

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

SIMON ICARD

La prédestination selon Jansénius

ABSTRACT: Claiming to put an end to the debates between Molinist, Thomist and Congruist theologians, Jansenius developed his own doctrine of predestination, which cannot be identified with that of Augustine. It is the logical consequence of his conception of grace before and after original sin, a conception which is itself based on a causal system that he applies to the text of *De Correptione et gratia*, where Augustine describes the help without which Adam could not persevere and the help through which the saints are only persevering.

RÉSUMÉ: Prétendant clore les débats entre les théologiens molinistes, thomistes et congruistes, Jansénius a développé une doctrine de la prédestination qui lui est propre et qui ne peut être identifiée à celle d'Augustin. Elle est la conséquence logique de sa conception de la grâce avant et après le péché originel, conception qui est elle-même fondée sur un système causal qu'il applique au texte du *De Correptione et gratia* où Augustin décrit d'aide sans laquelle Adam ne pouvait pas persévérer et l'aide par laquelle les saints ne sont que persévérants.

KEYWORDS: Jansenius; Augustine; Predestination; Causality; Grace

INTRODUCTION

En 1640 paraissait l'*Augustinus* de Cornelis Janssen, plus connu sous le nom de Jansénius.¹ Vaste présentation de la doctrine augustinienne de la grâce, cette somme érudite était un écrit de combat. Jansénius entendait donner au pape Urbain VIII les armes théologiques pour rouvrir et trancher les débats des congrégations *De Auxiliis* (1596-1607), qui avaient vu s'affronter les dominicains, partisans de la doctrine de Thomas d'Aquin telle que la comprenait leur confrère Domingo Bañez, et les jésuites, partisans de la doctrine de leur confrère Luis de Molina, sur la question des aides que Dieu accorde à l'homme pour son salut, et qui avaient été closes, sans résolution magistérielle, par le pape Paul V.² Pour Jansénius, le molinisme était la résurgence d'une hérésie antique, le semi-pélagianisme, qu'Augustin avait combattu à la fin de sa vie.³

1. Jansénius 1640, rééd. 1641, 1643 et 1652. Sur Jansénius, voir Orcibal 1989. Le présent article reprend des passages d'Icard 2024, en les prolongeant sur la question spécifique de la prédestination.

2. Pour une synthèse récente sur les congrégations *De Auxiliis* et la controverse entre thomistes et molinistes, voir De Franceschi 2017² : « Introduction générale ».

3. Jansénius avait notamment ajouté un appendice à son *Augustinus*, où il faisait le « parallèle de l'erreur des Marseillais et de l'opinion de quelques [auteurs] plus récents [*erroris massiliensium et opinionis quorundam recentiorum parallelon*] ». Voir Jansénius 1640 : coll. 1072-1144. Sous la plume de Jansénius, les *Massilienses* sont les « semi-pélagiens » antiques, notamment les moines de l'abbaye Saint-Victor à Marseille, et les *recentiores* sont les molinistes. Sur l'invention



Contre Molina, le pape devait renouveler l'approbation donnée par ses prédécesseurs à la doctrine augustinienne de la grâce, que Jansénius considérait comme intégralement et exclusivement équivalente à la doctrine catholique.⁴ Pour cela, encore fallait-il que fût accessible la véritable pensée de celui qu'il fut l'un des tous premiers à appeler le « Docteur de la grâce »,⁵ recouverte qu'elle était par des siècles d'obscurité scolastique.⁶ C'était donc à une entreprise de retour aux sources que s'employait Jansénius dans l'*Augustinus*,⁷ afin de rendre possible une condamnation officielle du molinisme. Paru de manière posthume, l'ouvrage fut au centre d'une controverse intense et interminable. Cinq propositions en furent extraites selon les procédures censurales de l'époque⁸ et furent condamnées par le pape Innocent X dans la bulle *Cum occasione* (1653).⁹

Le jansénisme est souvent identifié à la croyance en la prédestination divine des élus. En réalité, à l'époque de Jansénius, les débats entre théologiens catholiques portaient moins sur l'existence de la prédestination que sur sa cause. Le principal point d'achoppement était l'articulation de la prédestination et de la prescience : Dieu prédestine-t-il les saints à la gloire avant ou après la prévision de leurs mérites (*ante* ou *post prevista merita*) ? En recourant aux concepts d'antériorité et de postérité pour positionner la prédestination par rapport aux mérites des saints, les théologiens modernes ne prétendaient pas introduire de la temporalité en Dieu. Par analogie avec la psychologie humaine, ils entendaient décrire des « instants de raison »,¹⁰ c'est-à-dire une « succession logique, bien qu'intemporelle, de prévisions et de décrets divins ». ¹¹ Le débat portait donc sur la priorité des causes : la prédestination dépend-elle de la volonté gratuite de Dieu ou des mérites de l'homme ?

Assurément, il n'était pas anodin de penser la prédestination en usant du vocabulaire de la temporalité car, « dans les querelles philosophiques et théologiques, les images inconsciemment évoquées sont plus redoutables qu'on ne le croit ». ¹² Par ailleurs, il est tout à fait légitime de contester que le concept de cause soit pertinent pour penser la concorde des volontés divine et humaine. Toutefois, dans la mesure

des hérésies semi-pélagienne et prédestinatienne comme arguments polémiques dans les controverses sur la grâce au XVII^e siècle, voir Quantin 2012.

4. « La doctrine augustinienne de la grâce de Dieu est évangélique, apostolique, catholique, et d'une irréfragable autorité, écrite au nom de toute l'Église, [...] approuvée et consacrée en grandes pompes par les pontifes romains [*Augustini doctrina de gratia Dei, evangelica, apostolica, catholica, et irrefragabilis auctoritas ; totius Ecclesiae nomine scripta, [...] a romanis pontificibus [...] magnificentissime approbata, et consecrata*] [...] » (Jansénius 1640 : t. II, *Liber proæmialis*, titres des ch. 14 et 15).

5. « Doctor gratiæ » (Jansénius 1640 : t. II, *Liber proæmialis*, ch. 24, col. 54). Sur le rôle fondamental de l'*Augustinus* dans l'invention et la diffusion de ce titre donné à Augustin, cf. Icard 2017.

6. Sur la critique de la théologie scolastique dans l'*Augustinus*, voir Catalano 2016.

7. Voir Quantin 1999 : ch. 4.

8. Voir Neveu 1993 : ch. 5 et Neveu 1994 : 385-450.

9. Voir Denzinger 2010 : §§2001-2007.

10. Rondet 1947 : 454.

11. *Ibid.* : 454-455.

12. *Ibid.* : 466.

où la théologie latine a suivi cette voie, à partir du moment où Augustin « pense la nature de la Providence divine dans le cadre d'une théorie des causes »,¹³ puis quand l'aristotélisme est devenu le compagnon de l'intelligence de la foi et le *Liber de causis* une autorité pour les scolastiques médiévaux,¹⁴ il y a une logique historique à prendre en compte cette orientation théologique pluriséculaire.¹⁵ Loin d'être une simple reviviscence de l'antique combat entre Augustin et les semi-pélagiens, comme l'affirmaient les jansénistes, les controverses modernes sur la grâce et la prédestination prolongeaient des débats médiévaux sur la relation entre cause première et cause seconde.¹⁶

1. LES ORIGINES MÉDIÉVALES D'UN DÉBAT MODERNE

Pour Thomas d'Aquin, Dieu est la cause de tout ce dont les autres causes sont la cause :

L'agent second agit toujours en vertu du premier car l'agent premier met en mouvement le second pour qu'il agisse. Par conséquent, toutes les choses agissent en vertu de Dieu même et il est ainsi lui-même la cause des actions de tous les agents.¹⁷

Que Dieu soit la cause de toutes les actions de ses créatures ne signifie pas que ces dernières soient sans effet. Dieu agit « d'une manière suffisante, selon le mode de l'agent premier, sans que l'opération des agents seconds ne soit superflue ». ¹⁸ Il « opère dans les choses de telle sorte, cependant, que les choses elles-mêmes aient leur opération propre ». ¹⁹ Par exemple, « la chaleur est causée par Dieu, non à l'occasion d'un feu en lui-même inefficace, mais au moyen du feu qui est comme l'instrument de Dieu ». ²⁰ Pour concilier « causalité divine et causalité naturelle, la solution de Thomas d'Aquin consiste à dire que les causes naturelles sont comme les instruments de la cause divine », ²¹ à la manière dont le menuisier utilise une scie pour fabriquer un banc. La scie produit un effet (couper du bois) en vertu de l'action du menuisier qui réalise son œuvre. Pour Thomas d'Aquin, « Dieu agit par ses créatures, qui sont elles-mêmes efficaces parce que Dieu agit à travers elles ». ²²

13. Renard 2020 : 38.

14. Attribué à Aristote, puis à Proclus à partir de Thomas d'Aquin, le *Liber de causis* est un texte néoplatonicien anonyme, traduit de l'arabe en latin au XII^e siècle, objet de nombreux commentaires. Il s'ouvre sur une description de l'influence de la cause première et de la cause seconde.

15. Voir Boulnois 2021, notamment la 4^e partie.

16. De même, « l'hypothèse d'un [...] désir naturel délié d'une fin surnaturelle aura été rendue possible par une longue évolution de la réflexion médiévale sur le statut des causes secondes » (Schmutz 2001 : 264).

17. « Semper secundum agens agit in virtute primi : nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei ; et ita ipse est causa actionum omnium agentium » (Thomas d'Aquin 1888-1889 : q. 105, a. 5, ad 1, t. V, p. 476).

18. « Sufficienter [...] ad modum primi agentis : nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium » (*ibid.*).

19. « Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res propriam habeant operationem » (*ibid.* : 475).

20. Ehret 2021 : 7.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

La cause première et la cause seconde instrumentale sont donc toutes deux totalement efficientes, car l'effet est tout entier l'effet de ces deux causes. La cause première agissant à travers la cause seconde instrumentale, l'efficience de l'une ne s'ajoute pas à l'efficience de l'autre : « Le même effet n'est pas attribué à la cause naturelle et à la force divine comme s'il provenait en partie de Dieu et en partie de l'agent naturel ; mais il provient tout entier de l'un et de l'autre, selon un mode différent : tout comme le même effet est attribué tout entier à l'instrument, il est aussi attribué tout entier à l'agent principal ».²³ Tout l'effet doit être attribué à la fois à la cause première et à la cause seconde instrumentale, sans partition (ces deux causes ne produisent pas chacune une partie de l'effet) mais aussi sans exclusion (l'efficience de la cause première n'exclut pas l'efficience de la cause seconde instrumentale).

Ce principe universel de la causalité instrumentale s'applique au cas particulier de la cause seconde libre. Le même effet est tout entier attribué à Dieu et à l'homme doué de libre arbitre. C'est ainsi que, pour Thomas d'Aquin, un même acte peut être à la fois libre et prédestiné, sans qu'on distingue ce qui vient du libre arbitre et ce qui vient de la prédestination, de même qu'on ne distingue pas ce qui vient de la cause seconde et ce qui vient de la cause première car la providence divine produit un effet par les opérations des causes secondes ; par conséquent, ce qui existe par le libre arbitre vient aussi de la prédestination ».²⁴

À la causalité instrumentale telle que la conçoit Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot et Guillaume d'Ockham vont opposer des systèmes de causes partielles co-agissantes.²⁵ La cause première n'agit pas à travers la cause seconde : chacune de ces deux causes est à l'origine d'une partie de l'effet. Ockham compare Dieu à un homme très fort, capable de porter un poids de dix et l'homme à un homme faible qui ne peut qu'aider à porter ce poids, bien que l'homme très fort n'en ait pas besoin.²⁶ Ainsi, Dieu « ne veut pas tout produire tout seul, mais il co-agit avec les causes secondes comme cause partielle,

23. « Non sic idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum : sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus » (Thomas d'Aquin 1926 : ch. 70, p. 207). Il faut toutefois noter que si Thomas défend l'efficience de la cause seconde instrumentale dans ses œuvres de maturité, il fait encore sienne l'idée que les sacrements justifient « de manière instrumentale et par disposition [*instrumentaliter et dispositively*] » dans ses *Questiones disputatae de potentia* (q. 3, a. 4, ad. 8), rédigé entre la *Summa contra Gentiles* et la *Summa theologiae*. À l'époque moderne, les commentateurs de Thomas étaient divisés sur la manière dont devait être comprise sa doctrine de la causalité sacramentelle : les sacrements opèrent-ils une disposition dans le sujet, préalablement à la production de l'effet par Dieu seul ou bien participent-ils à l'effet ? Voir Laurent 1931. Pour une interprétation récente de la causalité sacramentelle selon Thomas d'Aquin, voir Turrini 1998.

24. « Non est [...] distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex prædestinatione ; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima : divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum [...]. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione » (Thomas d'Aquin 1888-1889 : q. 23, a. 5, resp., t. IV, p. 277).

25. Sur la relation entre cause première et cause seconde chez Thomas d'Aquin, Duns Scot et Guillaume d'Ockham, voir Boulnois 2022.

26. Voir Guillaume d'Ockham 1981 : 72.

bien qu'il soit la cause principale ».²⁷ Guillaume d'Ockham en conclut que « les causes secondes ne sont pas superflues, parce que Dieu n'agit pas dans n'importe quelle action selon toute sa puissance ».²⁸ Lorsque Dieu et l'homme concourent à une action, ils produisent un seul effet, mais chacun comme cause partielle de cet effet.

Pour décrire la concorde de la grâce et du libre arbitre, Luis de Molina s'inscrit dans ce débat scolastique. Il prend explicitement position contre la doctrine de Thomas : « J'avoue franchement qu'il m'est extrêmement difficile de comprendre cette motion et cette application que le divin Thomas exige dans les causes secondes ».²⁹ À la motion de la cause seconde, Molina oppose le concours de Dieu avec elle : « Le concours général de Dieu n'est pas l'influence de Dieu dans la cause seconde, comme s'il agissait et produisait son propre effet en ayant mis celle-ci en mouvement de manière antécédente, mais l'influence immédiate avec la cause, en son action et son effet ».³⁰ Le concours de la grâce et du libre arbitre est comparable à deux hommes tirant ensemble un même bateau.³¹ Cause première et cause seconde sont deux causes partielles : « Certes, tout l'effet vient et de Dieu et des causes secondes, mais il ne vient pas de Dieu et des causes secondes comme d'une cause totale, mais comme d'une partie de la cause, qui exige en même temps le concours et l'influence de l'autre partie ».³²

Ce système de causes partielles concourantes permettait à Molina de préserver sa conception du libre-arbitre. En effet, il avait bâti toute sa théologie de la grâce sur « un minimum irréductible [et] non négociable » :³³ 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 faire le contraire ».³⁴ Pour démontrer « la concorde du libre-arbitre avec les dons de la grâce, la prescience divine, la providence, la prédestination et la réprobation »,³⁵ Molina défend

27. « [Deus] non vult solus totum producere, sed coagit cum causis secundis tanquam causa partialis, licet sit principalior » (*ibid.*).

28. « Nec [...] superfluunt causæ secundæ, quia Deus non agit in qualibet actione secundum totam potentiam suam » (*ibid.*).

29. « Ingenue fateor, mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam Divus Thomas in causis secundis exigit » (Molina 1595 : q. 14, a. 13, d. 26, p. 109, col. 1). La première édition date de 1588.

30. « Concursus Dei generalis non [est] influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat, et producat suum effectum, sed [est] influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum » (*ibid.* : col. 2).

31. Voir *ibid.* : q. 14, a. 13, d. 26, p. 112, col. 2. Loin d'innover en décrivant le rapport de Dieu et de l'homme comme deux haleurs tirant un bateau, Molina reprend, en fait, une image rejetée par Thomas, présente chez Duns Scot et de nombreux théologiens franciscains. Voir Schmutz 2001 : 252-255.

32. « Totus quippe effectus et a Deo est, et a causis secundis ; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causæ, quæ simul exigit concursum et influxum alterius [...] » (Molina 1595 : q. 14, a. 13, d. 26, p. 112, col. 2).

33. Marion 2014 : 56.

34. « Potest agere et non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit » (Molina 1595 : q. 14, a. 13, d. 2, §3, p. 8).

35. « Liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione concordia » (titre de Molina 1595).

une conception de la grâce fondée sur la partialité des causes. Pour sauver l'homme, Dieu lui accorde des grâces suffisantes, à savoir des grâces qui suffisent à le rendre juste s'il le veut. Dieu et l'homme concourent à cette œuvre de justification comme deux causes qui s'additionnent pour produire un effet commun : « Dans l'acte libre, le surnaturel vient de Dieu et la liberté vient de nous ». ³⁶ Or si la grâce suffisante est rendue efficace par le consentement du libre arbitre, comment Dieu peut-il prédestiner les saints à la gloire ? Pour répondre à cette question, Molina reconnaît en Dieu une science moyenne, placée entre la science des actes possibles et celle des actes futurs : « *Avant tout décret libre de sa volonté*, Dieu prévoit ce que tel homme *choisirait* librement, s'il était placé dans telles circonstances et sollicité par telle grâce ». ³⁷ Parce qu'« avant l'acte libre de sa volonté, Dieu connaît ce qui arrivera par l'arbitre créé dans chaque ordre de choses, dans l'hypothèse où il déciderait de placer ces hommes ou ces anges dans tel ou tel ordre de choses », ³⁸ il prédestine les saints en leur donnant une grâce suffisante dans des conditions telles qu'il sait qu'ils la rendront efficace en concourant librement avec elle. Dieu prédestine donc les saints après la prévision de leurs mérites.

Confronté à l'émergence de la doctrine moliniste, qui mettait le concours divin en la dépendance du libre arbitre, Domingo Bañez prend la défense de la doctrine de Thomas d'Aquin en forgeant un concept qui deviendra central dans le thomisme moderne : la prémotion (ou prédétermination) physique. Contre l'indépendance de la cause seconde, Bañez défend l'idée que l'homme, comme toute créature, dépend de la cause première pour agir. Par une motion préalable, ³⁹ Dieu accorde à la volonté humaine le complément de puissance qui la fait agir, la faisant passer de l'acte premier, où elle est en puissance, à l'acte second, où elle est en acte et opère son effet. Cette prémotion est dite *physique* et non *morale*, pour indiquer que la volonté libre est mue conformément à sa nature et non par la simple proposition du bien : les fils de Dieu « ne sont pas seulement mis en mouvement moralement par l'Esprit saint qui leur montre le bien, mais aussi physiquement et de manière réellement efficace, en les inspirant à exercer l'amour de Dieu ». ⁴⁰ La prémotion physique suppose que la cause première soit totalement efficace : « Il ne suffit pas de soutenir que Dieu est seulement cause morale dans l'exécution de la délibération humaine, surtout surnaturelle, mais il est aussi né-

36. Gilson 1913 : 294.

37. Garrigou-Lagrange 1935 : col. 2966.

38. « Ante actum liberum suæ voluntatis cognovit Deus, quid in unoquoque rerum ordine per arbitrium creatum esset futurum, ex hypothesi quod hos homines aut angelos in hoc vel illo ordine rerum collocare statueret [...] » (Molina 1595 : q. 23 a. 4 et 5, d. 1, m. ult., p. 394).

39. Il s'agit ici d'une priorité causale et non chronologique.

40. « Aguntur [non] tantum moraliter a Spiritu ostendente illis bonum, sed etiam physice et realiter efficaciter inspirante ad exercitium dilectionis Dei » (Bañez 1948 : t. III, p. 418). Bañez commente ici le verset *Rm* 8, 14.

cessaire de soutenir qu'il est lui-même cause réellement efficiente et prémouvant le libre arbitre à exercer efficacement une telle délibération ». ⁴¹

Pour Bañez, on peut réduire à une question de causalité l'erreur de ceux qui pensent que la prédestination est déterminée par les mérites. Ils distinguent « ce qui vient de la grâce et ce qui vient du libre arbitre, comme si une même chose ne pouvait venir des deux », ⁴² en concevant « le bon usage du libre arbitre » ⁴³ et « le concours de la grâce » ⁴⁴ comme s'ils étaient « deux causes partielles concomitantes ». ⁴⁵ Parce qu'il s'agit d'une erreur en matière de causalité, « on ne peut pas dire que les mérites qui suivent l'effet de la prédestination seraient la raison de la prédestination, à savoir qu'on comprendrait que Dieu donne la grâce à quelqu'un et a prédestiné de lui donner la grâce parce qu'il a su par avance qu'il en userait bien ». ⁴⁶ Dieu prédestine donc les saints avant la prévision de leurs mérites.

Des théologiens ont cherché une voie intermédiaire entre les positions de Molina et de Bañez. Appelés 'congruistes' en référence au concept de grâce *congrue*, c'est-à-dire adaptée au libre arbitre pour qu'il y consente, ces théologiens ne défendent pas une doctrine homogène, notamment sur la question des causes. Il faut noter que les congruistes jésuites, Robert Bellarmin et Francisco Suárez, ont cherché à amender la doctrine de leur confrère Molina dans le but de préserver la prédestination à la gloire avant la prévision des mérites. ⁴⁷

2. CAUSALITÉ ET PRÉDESTINATION DANS L'*AUGUSTINUS*

Lorsqu'il entre en lice, Jansénius prétend clore le débat en présentant la pure doctrine augustinienne, débarrassée de ses oripeaux scolastiques. Tout son *Augustinus* repose sur son interprétation du passage du *De Correptione et gratia* où Augustin distingue l'aide *sans laquelle* Adam ne pouvait pas persévérer par son libre arbitre (*auxilium sine quo non*) et l'aide *par laquelle* les saints ne sont que persévérants (*auxilium quo*). ⁴⁸ Or,

41. « Non ergo sufficit asserere Deum esse dumtaxat moralem causam in executione humanae deliberationis, præsertim supernaturalis, sed etiam necesse est asserere ipsum esse causam realiter efficientem et præmoventem liberum arbitrium ad talem deliberationem efficaciter exercendam » (*ibid.*).

42. « Inter id, quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque » (Bañez 1588 : col. 481).

43. « Bonum usum liberi arbitrii » (*ibid.*).

44. « Concursu gratiæ » (*ibid.*).

45. « Quasi duæ causæ partiales se concomitantes » (*ibid.*).

46. « Non potest dici, quod merita sequentia prædestinationis effectum sint ratio prædestinationis, hoc est, quod ideo Deus intelligatur dare gratiam alicui, et prædestinasse se ei daturum gratiam, quia præscivit eum bene usurum gratiam » (*ibid.*).

47. Pour une présentation générale des différentes écoles théologiques engagées dans les controverses catholiques sur la grâce après le concile de Trente, voir Garrigou-Lagrange 1935 et De Franceschi 2023 : introduction.

48. Voir Augustin 1962 : *De Correptione et gratia*, §34, 344-347.

malgré ses diatribes anti-scolastiques,⁴⁹ Jansénius n'en plaquait pas moins sur le texte augustinien un système causal opposé à celui de Molina et incompatible avec celui de Bañez. En l'état de félicité primitive, « la cause [de l'action d'Adam faisant agir ou non la grâce] n'était rien d'autre que la grandeur de la liberté, et par conséquent, du pouvoir dont jouissait le premier homme dans l'excellence de son intégrité ».⁵⁰ Après le péché originel, « la cause efficiente [de la libération de l'arbitre] n'est pas la possibilité naturelle de la volonté libre, mais la grâce ».⁵¹ Il serait équivoque de parler simplement d'un système de cause unique, dans la mesure où le maintien d'Adam dans la justice comme la justification du pécheur suppose deux volontés, celle de Dieu et celle de l'homme. Mais une seule des deux causes est efficiente : la liberté de l'homme avant le péché originel, la grâce de Dieu après.

Pour Jansénius, « toute la controverse porte sur la cause efficiente de la libération ».⁵² C'est à travers cette grille de lecture qu'il comprend la distinction augustinienne des aides *sans laquelle* et *par laquelle*. Il écrit à son sujet : « Rien ne fait voir avec plus d'évidence le mode opératoire de la cause que le mode par lequel l'effet découle de la cause ».⁵³ La première aide, donnée avant le péché originel, est une « cause *sans laquelle* [*sine qua non*] ». Elle seule « n'est jamais celle par laquelle se fait l'action, car, en son domaine, elle est séparée de l'agir en acte et elle est seulement nécessaire si elle est agie ».⁵⁴ Elle n'est donc pas efficiente :

Elle est telle qu'elle enferme ou n'enferme pas l'effet pour lequel elle est donnée, mais seulement *sans laquelle* il ne peut pas se produire. C'est que l'effet doit être produit par une autre cause dominante entraînant ou appliquant avec lui l'aide elle-même. Par conséquent, aussi grandes que soient les aides à disposition, si cette cause dominante, dont toute la machine de causes concourantes et adjuvantes est poussée ou retenue par l'arbitre, ne veut ni n'imprime une impulsion pour agir, aucune opération ne résultera de ces aides.⁵⁵

49. Voir Jansénius 1640 : t. II, *liber proeemialis* et Catalano 2016 : 132-143.

50. « Causa non alia fuit, nisi magnitudo libertatis, et consequenter potestatis, qua primus homo in illa integritatis præstantia fruebatur [...] » (Jansénius 1640 : t. II, *Liber singularis de gratia primi hominis et angelorum*, ch. 14, col. 150).

51. « [Liberationis arbitrii] causa efficiens non est naturalis possibilitas liberæ voluntatis, sed gratia » (*ibid.* : t. III, l. I, ch. 2, coll. 9-10).

52. « De efficiente liberationis causa tota controversia est » (*ibid.* : t. III, l. I, ch. 1, col. 10).

53. « Nihil [...] declarat evidentius modum operandi causæ, quam modus quo effectus a causa fluit » (*ibid.* : t. III, l. II, ch. 6, col. 111).

54. « Sola causa *sine qua non*, numquam est illa qua fit actio. Nam illa in sua ratione abstrahit ab agendo actualiter, et solum necessaria est si agatur » (*ibid.* : t. III, l. II, ch. 22, col. 189).

55. « Est [...] tale, ut non inserat vel inserat effectum propter quem datur, sed tantummodo *sine quo non* potest fieri. Effectus enim ab alia debet causa dominante, ipsumque adiutorium secum rapiente seu applicante produci. Ex quo fit, ut quantumcumque magna præsto sint adiutoria, nisi illa causa dominativa, cuius arbitrio tota machina causarum concurrentium et adjuvantium ad motum impellitur aut retinetur velit, impulsusque agendi imprimat, nulla ex adiutoriis operatio secutura sit » (*ibid.* : t. III, l. II, ch. 4, coll. 98-99).

À l'inverse, la seconde aide, donnée aux saints, est une cause dominante et efficiente :

Autre est le genre de l'aide *par laquelle*, aussitôt qu'elle aura été donnée, l'effet se produit et ne se produirait jamais si elle n'était pas donnée, parce que, bien entendu, elle est d'une si grande nécessité que, sans elle, l'effet ne pourrait se produire, et d'une si grande efficacité que cela même en vue de quoi elle est donnée se produit à l'instant. En effet, elle donne en même temps et de pouvoir et d'opérer.⁵⁶

Ce qui vaut pour l'aide donnée par Dieu vaut aussi pour le libre arbitre, mais de manière inversée : il était la cause dominante qui faisait agir la cause *sans laquelle*, c'est-à-dire la grâce d'Adam ; il est désormais la cause *sans laquelle*, qui est agie par la cause dominante, c'est-à-dire la grâce du nouvel Adam.⁵⁷

C'est à partir de ce système causal que Jansénius et ses disciples distinguent les mérites purement humains d'Adam et les mérites purement divins des saints. Cela ne signifie pas qu'Adam ne recevait pas la grâce – Dieu se devait même de la lui donner⁵⁸ – ou que les saints n'ont pas de libre arbitre, mais seules sont efficaces la liberté d'Adam et la grâce donnée aux saints. Par conséquent, l'action à laquelle concourent Dieu et l'homme ne peut pas être attribuée à Dieu avant le péché originel et ne peut pas être attribuée à l'homme après.⁵⁹ Le jansénisme peut donc être défini comme une théologie qui pense la relation entre volonté divine et volonté humaine comme une domination et qui refuse le statut de cause efficiente à la volonté dominée.

La doctrine de la prédestination présentée par Jansénius est la conséquence de sa doctrine de la grâce, elle-même fondée sur ce système causal. Jansénius avait bien conscience de la relation étroite entre les deux questions : « La dispute au sujet de la prédestination est si liée à celle qui est établie au sujet de la grâce qu'on ne peut

56. « Alterum adjutorii genus est, *quo*, simul ac datum fuerit, fit effectus, et si non detur nunquam fiet. Nempe quia tantae necessitatis est, ut sine illo non possit effectus fieri, tantaeque efficaciae, ut hoc ipso quo datur, continuo fiat. Dat enim simul et posse et operari » (*ibid.* : col. 99). C'est pourquoi, il est inexact d'affirmer que, pour Jansénius, qui ne parlerait qu'« en termes de psychologie », l'aide *par laquelle* « ne meut pas [la volonté] à la manière d'une cause efficiente » (Walgrave 1982 : 36-37).

57. « D'un côté, l'arbitre est ce *par quoi* l'œuvre se fait et l'aide ce *sans quoi* elle ne se fait pas ; de l'autre côté, à l'inverse, cette aide très efficace serait ce *par quoi* l'œuvre se ferait et l'arbitre ce *sans quoi* il ne se ferait pas [*quemadmodum illic arbitrium est id quo fit opus ; adjutorium vero sine quo non fit : ita hic vice versa efficacissimum illud adjutorium esset id quo fit opus ; arbitrium vero sine quo non fieret*] ». Jansénius parle ici de l'état d'innocence et distingue une aide qui lui convient (l'aide *sans laquelle*) et une aide qui ne lui convient pas (l'aide *par laquelle*). En effet, l'aide *par laquelle* est la grâce efficace, accordée aux pécheurs en l'état de nature déchue, une aide « qui dominerait le libre arbitre pour l'entraîner avec elle à agir et pour opérer en lui par une délectation victorieuse, afin qu'il veuille ; [*quod ita libero dominaretur arbitrio, quod illud secum in actum raperet, et in eo victrici quadam delectatione operaretur, ut vellet*] » (Jansénius 1640 : t. II, coll. 154-155).

58. En l'état d'innocence, la grâce était « due en quelque manière [*aliquo modo debitam*] » (Jansénius 1640 : t. II, coll. 761-762). Voir Lubac 2008 : 55-57.

59. Voir notamment Jansénius 1640 : t. II, *Liber singularis de gratia primi hominis et angelorum*, ch. 15-16, en particulier le bas de la col. 154.

connaître l'une parfaitement sans connaître l'autre ». ⁶⁰ Dans l'*Augustinus*, un livre est spécifiquement consacré à la prédestination, un autre à la réprobation. Tous deux sont placés à la fin du dernier tome. ⁶¹ Ils sont, en quelque sorte, l'aboutissement de toute la démonstration de « la grâce du Christ sauveur ». ⁶²

Reprochant aux théologiens modernes de s'être éloignés « des principes d'Augustin, qui sont soit incompris, soit négligés », ⁶³ Jansénius s'oppose conjointement aux positions des thomistes, des molinistes et des congruistes.

Rejetant le premier genre d'aide par laquelle il n'est pas donné à la volonté de vouloir, mais sans laquelle elle ne peut pas vouloir, et s'attachant seulement au second genre d'aide, par laquelle, en prédéterminant la volonté, il est donné aux anges et aux hommes le vouloir même et la persévérance, les premiers, justement et avec raison, ont inféré de la force de ce moyen si efficace que pour toutes les créatures rationnelles qui sont conduites à la béatitude, par une volonté absolue et efficace, avant toute prescience de quelque mérite, Dieu a voulu la fin elle-même et l'a prédestinée en la voulant. ⁶⁴

Les molinistes, au contraire, « rejettent ce second genre d'aide parce que, pour ainsi dire, elle détruirait la liberté de fond en comble ». ⁶⁵

Ne retenant que le premier [genre d'aide], qui fut donné aux anges et aux premiers hommes, ils en concluent aussi, en raisonnant plus que justement, qu'à personne, ni aux anges ni aux hommes, ni à ceux qui persévèrent ni à ceux qui ont chuté, Dieu n'a dirigé ni prédestiné la fin de la béatitude éternelle par une volonté efficace, avant la prescience de coopération de la volonté, mais qu'il a seulement proposé la gloire à tous par une volonté inefficace, comme récompense du combat futur, et qu'il l'a voulue généralement pour tous, à condition qu'ils ne fassent pas tomber l'aide de Dieu par leur liberté propre et qu'ils n'abandonnent pas la sainteté. ⁶⁶

60. « Disputatio quippe de praedestinatione tam coniuncta est ei quae de gratia instituitur, ut natura unius ad unguem sciri sine alterius cognitione non possit » (Jansénius 1640 : t. III, coll. 882-883).

61. Il s'agit des livres 9 et 10 du tome III. Pour un résumé de ces deux livres, voir Carreyre 1947 : coll. 431-447.

62. « De gratia Christi salvatoris » (Jansénius 1640 : titre du t. III).

63. « Ab Augustini principiis vel non intellectis vel neglectis » (*ibid.*: t. III, col. 952).

64. « Primi repudiant primū adiutorii genus, quo non datur velle voluntati, sed sine quo velle non potest ; solumque secundum amplexi, quo voluntatem praedeterminante ipsum velle et perseverare, sive angelis, sive hominibus datur, recte et consequenter, ex vi mediū tam efficacis intulerunt, Deum omnibus creaturis rationalibus quæ ad beatitudinem perducuntur, absoluta et efficace voluntate, ante omnem meriti cujusquam praescientiam, finem ipsum voluisse et volendo praedestinasse » (*ibid.* : coll. 952-953).

65. « Abjecto secundo adiutorii genere, tanquam, quod funditus destruat libertatem » (*ibid.*: col. 953).

66. « Retento solo primo quod angelis et hominibus primis datum est, inde quoque ulterius rectissime ratiocinando concludunt, nemini neque angelis neque hominibus, neque stantibus, neque lapsis, Deum efficaci voluntate intendisse ac praedestinasse beatitudinis aeternae finem, ante praescientiam cooperaturae voluntatis ; sed tantum modo inefficaci voluntate omnibus proposuisse gloriam, velut certaminis futuri praemium, omnibusque generaliter voluisse, si non propria libertate adiutorium Dei defererent et a sanctitate deficerent » (*ibid.*).

Pour Jansénius, les positions des thomistes et des molinistes sont les conséquences logiques d'une même erreur : le choix d'un genre d'aide au détriment de l'autre, sans tenir compte du changement radical survenu avec le péché originel. Jansénius attribue ce choix à des présupposés philosophiques par lesquels « les uns et les autres se sont abattus sur les principes d'Augustin et sur la vraie théologie ». ⁶⁷

Quant aux congruistes, « ils ont violé en même temps la théologie et la philosophie par une double erreur », ⁶⁸ en s'en tenant à « la seule aide de la volonté intègre » ⁶⁹ tout en reconnaissant qu'« Augustin pose ou suppose en Dieu une volonté très efficace de sauver quelques-uns ». ⁷⁰

Pour Jansénius, la véritable doctrine de la prédestination est fondée sur la distinction de deux états, avant et après le péché originel : l'état de l'homme innocent, qui est identique sur ce point à celui des anges, ⁷¹ et l'état de l'homme déchu.

Aux anges et à l'homme innocent fut donnée une aide sans laquelle ils ne pouvaient pas persévérer dans le bien. Cette grâce était une cause *sine qua non*, indispensable mais inefficace par elle-même. Le libre arbitre a été, pour les anges bons, ou aurait été, pour l'homme s'il n'avait pas péché, la seule cause efficiente de la persévérance. Parce que leurs volontés dominaient la grâce qui leur était donnée, le mérite de la persévérance est un effet qui leur est ou leur aurait été exclusivement attribué. Par conséquent, ni l'ange ni l'homme innocent n'ont été prédestinés par un décret divin :

Il faut dire [...] que les anges qui s'emparent de l'éternelle félicité n'ont pas été prédestinés par une *élection* ou *prédestination de grâce*, mais par celle que nous avons appelée [...] *de mérites*. On doit penser tout à fait la même chose au sujet des hommes s'ils avaient demeuré en l'état d'innocence. ⁷²

La prédestination des anges n'était pas un acte de volonté de la part de Dieu, mais la seule prescience de leurs mérites : « Augustin enseigne que la persévérance des anges n'a pas été prédestinée, mais connue par avance, et qu'ils n'ont pas été discernés par

67. « Utrique isti in Augustini principia veramque theologiam impegerunt » (*ibid.*).

68. « Duplici aberratione theologiam simul atque philosophiam violarunt » (*ibid.*).

69. « Solum integræ voluntatis adjutorium » (*ibid.*).

70. « Augustinum in Deo ponere vel supponere efficacissimam salvandorum quorundam voluntatem » (*ibid.*).

71. « Car selon saint Augustin, la raison fut tout à fait la même au sujet des hommes innocents et qui n'ont pas été blessés qu'au sujet des anges [*nam eadem omnino, juxta sanctum Augustinum de hominibus innocentibus atque illæsis, quæ de angelis ratio fuit*] » (*ibid.* : col. 934).

72. « Dicendum est enim angelos, qui æterna felicitate potiuntur, non esse prædestinatos *electione* seu *prædestinatione gratiæ*, sed ea quam supra diximus, *meritorum*. Idemque omnino de hominibus si perstissent in statu innocentia, sentiri debet » (*ibid.*). Jansénius reconnaissait qu'un texte d'Augustin était une pierre d'achoppement pour sa position au sujet des anges : *De Civitate Dei*, l. 12, ch. 9, où Augustin affirme que les anges qui ont persévéré dans le bien ont reçu une aide plus grande. Jansénius renvoie à son explication de ce passage, dans le livre *De Gratia primi hominis et angelorum*, ch. 18, au t. II de l'*Augustinus*. Voir Jansénius 1640 : col. 949. Pour une lecture critique de cette explication, voir Lubac 2008 : 65-66.

la grâce, mais par leurs mérites ».73 Il en aurait été de même pour les hommes s'ils n'avaient pas péché en Adam.

Cependant, par le péché originel, les hommes se sont rendus incapables de vouloir le bien par eux-mêmes. Pour en sauver quelques-uns de la masse de perdition, sans aucun mérite préalable de leur part, Dieu leur donne une aide par laquelle ils veulent le bien et persévèrent. Cette grâce est la seule cause efficiente de leur persévérance dans le bien. Leur libre arbitre est une cause *sine qua non*, indispensable mais inefficace par elle-même. Leurs mérites sont des effets qui doivent être exclusivement attribués à la grâce. La « cause »74 de cette grâce efficace par elle-même est la prédestination gratuite, dont « l'effet adéquat »75 est la « libération »76 de l'homme pécheur. Elle n'est pas seulement une prescience, mais un acte de volonté : « Quoiqu'Augustin introduise très souvent la mention de la prescience lorsqu'il dispute de la prédestination, de telle sorte que certains croient que la nature de la prédestination se trouve principalement dans l'acte d'intelligence, il est toutefois manifeste, au vu de plusieurs de ses textes, qu'elle se situe dans le décret de la divine volonté ».77 Or « cette intention d'élire à la gloire ne présuppose pas que la vocation, la foi et la persévérance soient prévues absolument par Dieu, mais plutôt qu'elles naissent de cette intention de telle sorte qu'elles puissent être prévues absolument ».78 Les mérites des élus ne déterminent donc pas leur prédestination, ils en sont les effets. Dieu réalise en eux ce qu'il a décidé de toute éternité : « Quoi que Dieu prédestine dans l'éternité, il le fait dans le temps et à l'inverse, quoi qu'il fasse dans le temps, il a prédestiné de le faire dans l'éternité ».79 Il n'y a donc pas lieu de distinguer la prédestination à la grâce et la prédestination à la gloire : « La prédestination de Dieu ne regarde pas plus le moyen que la fin, ni plus la fin que le moyen ».80 De surcroît, il ne faut pas limiter la prédestination au bien que Dieu fait à ses élus. La prédestination est double, « à la vie et à la mort ».81 Elle « regarde non seulement le bien, mais aussi le mal ».82 Certes, on ne peut pas attribuer à Dieu les péchés des hommes,

73. « Augustinus angelorum perseverantiam non prædestinatam, sed præscitam tradit, eosque non gratia, sed meritis discretos » (Jansénius 1640 : t. III, coll. 940-941, titre du ch. 12).

74. « Causa » (*ibid.* : coll. 882-883).

75. « Effectus adæquatus » (*ibid.* : coll. 920-921).

76. « Liberatio » (*ibid.*).

77. « Quamvis toties Augustinus præscientiæ mentionem ingerat, quando de prædestinatione disputat, ut nonnulli arbitrati fuerint, prædestinationis naturam in actu intellectus præcipue collocatam esse, ex diversis tamen ipsius locis manifestum est eam in divinæ voluntatis decreto esse sitam » (*ibid.* : col. 921).

78. « Istud propositum electionis ad gloriam non præsupponere, quod vocatio, fides et perseverantia sint absolute prævisa a Deo, sed potius quod ex illo proposito nascantur, ut absolute prævideri possint » (*ibid.* : col. 983).

79. « Quicquid Deus prædestinat ab æterno, hoc in tempore facit, et vice versa, quicquid in tempore facit, hoc ab æterno prædestinavit ut faceret » (*ibid.* : col. 888).

80. « Prædestinationem Dei [...] non magis respicere medium quam finem, nec magis finem quam medium » (*ibid.*).

81. « Ad vitam et ad mortem » (*ibid.* : coll. 894-895).

82. « Respicit non solum bonum, sed etiam malum » (*ibid.*).

mais on doit lui attribuer les châtements. De toute éternité, Dieu prédestine aux peines éternelles les hommes que le péché d'Adam ont rendus coupables et incapables de faire le bien. Le corollaire de la prédestination gratuite est la réprobation non seulement négative (Dieu n'accorde pas sa grâce à la plupart des hommes déchus), mais aussi positive (il prédestine la plupart des hommes déchus à la damnation).

En somme, « prédestination et œuvre de Dieu »⁸³ sont une seule et même chose. En l'état de nature déchue, seule la volonté de Dieu est efficiente. Jansénius entend préserver le libre arbitre de l'homme en tant qu'il est, sous l'action de la grâce, une cause *sine qua non* : les actes du prédestiné sont libres car ils sont volontaires tout en étant déterminés par Dieu.

3. LA CONCEPTION JANSÉNISTE DE LA PRÉDESTINATION EST-ELLE AUGUSTINIENNE ?

Jansénius lit les textes d'Augustin sur la grâce et la prédestination avec un présupposé qui tient à son système causal : lorsque la volonté de Dieu et celle de l'homme concourent, l'une domine nécessairement l'autre et la volonté dominante est la seule efficiente. Or cette grille de lecture des écrits d'Augustin est contestable. En effet, pour Augustin, « les seules causes efficientes de tout ce qui arrive sont les causes volontaires »,⁸⁴ à savoir, précise-t-il, la volonté de Dieu, des bons et des mauvais anges, des bons et des mauvais hommes. Augustin identifie les causes efficientes aux causes volontaires de manière absolue, sans distinguer l'état d'innocence et l'état de nature déchue.⁸⁵ La volonté de Dieu et celle de l'homme sont toutes deux efficientes, avant comme après le péché originel. L'une comme l'autre, elles ne sauraient donc être des causes *sine qua non*, au sens où l'entend Jansénius, à savoir des causes dominées, à qui l'on refuse d'attribuer un effet.

Le texte où Augustin affirme que causes efficientes et causes volontaires sont équivalentes est particulièrement intéressant dans la mesure où il y traite du destin et de la prescience divine et qu'il y subvertit la doctrine stoïcienne des causes, qui utilise précisément le concept de cause *sine qua non*.⁸⁶ Augustin discute la position de Cicéron. Ce dernier avait rapporté l'argumentation avancée par le philosophe stoïcien Chrysippe pour prouver que le destin était compatible avec le libre-arbitre.⁸⁷ Il fallait distinguer les causes complètes ou principales et les causes prochaines ou auxiliaires.⁸⁸ Ces dernières « contribuent à produire un effet mais n'ont pas une puissance suffisante

83. « Prædestinatio et opus Dei » (*ibid.* : col. 888).

84. « Non esse causas efficientes omnium quæ fiunt nisi voluntarias [...] » (Augustin 1959 : 680-681, *De Civitate Dei*, l. V, ch. 9, tr. modifiée). Voir *ibid.* : note complémentaire n° 65, « La volonté comme cause efficiente », pp. 824-827.

85. « Cette universelle causalité divine n'est pas présentée comme conditionnée par l'état de chute originelle, mais comme liée essentiellement à l'idée de souverain bien », note Jean Chéné au sujet d'un autre texte d'Augustin (*Retractationes*, l. I, ch. 9), dans Augustin 1962 : note complémentaire n° 11, p. 793.

86. Pour une présentation de ce texte, voir Bochet 2003.

87. Voir Cicéron 1973 : 21-23, *De Fato*, §§41-42.

88. Sur la distinction stoïcienne des causes, notamment chez Chrysippe, Duhot 1989 : ch. 3.

pour produire par elles-mêmes cet effet ». ⁸⁹ Elles appartiennent à la catégorie des causes *sine qua non*, « qui contribuent à la production de quelque chose à titre de condition nécessaire mais non suffisante », à la différence des causes « qui produisent quelque chose “par leur propre” force » et « qui produisent nécessairement ce dont elles sont causes ». ⁹⁰ Or, « que tout arrive par le destin [...] doit être compris au sens où tout arrive par des causes prochaines et non complètes ». ⁹¹ Ainsi, le destin ne détruit pas le libre arbitre de l’homme, qui est la seule cause efficiente de ses actes : « Cicéron rappelle que les stoïciens conçoivent le destin comme une tresse ou un enchaînement causal qui ne comprend que [...] des causes *sine qua non* ». ⁹²

Cicéron, pour sa part, préfère la position des philosophes de la Nouvelle Académie. Pour préserver le libre-arbitre, il réfute l’idée de destin en proposant une autre typologie, « qui retire nos volontés de la chaînes des causes » : ⁹³ il faut distinguer les causes fortuites, les causes naturelles et les causes volontaires, « qui n’ont pas de causes extérieures mais déterminent elles-mêmes leurs effets ». ⁹⁴

Pour défendre sa conception de la providence divine et affirmer que la prescience divine n’abolit pas le libre-arbitre, Augustin critique la réfutation de la conception stoïcienne du destin développée par Cicéron. ⁹⁵ Toutefois, il ne se rallie pas totalement à la position stoïcienne en la christianisant. Certes, s’il récuse le fatalisme astrologique, ⁹⁶ il suit les stoïciens lorsqu’ils définissent le destin comme la suite des causes de tout ce qui arrive et il l’identifie à la volonté d’un Dieu suprême. ⁹⁷ Cependant, Augustin récuse la distinction des causes que font les stoïciens pour préserver le libre arbitre de la nécessité. ⁹⁸ En fin de compte, sur la question de la causalité, le providentialisme d’Augustin n’est pas réductible au fatalisme des stoïciens : le Dieu d’Augustin est une cause volontaire, et donc efficiente, alors que le destin des stoïciens est, pour l’homme, une cause *sine qua non*, incapable de produire un effet par elle-même, une « cause auxiliaire et prochaine, [qui] ne participe à la production de l’effet que pour autant que la volonté de l’agent, cause parfaite et principale, adhère librement au contenu de la représentation ou à la tendance ». ⁹⁹

89. Koch 2014 : 100.

90. *Ibid.* : 110-111.

91. *Ibid.* : 111.

92. *Ibid.*

93. Renard 2020 : 33.

94. *Ibid.*

95. Voir Augustin 1959 : *De Civitate Dei*, l. V, ch. 9.

96. Voir *ibid.* : ch. 1-7.

97. Voir *ibid.* : ch. 8. Voir Renard 2020 : 26.

98. Voir Augustin 1959 : *De Civitate Dei*, l. V, ch. 10.

99. Renard 2020 : p. 38. En montrant que la doctrine augustinienne de la prédestination est tributaire des catégories stoïciennes, Gaetano Lettieri affirme lui-même que pour Augustin, la liberté humaine est une cause volontaire et efficiente et Dieu une cause volontaire et efficiente, l’une étant déterminée par l’autre, insérée dans un ordre de causes, sans cesser d’être responsable de ses actes. Voir Lettieri 2001 : 390.

Augustin rompt donc avec les théories néo-académiciennes ou stoïciennes des causes qui posent l'existence de causes secondaires qui participent à la production de l'effet seulement en tant que facteurs indirects ou encore circonstances de l'effet. Or, pour Augustin, il n'existe de causes antécédentes qu'efficientes, c'est-à-dire pleinement responsables de leur effet parce qu'elles le veulent. La distinction ne se fait donc plus entre des causes proprement actives et celles qui ne le sont pas, mais parmi les causes volontaires, entre celles qui ont plus ou moins la puissance de leur vouloir. C'est désormais moins une question de nature que de puissance.¹⁰⁰

Par conséquent, la grâce accordée à Adam avant son péché ne saurait être une cause *sine qua non* au sens où l'entend Chrysippe.¹⁰¹ Elle est une cause efficiente car elle est volontaire. Elle se distingue de la grâce donnée aux saints non parce qu'elle serait d'une nature différente, mais parce qu'elle coopère avec une autre cause volontaire, la liberté de l'homme, qui était plus puissante avant son péché.¹⁰² Autrement dit, la grâce donnée aux saints est plus forte que celle donnée à Adam car, en l'état de nature déchue, « il reste une infirmité qui doit être secourue par des dons plus grands ». ¹⁰³ La grâce donnée aux saints vient chercher l'homme plus bas qu'Adam, car il a péché alors qu'il pouvait ne pas le faire, pour le conduire plus haut, « jusqu'au terme auquel Adam n'est point parvenu », ¹⁰⁴ c'est-à-dire à la persévérance.

Jansénius connaissait le passage de *La Cité de Dieu* où Augustin refuse la conception stoïcienne du destin comme cause *sine qua non*. En effet, il le cite pour prouver que la grâce efficace par elle-même obtient nécessairement son effet sans détruire la liberté de l'homme.¹⁰⁵ Toutefois, dans *l'Augustinus*, Jansénius ne cite pas la phrase où Augustin identifie les causes efficientes aux causes volontaires. Malgré ses attaques contre le stoïcisme des pélagiens,¹⁰⁶ Jansénius n'en était pas moins tributaire de la doctrine stoïcienne des causes. En effet, il concevait la grâce donnée à Adam à la manière dont Chrysippe avait conçu le destin : comme une cause *sine qua non*, qui ne produit pas d'effet par elle-même mais qui est nécessaire à une action qui dépend de la seule efficience du libre arbitre de l'homme.¹⁰⁷ Lorsqu'il décrit la grâce donnée aux saints, il inverse le système causal de Chrysippe mais sans le modifier de l'intérieur : désormais, c'est le libre arbitre

100. Renard 2020 : 35.

101. Ainsi, il est loin d'être évident que la distinction augustinienne de l'aide *sans laquelle* (*adiutorium sine quo*) et de l'aide *par laquelle* (*adiutorium quo*) trouve une « parfaite correspondance [*perfetta corrispondenza*] » dans la distinction stoïcienne de la cause *sine qua non* et de la cause *cum qua*, comme l'affirme Gaetano Lettieri dans Lettieri 2001 : 389.

102. « Même si la seconde de ces grâces [la grâce accordée aux saints] doit être assurément considérée comme plus puissante que l'autre [la grâce accordée à Adam], il ne s'agit évidemment pas d'anéantir la première » (Delmulle 2012 : 198).

103. « Majoribus donis adjuvanda remansit infirmitas » (Augustin 1962 : 352-353). Sur la reprise de cette idée par Thomas d'Aquin, voir Lubac 2008 : 71.

104. *Ibid.* : 110.

105. Voir Jansénius 1640 : t. III, col. 633.

106. Voir Catalano 2016 : 161-251.

107. Chrysippe emploie l'image dynamique du cylindre qui ne peut se mouvoir sans impulsion mais qui roule selon sa nature propre (voir Cicéron 1973 : §42). Jansénius emploie l'image

de l'homme qui est une cause *sine qua non*, la grâce divine étant seule efficiente. Avec Augustin, il oppose aux stoïciens la volonté divine qui obtient nécessairement son effet sans abolir la liberté de l'homme,¹⁰⁸ mais il oublie ou méconnaît que, pour Augustin, la volonté humaine n'en reste pas moins totalement efficiente. En matière de causalité, Jansénius n'est donc pas un augustinien, mais un stoïcien qui s'ignore.

Jansénius connaissait probablement le système causal de Chrysippe. D'une part, en effet, dans un chapitre de *l'Augustinus* où il présente la conception stoïcienne du destin, pour montrer qu'il est faux d'assimiler la prédestination à un fatalisme, comme l'ont fait les semi-pélagiens contre Augustin,¹⁰⁹ il attribue à Chrysippe une définition du destin comme « série immuable de causes ».¹¹⁰ Sa source est une citation d'Aulu-Gelle qu'il reprend d'un ouvrage de Juste Lipse présentant la philosophie stoïcienne.¹¹¹ Or, quelques pages plus loin,¹¹² Juste Lipse présente la distinction chrysippéenne des causes parfaites et principales et des causes adjuvantes et prochaines, en donnant, certes, une explication étrange,¹¹³ mais en renvoyant au traité de Cicéron sur le destin contre lequel se bat Augustin. D'autre part, dans l'édition de l'œuvre augustinienne qu'utilisait Jansénius,¹¹⁴ le passage de *La Cité de Dieu* qu'il cite dans *l'Augustinus* pour prouver que la nécessité est compatible avec liberté est commenté par Juan Luis Vives, qui renvoie lui aussi au traité de Cicéron sur le destin et qui présente, avec plus de fidélité que Juste Lipse, le système causal de Chrysippe.¹¹⁵ Jansénius n'a visiblement pas reconnu sa propre distinction de la cause *sans laquelle* et de la cause *par laquelle* dans la distinction de Chrysippe, sans doute moins par manque de connaissance que par conviction de défendre, avec Augustin, une position anti-stoïcienne. Comme la providence divine était considérée en l'état de nature déchue et que Chrysippe accordait l'efficacité à la liberté humaine en la refusant au destin, Jansénius pouvait se considérer comme son adversaire, alors qu'il avait seulement inversé l'imputation de l'effet en l'accordant à Dieu, sans contester, comme le fait pourtant Augustin, qu'une cause volontaire puisse ne pas être efficiente.

Par ailleurs, Jansénius avait pu connaître le concept de cause *sine qua non* en lisant Molina, sans avoir conscience de son origine stoïcienne. En effet, Molina avait réfuté ce concept employé par Gabriel Biel pour désigner la cause seconde et lui retirer toute effi-

statique d'une balance parfaitement à l'équilibre pour décrire le libre arbitre d'Adam pourvu de la grâce sans laquelle il ne pouvait pas persévérer (voir Jansénius 1640 : t. II, col. 150).

108. Voir Jansénius 1640 : t. III, col. 633.

109. Voir *ibid.* : t. I, l.7, ch. 8, commenté dans Catalano 2016 : 233-246.

110. « Series causarum immutabilis » (Jansénius 1640 : t. I, col. 418).

111. Lipse 1604.

112. Voir Lipse 1604 : 35.

113. Juste Lipse explique que la volonté de l'homme est une cause prochaine et adjuvante, qui oriente dans un sens ou dans un autre le mouvement initié par Dieu ou le destin, qui sont la cause parfaite et principale mais aussi la cause première. Voir *ibid.* : 35-36.

114. Édition dite « de Louvain », en dix tomes. Voir Orcibal 1989 : 34 et 104.

115. Voir Augustin 1576 : 355, col. de gauche, C et D.

cience au profit de la seule cause première.¹¹⁶ Alors que Biel distinguait cause efficiente et cause *sine qua non* dans sa théologie des sacrements,¹¹⁷ Molina avait critiqué ce système causal dans sa description du concours de Dieu avec les causes secondes, notamment avec le libre arbitre, doctrine qui était l'une des cibles principales de l'*Augustinus*.

CONCLUSIONS

Jansénius a développé une doctrine de la prédestination qui lui est propre et qui ne peut être identifiée à celle d'Augustin. Elle est la conséquence logique de sa conception de la grâce avant et après le péché originel, conception qui est elle-même fondée sur un système causal qu'il applique au texte du *De Correptione et gratia* où Augustin décrit d'aide sans laquelle Adam ne pouvait pas persévérer et l'aide par laquelle les saints ne sont que persévérants.

Cette doctrine 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.

RÉFÉRENCES

- Augustin d'Hippone 1576. *Tomus V operum divi Aurelii Augustini [...]*, Anvers, C. Plantin.
- Augustin d'Hippone 1959. *La cité de Dieu. Livres 1-5*. Texte de la 4. édition de B. Dombart et A. Kalb; introduction générales et notes par G. Bardy; traduction française de G. Combès ("Bibliothèque augustinienne", 33), Paris, Desclée de Brouwer.
- Augustin d'Hippone 1962. *Aux moines d'Adrumète et de Provence. De Gratia et libero arbitrio. De Correptione et gratia. De Prædestinatione sanctorum. De Dono perseverantiæ*, introduction, traduction et notes par J. Chene et J. Pintard ("Bibliothèque augustinienne", 24), Paris, Desclée de Brouwer.
- Bañez, D. 1588. *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris d. Thomæ [...]*, Lyon, S. Michel.
- Bañez, D. 1948. *Comentarios inéditos a la prima secunda de santo Tomás*, Madrid, t. III.
- Bochet, I. 2003. "Le livre V de la Cité de Dieu", in *Lettura del De civitate Dei di Agostino d'Ippona. Libri I-X, Lectio Augustini XV-XVI-XVII*. Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001), ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 86), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 109-139.
- Boulnois, O. 2021. *Généalogie de la liberté*, Paris, Seuil.
- Boulnois, O. 2022. "Deux modèles de causalité, deux théories de la liberté : à propos de deux interprétations de la proposition I du *Livre des causes*", in *Reading Proclus and the Book of Causes*, ed. by D. Calma, Leiden & Boston, Brill, t. III, pp. 338-370.
- Carreyre, J. 1947. "Jansénisme", in *Dictionnaire de théologie catholique*, éd. par A. Vacant, E. Mangenot et É. Amann, Paris, Letouzey et Ané, t. VIII¹, coll. 318-529.
- Catalano, C. 2016. *Philosophie et philosophes dans l'Augustinus de Cornélius Jansénius*, Paris, H. Champion.
- Cicéron, 1973. *Traité du destin*, traduit par A. Yon, Paris, Les Belles Lettres.
- De Franceschi, S. 2017². *La Puissance et la Gloire. L'orthodoxie thomiste au péril du jansénisme (1663-1724) : le zénith français de la querelle de la grâce*, Nolin & Paris, Classiques Garnier.

116. Voir Molina 1595 : q. 14, a. 13, d. 25, p. 105.

117. Il s'inscrivait dans un débat scolastique ancien sur la causalité sacramentelle. Voir Toth 2022 et Goddu 1996.

- De Franceschi, S. 2023. *Théologies en débat. L'Église catholique posttridentine au risque du pluralisme doctrinal dans la querelle de la grâce (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, H. Champion.
- Delmulle, J. 2012. "Gratia Adami, gratia Christi. La nature, la loi et la grâce dans le premier augustinisme", *Revue de l'histoire des religions*, 2, pp. 193-214.
- Denzinger, H. 2010. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Le Cerf.
- Duhot, J.-J. 1989. *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin.
- Ehret, C. 2021. *Agir en vertu d'un autre. Thomas d'Aquin et l'ontologie de l'instrument*, Paris, Vrin.
- Garrigou-Lagrange, R. 1935. "Prédestination. VII. La prédestination selon les théologiens postérieurs au concile de Trente", in *Dictionnaire de théologie catholique*, éd. par A. Vacant, E. Mangenot et É. Amann, Paris, Letouzey et Ané, t. XII², coll. 2963-2989.
- Gilson, É. 1913. *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, F. Alcan.
- Goddu, A. 1996. "William of Ockham's Distinction Between 'Real' Efficient Causes and Strictly *Sine Qua Non* causes", *Monist*, 79/3, pp. 357-368.
- Guillaume d'Ockham 1981. *Questiones in librum secundum sententiarum. Opera theologica*, t. V, New York, Saint Bonaventure University.
- Icard, S. 2017. "Augustin, docteur de la grâce : histoire d'un titre", *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 63/1, pp. 181-198.
- Icard, S. 2024. *Le jansénisme. Une théologie*, Paris, Le Cerf.
- Jansénius, C. 1640. *Augustinus [...]*, Louvain, J. Zegers.
- Koch, I. 2014. "Distinctions causales stoïciennes et académiciennes dans le *De Fato* de Cicéron", *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 12, pp. 87-120.
- Laurent, M. H. 1931. "La causalité sacramentaire d'après le commentaire de Cajetan sur les *Sentences*", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 20/1, pp. 77-82.
- Lettieri, G. 2001. *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De Doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana.
- Lipse, J. 1604. *Physiologia stoicorum [...]*, Anvers, J. Moretus.
- Lubac, H. de 2008. *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Le Cerf (1^e éd. 1965).
- Marion, J.-L. 2014. *Cours sur la volonté*, Louvain, C. Perrin.
- Molina, L. 1595. *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Anvers, J. Trognæsius.
- Neveu, B. 1993. *L'erreux et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, Bibliopolis.
- Neveu, B. 1994. *Érudition et religion au XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, A. Michel.
- Orcibal, J. 1989. *Jansénius d'Ypres (1585-1638)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes.
- Quantin J.-L. 1999. *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes.
- Quantin, J.-L. 2012. "Histoire de la grâce. 'Semi-pélagiens' et 'prédestinatiens' dans l'érudition ecclésiastique du XVII^e siècle", in *Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, hrsg. von T. Wallnig, T. Stockinger, I. Peper und P. Fiskaéd, Berlin, De Gruyter, pp. 327-359.
- Renard, M. 2020. "De la fatalité stoïcienne à la Providence chrétienne. Aug., *Civ.* V, 8-10", *Vita latina*, 200, pp. 25-42.
- Rondet, H. 1947. "Prédestination, grâce et liberté", *Nouvelle revue théologique*, 69/5, pp. 449-474.
- Schmutz, J. 2001. "La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (XIII^e-XVII^e siècles)", *Surnaturel. Une controverse au cœur du thomisme du XX^e siècle. Revue thomiste*, 101/1-2, pp. 217-264.
- Thomas d'Aquin 1888-1889. *Summa theologiae* I, in *Opera omnia jussu edita Leonis XIII* t. IV-V, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Romae, Ex Typographia Polyglotta.
- Thomas d'Aquin 1926. *Summa contra Gentiles* III, in *Opera omnia jussu edita Leonis XIII*, t. XIV, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae, Typis Riccardi Garroni.

-
- Toth, Z. 2022. “*Sine qua non* Causes and Their Discontents”, *Res Philosophica*, 99, pp. 139-167.
- Turrini, M. 1998. *L'anthropologie sacramentelle de saint Thomas d'Aquin dans Summa theologiae, III^e, q. 60-65*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion.
- Walgrave, J. H. 1982. “L' *Augustinus* de Jansénius”, in *Jansénius et le jansénisme dans les Pays-Bas*, éd. par J. van Bavel et Martijn Schrama, Leuven, Peeters University Press, pp. 27-38.
-

Predestination according to Jansenius

Simon Icard

Institut Normand de Sciences Religieuses

icard.simon@orange.fr