommé « l'apôtre du Verbe incarné », Saint-Cyran avait été au contact de sa pensée christologique, que l'on retrouve dans sa propre doctrine spirituelle⁴³. Or ni le christocentrisme, ni la christologie hérités de Bérulle n'ont conduit Saint-Cyran à penser le mystère de la grâce à partir de l'union des volontés en la personne du Verbe incarné.

Cet oubli du lien entre la doctrine de la grâce et la christologie peut s'expliquer par la méthode que Saint-Cyran partage non seulement avec Jansénius mais aussi avec nombre de théologiens de son époque : « Ils parlent de la création de l'homme, puis de sa fin ou de son “élévation surnaturelle”, ensuite seulement du “péché originel”,

³⁹ Voir Simon ICARD, *Port-Royal et saint Bernard de Clairvaux [...]*, Paris, H. Champion, 2010, p. 251-254.

⁴⁰ « Communio voluntatum et consensus in caritate » BERNARD DE CLAIRVAUX, sermon 71 sur le *Cantique des cantiques*, § 10, dans BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique. Tome V (sermons 69-86)*, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 551, 2007, p. 99.

⁴¹ Voir Étienne GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 1934, p. 146.

⁴² Voir J. ORCIBAL, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638)*, Paris, Vrin, 1947, p. 251.

⁴³ Voir J. ORCIBAL, *La Spiritualité de Saint-Cyran*, p. 16-21.

puis de l'Incarnation, de la Rédemption, etc.⁴⁴ » Cette présentation chronologique repose sur un présupposé théologique : c'est Adam qui révèle le nouvel Adam, la première création qui éclaire la seconde, le péché qui explique la grâce, la Genèse qui interprète l'Évangile. Pour décrire l'homme en sa relation à Dieu, le point de départ n'est plus, comme chez saint Paul⁴⁵ puis chez les Pères de l'Église et une partie des médiévaux, l'humanité accomplie en la personne du Christ – lui dont Pilate, prophète sans le savoir, a affirmé : « voici l'homme⁴⁶ » – mais l'humanité d'Adam, considérée en elle-même. La relation de l'homme à Dieu n'est plus fondée sur la christologie, ni sur une lecture conjointe de Gn 1, 26 et Col 1, 15, affirmant que l'homme est créé « à l'image de Dieu⁴⁷ », *ad imaginem*, c'est-à-dire à l'image du Verbe qui est « l'image du Dieu invisible⁴⁸ », mais sur des conceptions philosophiques de la nature humaine. Par conséquent, tout découle de la manière dont est conçu l'état primitif de l'homme. Ainsi, pour Saint-Cyran, fidèle en cela à Jansénius, le péché originel a inversé la domination que la liberté de l'homme exerçait sur la grâce en raison de l'intégrité de sa nature créée : « La volonté d'Adam appliquait sa grâce qui était comme une qualité et lui faisait produire ses effets, à cause de quoi la grâce d'Adam dépendait de sa volonté, au lieu que notre volonté dépend de la grâce de Jésus-Christ⁴⁹. » En s'en tenant aux seules controverses sur la grâce, qui n'englobent pas toutes les suites anthropologiques d'une telle démarche théologique, on peut supposer

⁴⁴ H. de LUBAC, *Entretien autour de Vatican II. Souvenirs et réflexions*, Paris, Le Cerf, 1985, p. 31.

⁴⁵ Voir Olivier BOULNOIS, *Saint Paul et la philosophie*, Paris, PUF, 2022, p. 179 et 195.

⁴⁶ Jn 19, 5.

⁴⁷ Gn 1, 26.

⁴⁸ Col. 1, 15. « L'homme n'est pas l'image de Dieu, car il n'y a qu'une Image de Dieu, c'est le Verbe. Mais l'homme est une image de cette Image, et c'est pourquoi la Bible dit qu'il a été fait : *ad imaginem*. » Étienne GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1948 [1^e éd. 1932], p. 407.

⁴⁹ SAINT-CYRAN, *De la Grâce de Jésus-Christ, de la liberté chrétienne et de la justification*, dans J. ORCIBAL, *La Spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, p. 237. Sur le caractère fondamental de la thèse concernant les rapports de la grâce et du libre arbitre en Adam chez Jansénius et ses disciples, voir H. de LUBAC, *Surnaturel, Études historiques*, Paris, Cerf, 2021 [1^e éd. 1946], p. 44-45.

que la polarisation sur la nature adamique, et non plus sur la nature humaine assumée par le Verbe incarné, n'incitait pas à comprendre l'œuvre commune à Dieu et à l'homme comme totalement divine et totalement humaine. En effet, alors que les débats antiques sur Jésus, vrai Dieu et vrai homme, avaient conduit à des définitions conciliaires sur l'union des natures et des volontés en sa personne, définitions qui impliquaient que son agir soit totalement divin et totalement humain, il était plus facile d'attribuer une part plus ou moins grande à Dieu et à l'homme pour décrire la grâce donnée à Adam avant son péché. On peut même se demander si le concile de Chalcédoine et ses prolongements doctrinaux sur les deux volontés du Verbe incarné n'ont pas tracé le cadre hors duquel toute réflexion sur l'action de Dieu et l'action de l'homme est condamnée à réduire l'une des deux au profit de l'autre.

Il est notamment significatif que les théologiens modernes se soient affrontés en défendant de véritables mécaniques de la grâce, comme le montrent les métaphores qu'ils emploient : suspension résultant de deux flux, balance à double plateaux, boule parfaitement ronde sur un plateau parfaitement plat, traction par des chaînes... Selon le principe des vases communicants, ce qui est accordé à la grâce divine est retiré à la liberté de l'homme et vice versa. Ces métaphores sont tout sauf anodines : elles manifestent une difficulté à penser l'union de la volonté divine et de la volonté humaine sur un autre mode que celui de la mise en concurrence. Saint-Cyran ne fait pas exception lorsqu'il écrit que la concupiscence entraîne la volonté de l'homme déchu « comme un poids très pesant » et que la grâce l'attire « comme par un contrepoids⁵⁰ ». L'image est d'autant plus intéressante qu'elle reprend, en la modifiant, une célèbre formule d'Augustin : « Mon poids, c'est mon amour⁵¹. » Pour décrire le mouvement qui porte l'âme à Dieu, Augustin avait emprunté le concept de *poids* à la physique grecque : chaque corps est entraîné vers son

⁵⁰ SAINT-CYRAN, *De la Grâce de Jésus-Christ, de la liberté chrétienne et de la justification*, dans J. ORCIBAL, *La Spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, p. 238.

⁵¹ « Pondus meum, amor meus. » AUGUSTIN, *Confessiones*, 1. XIII, § 10, dans AUGUSTIN, *Les Confessions. Livres VIII-XIII*, Paris, Desclée de Brouwer, BA n° 14, 1962, p. 441.

lieu naturel, un lieu qui lui est propre⁵². Saint-Cyran comprend *poids* non plus dans le sens qu'avait ce concept dans la physique grecque, mais dans celui qu'il prendra dans la mécanique classique puis dans le langage courant⁵³ : la volonté de l'homme déchu est l'objet d'un jeu de forces. Elle est dominée soit par la concupiscence, soit par la grâce, si celle-ci est la plus forte. La domination qu'exerçait la liberté de l'homme sur la grâce a fait place à la domination qu'exerce la grâce sur la liberté de l'homme, le péché originel étant le point de bascule.

Socle de la théologie janséniste, l'interprétation de la grâce d'Adam et de la grâce de Jésus-Christ donnée par Jansénius et reprise fidèlement par ses disciples a été rendue possible par la difficulté de la théologie latine moderne à penser l'union de la volonté de Dieu et de la volonté de l'homme sans réduire l'une des deux au profit de l'autre. La raison en est l'oubli, ou du moins l'insuffisante attention à un pilier de la doctrine augustinienne de la grâce : sans le Verbe unissant 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 du XVI^e au XVIII^e siècle est peut-être avant tout christologique. Il révèlerait ainsi, de manière spectaculaire, « l'éclipse du mystère théandrique », c'est-à-dire divino-humain, que Marie-Joseph Le Guillou constatait dans la théologie occidentale du XIV^e au XVI^e siècle⁵⁴.

⁵² Voir Gustave BARDY, « *Amor meus, pondus meum* », dans AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, BA n° 35, p. 487-488. Sur l'interprétation de ce passage et ses sources possibles, voir Georges de PLINVAL, « Mouvement spontané ou mouvement imposé ? Le “feror” augustinien », dans *Revue des études augustinianennes*, n° 5, 1959, p. 13-19, Denis O'BRIEN, « *Pondus meum, amor meus*. Saint Augustin et Jamblique », dans *Revue de l'histoire des religions*, n° 198/4, 1981, p. 423-428 et Hélène MACHEFERT, « Le poids de l'amour. Une lecture de *Confessions*, XIII, 9, 10 », dans Maxence CARRON (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Le Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2009, p. 343-366.

⁵³ Voir les définitions de *poids* et de *contrepoids* dans Antoine FURETIÈRE, *Dictionnaire universel [...]*, La Haye et Rotterdam, A. et R. Leers, 1690.

⁵⁴ Voir Marie-Joseph LE GUILLOU, *Le Mystère du Père. Foi des apôtres, gnoses actuelles*, Paris, Fayard, 1973, ch. 7.

LA CHRISTOLOGIE DANS LES CONTROVERSES SUR LA GRÂCE : MOLINA ET JANSÉNIUS

Aussi ténus soient-ils, les points de contact entre les controverses sur la grâce et les questions christologiques méritent une grande attention. En effet, les théologiens modernes ont mobilisé la grâce capitale du Christ comme un cas d'école pour prouver leurs définitions de la liberté. L'exemple du Christ fut même parfois l'occasion de polémiques, comme les controverses *De Auxiliis*, qui furent déclenchées par la thèse du jésuite Prudencio de Montemayor, affirmant que si le Christ avait reçu du Père le précepte de mourir, il ne serait pas mort librement et n'aurait pas de mérites. La christologie n'était nullement première ou fondamentale. Elle était convoquée rétrospectivement, pour étayer des constructions théologiques dont les enjeux étaient posés au préalable : défendre soit l'autodétermination indifférente du libre arbitre, soit la détermination de son choix par la grâce. Liberté d'indifférence ou grâce efficace : en quelque sorte, le Christ était sommé de choisir son camp. Les théologiens remontaient ainsi de la relation entre grâce et liberté à l'exemple du Christ, un peu à la manière dont Fénelon, à la fin du XVII^e siècle, retournera « la théorie du modèle en partant de l'état du mystique dans les épreuves et en remaniant, consciemment ou non, la christologie à la lumière de ces états d'expérience⁵⁵ ». Ainsi, on peut considérer les affleurements christologiques des controverses sur la grâce comme d'excellents révélateurs de la capacité ou des difficultés des théologies qui s'affrontaient à décrire l'union des volontés divine et humaine sans réduire l'une des deux au profit de l'autre.

Comme l'indique le titre de son livre⁵⁶, le jésuite Luis de Molina avait bâti toute sa théologie de la grâce sur « un minimum irréductible [et] non négociable⁵⁷ » : l'homme est libre dans la mesure où il « peut agir et ne pas agir, ou faire une chose de telle sorte qu'il puisse aussi

⁵⁵ Jacques LE BRUN, *Le Christ imaginaire au XVII^e siècle*, Grenoble, Jérôme Millon, 2020, p. 204.

⁵⁶ Luis de MOLINA, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Lisbonne, 1588.

⁵⁷ Jean-Luc MARION, *Cours sur la volonté*, Louvain, C. Perrin, 2014, p. 56.

faire le contraire⁵⁸ ». La liberté de l'homme suppose notamment que Dieu lui accorde des grâces suffisantes, à savoir des grâces qui suffisent à le rendre juste s'il le veut.

Parmi les arguments philosophiques et théologiques avancés en faveur de sa thèse, Molina soutient que durant sa vie sur terre, le Christ a disposé d'un libre arbitre qui n'était pas déterminé à faire le bien. C'est en raison de sa divine bonté qu'il n'a pas péché : « 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 chemin⁵⁹, mais parce qu'il répugne à Dieu de le permettre⁶⁰. » Si le Christ n'a jamais péché, c'est parce que le péché ne convient pas à sa divinité et par conséquent à l'humanité qu'elle assume par l'Incarnation. Mais l'humanité impeccable du Christ ne doit rien à sa divinité. En effet, affirme Molina, « le Verbe en tant qu'il est Verbe, n'influe en rien sur la nature humaine assumée, mais limite sa dépendance en excluant absolument toute causalité⁶¹ ». Certes, Dieu confère surnaturellement son être propre à l'humanité par l'Incarnation du Verbe ; mais « la nature [humaine] vraiment assumée, par la force de cette union précise [au Verbe divin] n'a pas d'autres forces que celles qu'elle aurait si, laissée à elle-même, elle subsistait en elle-même⁶² ». 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

⁵⁸ « Potest agere et non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit ». L. de MOLINA, *Concordia*, 2^e éd., Anvers, J. Trognæsius, 1595, q. 14, a. 13, d. 2, § 3, p. 8. Désormais, je cite cette édition.

⁵⁹ C'est-à-dire durant sa vie sur terre. Pour Molina, la volonté du bienheureux qui voit Dieu dans la patrie, c'est-à-dire au paradis, n'est pas libre à proprement parler, dans la mesure où il ne peut pas ne pas aimer Dieu. Voir *ibid.*

⁶⁰ « 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.

⁶¹ « Verbum, qua Verbum est, nihil influit in naturam humanam assumptam, sed absque omni prorsus causalitate terminat dependentiam illius. » *Ibid.*, p. 269.

⁶² « Sane natura assumpta, vi præcisæ hujus unionis, nullas alias vires habet, quam eas quas haberet, si sibi ipsi relicta, subsisteret in se ipsa [...]. » *Ibid.*

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

Comme Molina, Jansénius construit sa théologie de la grâce sur une conception du libre arbitre : avant le péché originel, Adam disposait d'un libre arbitre tel qu'il ne dépendait que de lui-même de vivre dans la justice et de persévéérer dans le bien⁶³. Dieu lui conférait une grâce qui était soumise à la domination de sa volonté⁶⁴ et qui lui était nécessaire comme l'œil a besoin de la lumière pour voir⁶⁵. Le péché lui ayant fait perdre la sublimité de ce libre-arbitre qui le mettait en son propre pouvoir, l'homme est désormais dominé par la concupiscence⁶⁶. Il ne peut être rendu juste que par une grâce toute différente de celle accordée avant le péché originel, une grâce efficace par elle-même, qui domine sa volonté et la détermine à faire le bien⁶⁷. Qu'il soit pécheur ou justifié, l'homme reste libre dans la mesure où il agit par une nécessité volontaire et non sous la contrainte⁶⁸.

Jansénius avance l'exemple du Christ comme un argument pour prouver que la nécessité est compatible avec la liberté. Augustin s'en était souvent servi pour « fermer la bouche » des pélagiens « alors qu'ils se plaignaient de manière odieuse au sujet de la grâce comme

⁶³ Voir C. JANSÉNIUS, *Augustinus*, t. II, *Liber singularis de statu naturæ innocentis seu de gratia primi hominis et angelorum*, ch. 6-8.

⁶⁴ Voir *ibid.*, col. 153-155.

⁶⁵ Voir *ibid.*, col. 153. Jansénius reprend cette image à Augustin. Voir *De Natura et gratia*, § 29, dans AUGUSTIN, *La Crise pélagienne I*, Paris, Desclée de Brouwer, BA n° 21, 1966, p. 299. Toutefois, alors qu'Augustin emploie cette image pour décrire la grâce médicinale qui guérit l'homme pécheur et le justifie, Jansénius s'en sert pour décrire l'aide *sine qua non* accordée à Adam en son état d'innocence, afin de la distinguer de la grâce accordée aux saints en l'état de nature déchue.

⁶⁶ Voir *ibid.*, t. III, l. I, col. 16.

⁶⁷ Voir *ibid.*, t. III, l. VIII, ch. 3.

⁶⁸ Voir *ibid.*, t. III, l. VI, ch. 6.

si elle détruisait la liberté de l'arbitre⁶⁹ » : Jansénius tire des propos d'Augustin sur l'impeccabilité du Christ⁷⁰ 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 », dans la mesure où Augustin affirme que « la volonté du Christ est d'autant plus libre qu'elle ne peut être soumise au péché⁷¹ ». 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.

À la différence de Molina, Jansénius ne s'est guère avancé sur les implications christologiques de son propos. Elles peuvent toutefois être déduites de sa doctrine. Pour Jansénius, avant le péché originel, les mérites d'Adam étaient humains car ils dépendaient de son seul libre arbitre. À l'inverse, les mérites des saints sont divins car ils dépendent de la seule grâce efficace⁷². Cette qualification est exclusive. C'est pourquoi, les disciples de Jansénius y ont ajouté la restriction *ne que* ou l'adverbe *purement* : Adam recevait « une grâce proportionnée à la nature créée, dépendante de la volonté humaine dans l'usage, et qui ne produisait que des mérites humains⁷³ » ; les mérites des saints « ne sont plus des mérites humains et des mérites de leur libre arbitre, comme eussent été ceux d'Adam, et comme ont été ceux des bons anges, mais des mérites purement de grâce, et des dons particuliers de

⁶⁹ « Cum [pelagiani] invidiosissime de gratia quasi libertatem arbitrii destruente, quererentur, sæpe obturat illis os Augustinus [...]. C. JANSÉNIUS, *Augustinus*, t. III, l. VI, ch. 9, p. 646.

⁷⁰ Augustin, *De Correptione et gratia*, § 30, cité dans C. Jansénius, *Augustinus*, t. III, l. VI, ch. 9, p. 646-647.

⁷¹ « Colligitur, determinationem voluntatis Christi perpetuam ad non peccandum, seu ad malæ voluntatis motum repellendum, nullo modo libertatis ejus officere, sed proficere. Expresso quippe dicit, tanto magis Christi voluntatem esse liberam, quanto magis peccato servire non potest ». *Ibid.*, p. 647.

⁷² Voir C. JANSÉNIUS, *Augustinus*, t. II, *Liber singularis de statu naturæ innocentis seu de gratia primi hominis et angelorum*, ch. 16 et t. III, l. II, ch. 6.

⁷³ Pasquier QUESNEL, commentaire de 2 Co 5, 21, dans *Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset [...]*, Paris, A. Pralard, 1693 [désormais *Réflexions morales*], t. III, p. 637.

la miséricorde de Dieu⁷⁴ ». Cette imputation des mérites est la conséquence logique de la domination du libre arbitre sur la grâce avant le péché et de la domination de la grâce sur le libre arbitre après le péché : le libre arbitre d'Adam « dominait la grâce et *pour cette raison*, c'est à lui-même et non à la grâce qu'auraient été imputés la persévération et le mérite de l'homme s'il avait persisté dans sa propre intégrité⁷⁵. » Les jansénistes presupposent une alternative irréductible : un mérite ne peut être à la fois divin et humain ; il est soit l'un, soit l'autre. On doit donc comprendre que les mérites du Christ sont purement divins. À proprement parler, on ne peut plus dire que le Christ « a voulu et opéré divinement et *humainement* notre salut⁷⁶ », dans la mesure où les actions du Christ sont imputées, en fin de compte, à sa seule divinité. La distinction janséniste – et non pas augustinienne⁷⁷ – des mérites d'Adam et des mérites des saints implique que l'humanité du Christ, unie à sa divinité, ne nous a pas mérité le salut.

Molina et Jansénius convoquent le Christ comme un exemple pour prouver leurs définitions respectives de la liberté. Il est un cas parmi d'autres : Jansénius, notamment, lui consacre un chapitre après avoir disserté sur la liberté de Dieu, des bienheureux et des anges, un chapitre étonnamment court dans l'immensité du troisième tome de l'*Augustinus*, pourtant consacré à la grâce du Christ sauveur⁷⁸. La christologie n'est plus au fondement des théologies de la grâce défendues par Molina et Jansénius. Les implications christologiques de

⁷⁴ Antoine ARNAULD, *Seconde Apologie pour monsieur Jansénius*, p. 230.

⁷⁵ « Dominabatur gratiæ, et idcirco ipsi et non gratiæ adscribenda fuisset perseverantia et meritum hominis in sua integritate persistentis. » C. JANSÉNIUS, *Augustinus*, t. II, « Index rerum et Verborum », entrée « *Libertas, liberum arbitrium* ». Je souligne.

⁷⁶ Profession de foi du concile du Latran (649). Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, § 500. Je souligne. Ce point est également capital dans la pensée d'Augustin. Voir P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiæ*, p. 578.

⁷⁷ Voir Simon ICARD, *Le Jansénisme. Une théologie*, ch. 4.

⁷⁸ Voir C. JANSÉNIUS, *Augustinus*, t. III, l. 6, ch. 9, p. 646-649. Au t. III, l. 7, ch. 15, p. 804-806, Jansénius reprend la question pour montrer que la liberté du Christ est difficile à sauver si l'on suit les principes des scolastiques. Voir également t. I, l. 6, ch. 6, où Jansénius montre que les pélagiens « veulent que le Christ soit devenu Dieu par les mérites de son libre arbitre ». Sur le caractère succinct de l'explication christologique de la liberté par Jansénius, voir A. SOKOLOVSKI, *Matrix omnium conclusionum*, p. 249.

leurs doctrines montrent leurs difficultés à penser l'action commune de Dieu et de l'homme hors de schémas concurrentiels. Molina réduit l'union hypostatique à une union morale, en traçant une frontière étanche entre l'humanité et la divinité du Christ. Jansénius dénie à l'humanité des saints, et donc à celle du Christ, l'attribution de l'action mue par la grâce efficace. Les conséquences de leurs doctrines de la grâce semblent incompatibles avec les définitions conciliaires sur l'union des deux natures, et donc des deux volontés, sans séparation ni confusion – ce qui n'est pas le moindre des paradoxes dans le cas de Jansénius, qui prétendait revenir aux sources pures de l'Antiquité chrétienne⁷⁹.

* * *

Fondée sur une interprétation contestable des écrits augustiniens⁸⁰, la doctrine janséniste de la grâce a été rendue possible par les conditions théologiques de l'époque où elle est née et s'est développée. Le catholicisme moderne peine à penser une œuvre commune à Dieu et à l'homme qui soit totalement attribuée à l'un et à l'autre. L'interminable querelle sur la grâce en est un symptôme. Les théologiens se sont affrontés en défendant de véritables mécaniques de la grâce, où ce qui est accordé à l'homme est retiré à Dieu et vice-versa, selon le principe des vases communicants. Si l'évolution des conceptions de la causalité du Moyen Âge à l'époque moderne⁸¹ a contribué à ce que la coopération de la grâce et du libre arbitre soit pensée sur le modèle d'un rapport de forces, on peut également avancer une explication plus proprement théologique : le concours de la volonté de Dieu et de la volonté de l'homme n'était pas conçu à partir de l'union des volontés divine et humaine en la personne du Verbe incarné. En

⁷⁹ Cela ne signifie pas qu'on puisse identifier le molinisme et le jansénisme aux hérésies christologiques de l'Antiquité. S'il est possible de voir dans le molinisme une tendance nestorienne à la séparation et dans le jansénisme une tendance monophysite ou monothélite à la confusion, ce ne peut être qu'en considérant le nestorianisme et le monophysisme/monothélisme comme des orientations christologiques et non comme des hérésies historiques qui renaîtraient à l'époque moderne. Sur la relation entre type de christologie et type de théologie de la grâce, voir P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae*, p. 579.

⁸⁰ Voir Simon ICARD, *Le Jansénisme. Une théologie*, ch. 4.

⁸¹ Voir *ibid.*, ch. 3.

particulier, les lecteurs d'Augustin, y compris les jansénistes, ne prenaient pas véritablement en compte le fondement christologique de sa doctrine de la grâce. Pour Jansénius et ses disciples⁸², comme pour d'autres théologiens à leur époque, le point de départ n'était pas le Christ, mais Adam, considéré en lui-même, en son état d'innocence. Tout découlait de la manière dont ils concevaient l'état primitif de l'homme. La christologie pouvait être occasion de débats au sujet de la grâce, elle pouvait également être mobilisée rétrospectivement ou à titre d'exemple, pour prouver telle ou telle conception du libre arbitre, pour étayer telle ou telle doctrine, quitte à être remodelée pour les besoins de la cause. En revanche, elle n'offrait plus son cadre protecteur à une conception théandrique de la coopération de Dieu et de l'homme : si le Verbe incarné unit en sa personne la volonté divine et la volonté humaine, sans confusion ni séparation, si ses actes sont totalement divins et totalement humains, alors, dans les œuvres auxquelles concourent Dieu et les hommes, tout dépend de la grâce et tout dépend du libre arbitre.

SIMON ICARD

⁸² Sur Blaise Pascal, Antoine Arnauld et Pasquier Quesnel, voir *ibid.*, ch. 2.