

La polémique janséniste dans l'histoire de l'*analysis fidei*

Keisuke MISONO

Introduction

Pour retracer l'histoire du jansénisme au xvii^e siècle, deux points de vue s'imposent. Le premier envisage la polémique, cet échange de pamphlets entre les écrivains qui a pris naissance sitôt après la publication de l'*Augustinus* et engendré la dénomination même de « jansénisme », un terme imprécis et dénué de neutralité. Le second considère la politique, menée parallèlement quoique amorcée plus tardivement, à savoir le mouvement de répression dirigé par l'Église gallicane en collaboration avec l'État français et le Pontife romain. Dans chacune de ces deux perspectives, on distingue quelques phases principales. En ce qui concerne la politique, trois affaires retiennent l'attention des historiens : celles de la censure d'Arnauld, de la condamnation des cinq propositions et de la signature du formulaire. Pour ce qui est de la polémique, on peut repérer deux grandes étapes avec une transition du débat théologique autour de la grâce et de la liberté à l'opposition relative à l'infaillibilité pontificale : pour reprendre l'expression de Bruno Neveu, c'est un passage « de l'ordre doctrinal (valeur dogmatique négative des propositions en relation avec le livre et l'auteur) à l'ordre disciplinaire (refus itératif

* Cet article est la version largement remaniée et amplifiée d'une communication prononcée à la journée d'études dix-septémistes françaises au Japon, tenue à l'université Waseda en novembre 2010. L'auteur tient à remercier M^{me} Catherine Hennion qui a bien voulu relire son manuscrit pour l'améliorer.

d'obéissance équivalent à la *pertinacia*) »¹.

Le sujet des lignes qui suivent relève justement de ce second domaine polémique, qui a vu les écrivains se disputer dans les années 1650 et 1660 dans l'affaire de la signature du formulaire. Ce n'est pas sans raison que nous nous penchons sur cet aspect, d'une étendue assez limitée dans l'ensemble du conflit. Ce combat à la fois disciplinaire et gnoséologique présente l'un des thèmes les plus intéressants qui se puisse trouver dans l'histoire de la polémique janséniste : il fait ressortir la signification historique de celle-ci à travers les réflexions suscitées sur la notion de foi.

L'opposition vigoureuse, d'abord focalisée autour de la théologie augustinienne de Jansénius, a vite élargi son champ d'origine pour devenir une affaire générale à la fois religieuse, politique, morale, historique, philosophique et littéraire, dont l'importance et l'influence dans la société française de l'Ancien Régime est indiscutable. L'esprit de parti qui dominait les antagonistes de l'époque s'est aujourd'hui dissipé, et les faits ainsi que les raisons de nombreux épisodes se sont de plus en plus éclaircis. Or quel est le sens de ce phénomène ? Quelle valeur et quelle position doit-on lui accorder dans l'histoire ? Ces questions, encore inexplorées et difficiles bien sûr à aborder, méritent qu'on essaie sérieusement de les approfondir, sans prétendre pouvoir leur donner une réponse décisive.

Le terme clé de notre enquête est la « foi », un des sujets centraux de la querelle. Signalons d'emblée qu'il ne s'agit pas ici de la croyance religieuse surnaturelle, mais de l'assentiment intellectuel qu'on accorde à l'objet de sa créance, appelé dans la tradition théologique, l'*actus fidei*, la réflexion en la matière étant l'*analysis fidei*. Ces mots n'apparaissent pas souvent sous la plume des controversistes, mais leur essence peut certainement y être repérée, ce qui permet de replacer leur débat dans l'histoire des idées à l'époque moderne.

1. La résistance « janséniste »

Si le problème janséniste du xvii^e siècle a traîné en longueur, c'est

1 B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, Bibliopolis, 1993, p. 638.

principalement à cause de la formule de profession de foi, dite le « formulaire ». Tous les ecclésiastiques de France étaient dans l'obligation de le signer, suivant la décision prise en 1656 par l'assemblée du clergé, soutenue par Mazarin et Louis XIV. Cette obligation officielle était d'autant plus contraignante qu'elle se réclamait des jugements pontificaux défavorables aux défenseurs de l'évêque d'Ypres. N'entrons pas dans les détails connus du déroulement de l'affaire des cinq propositions, et pas non plus dans les motifs pour lesquels la France et Rome se sont engagées dans cette politique répressive. Signalons simplement que les procédures de la demande de signature étaient confiées aux évêques de chaque diocèse, et que par conséquent, à Paris où la polémique s'est prolongée de la façon la plus vive, l'affaire se déroulait autour des mandements de l'archevêque et de ses suppléants. Pendant des années, ceux qui ont refusé de signer ont mené une campagne de résistance avec une ténacité telle qu'en 1668 a été conclu un compromis, qui a suspendu l'opposition jusqu'à la fin du XVII^e siècle, sans pour autant offrir de solution définitive.

Depuis l'apparition du formulaire, le cœur du débat portait, au fond, sur la question de savoir si toute décision de l'Église est absolue et si les fidèles sont tenus d'y souscrire. Les anciens sujets comme le caractère hérétique des propositions examinées ont laissé place aux nouveaux, c'est-à-dire l'infaillibilité de l'autorité ecclésiastique et la confiance que celle-ci est en droit d'exiger. Afin de comprendre ce que signifient ces enjeux, il faut examiner concrètement les arguments opposés des deux camps. Commençons par parcourir la théorie déjà bien étudiée de la résistance des jansénistes, qui dirigeaient effectivement la polémique malgré des mesures hostiles, certes réitérées mais toujours prises en réaction et tardivement.

Leur refus de signer se fondait sur la conviction que les propositions hérétiques attribuées à Jansénius ne se trouvaient nulle part dans l'*Augustinus*. Avant la bulle *Cum occasione*, ils avaient parfois insisté sur le sens orthodoxe qu'elles pouvaient comporter, mais après la décision papale, ils ont changé de stratégie pour approuver l'héréticité même des propositions, tout en déniaient leur relation avec Jansénius. Ainsi, dès avant l'assemblée des prélats tenue en 1654 qui allait aboutir à la résolution de la question de fait sous la direction de Mazarin, Antoine Arnauld

a-t-il adopté ouvertement pareille attitude en réfutant le P. Annat, qui avait tenté de déceler la présence des cinq propositions dans l'*Augustinus*² ; il a même présenté ses écrits à l'assemblée par l'intermédiaire de l'archevêque de Sens³. Ayant fermement maintenu dans l'affaire du formulaire leur volonté de séparer les questions de fait et de droit, les port-royalistes n'ont pu accepter la résolution finale qui exigeait leur assentiment sur ces deux points à la fois. Cependant, comme leur choix revenait à rejeter radicalement les déclarations pontificales, notamment le bref *Ex litteris* et la bulle *Ad sacram*, ils se sont trouvés dans la nécessité de justifier leur propre attitude.

Selon eux, la décision pontificale sur les faits n'étant pas infaillible, il est licite de ne pas s'y soumettre dès lors qu'on est convaincu de son erreur. Comme l'a montré Tetsuya Shiokawa⁴, cet énoncé, présenté par Arnauld en 1657, peu après l'apparition de la seconde version du formulaire, s'appuyait sur une théorie de la connaissance, manifeste dans la réflexion déployée à travers ses échanges de vues avec Nicolas Pavillon, évêque d'Alet. Il y déclare en effet qu'« il y a deux sortes de foi, l'une divine et l'autre humaine », que la question de fait ne relève pas de la foi divine « fondée sur la révélation de Dieu » mais que « tout ce qui est déterminé touchant un point de fait particulier, ne peut être cru que par une foi humaine »⁵. Pour ce théologien qui considère la foi comme une connaissance, la foi humaine, indispensable pour accepter les décisions faillibles, se distingue d'une autre destinée aux choses infaillibles, et se conçoit comme une créance intérieure ou un assentiment volontaire, motivés par l'évidence de l'objet. Or, à ses yeux, la présence des cinq propositions dans l'*Augustinus* n'a rien d'une chose évidente. Indigne de la foi divine puisqu'il s'agit d'un « fait particulier », elle l'est donc aussi de la foi humaine. Cette position constituait le fondement théorique partagé par

2 A. Arnauld, *Éclaircissement sur quelques nouvelles objections touchant les cinq propositions*, s. l., [1654], in *Œuvres*, Paris-Lausanne, 1775-1783, t. XIX, p. 214-218 ; F. Annat, *Cavilli jansenianorum*, Paris, 1654, p. 39.

3 Arnauld, *Œuvres*, t. XIX, préface, p. XXIV-XXV.

4 T. Shiokawa, « La foi divine et la foi humaine selon Arnauld et Pascal », in *Entre foi et raison: l'autorité. Études pascaliennes*, Paris, Champion, 2012, p. 215-226.

5 [Arnauld], *Réflexions d'un docteur de Sorbonne*, s. l., [1657], in *Œuvres*, t. XXI, p. 21-22.

les défenseurs de la cause de Port-Royal, comme Pascal et Launoy.

Dans cette perspective, les « jansénistes », tout en se soumettant à Rome sur la question de droit en raison de l'infaillibilité traditionnellement reconnue à l'Église, ont jugé que le pape s'était trompé dans la question de fait, et ont décidé en conséquence de garder le silence en la matière.

2. Les logiques « anti-jansénistes »

Quelles sont les logiques mises en œuvre pour justifier l'obligation de la signature ? Tous les arguments avancés en réaction, chacun à leur manière, aux discours des récalcitrants, tendent à démontrer qu'il n'y a pas lieu de faire la distinction entre les deux questions.

La première opinion à considérer est celle de Pierre de Marca, l'archevêque de Toulouse. Elle a été exposée en septembre 1656 lors de l'assemblée générale du clergé qui a approuvé la première version du formulaire. Afin de démentir l'idée selon laquelle l'Église puisse se tromper dans la question de fait, il établit que, s'il y a faillibilité, elle s'applique uniquement à un nombre restreint de faits, et en tous cas pas aux faits inséparables de la question de droit comme dans le cas de Jansénius : l'Église statue sur cette dernière catégorie, appelée le « fait dogmatique », « avec la même autorité infaillible qu'elle juge de la foi »⁶. A cette époque, avancer l'infaillibilité de la question de fait, même avec ce *distinguo*, était une entreprise hardie. Le caractère inséparable des deux questions, évoqué ainsi pour la première fois, deviendra l'argument fondamental des anti-jansénistes : l'année suivante, lorsque le P. Annat écrit que les papes et les conciles peuvent errer uniquement dans « un fait personnel et particulier », et non dans « un fait général » lié à la doctrine de la foi, il est certainement influencé par Marca⁷.

Après quelques années de silence, la dispute reprit avec flamme à Bordeaux. Dans un pamphlet du 22 juin 1660, un jésuite nommé Bourg, reconnaissant préalablement l'infaillibilité de l'Église dans les faits, taxe d'hérétique la traduction

6 *Relation des délibérations du clergé de France*, Paris, 1656, p. 26-27.

7 F. Annat, *Réponse à un écrit intitulé Abrégé de l'illusion théologique etc.*, Paris, 1657, p. 6.

latine des *Provinciales* en ce qu'elle nie la question de fait de Jansénius⁸. Face à ce reproche, Arnauld reprend la distinction entre la foi humaine et la foi divine pour démontrer que « c'est une opinion téméraire et erronée de soutenir que le pape est infaillible dans la décision des faits particuliers non révélés, comme est celui de savoir si un auteur du dix-septième siècle a enseigné ou n'a pas enseigné quelque proposition ». Aucun point d'accord n'a pu être trouvé avec ses adversaires qui ont continué à alléguer le caractère indissociable des deux questions à l'instar de Marca⁹.

Dans le même temps, à Paris, le P. Amelote oratorien plaidait pour la politique de la signature. Après avoir établi plusieurs catégories de fait, « généraux », « particuliers », « publics » et « secrets », il se propose de mettre en évidence l'existence de faits infaillibles¹⁰. Son opinion, qui suppose l'inséparabilité des deux questions, se place donc dans la lignée de Marca. Si le motif de l'infailibilité dans la question de fait est cette fois mentionné, ce qui mérite d'être remarqué, l'explication qui le recherche dans « le même esprit qui parle par l'Église », qualifié par ses adversaires d'« infailibilité mystique »¹¹, reste obscure.

La position la plus radicale, celle de la thèse d'un jésuite flamand, Coret, fut soutenue le 12 décembre 1661 au collège de Clermont sous la présidence du P. Annat. Elle contient deux propositions non négligeables, à savoir d'une part que les sentences du pape sont revêtues de la même infailibilité que celle de Jésus-Christ, et d'autre part que s'agissant d'un « *judex infallibilis, etiam extra concilium generale, tum in quaestionibus juris tum facti* », sa décision du fait de Jansénius peut être crue par la foi divine¹². A la Sorbonne, dès le milieu de cette même année,

8 [M. du Bourg], *Lettre d'un théologien à un officier du parlement*, s. l., 1660.

9 [Arnauld], *Défense des professeurs en théologie de l'université de Bordeaux*, s. l., 1660, in *Œuvres*, t. XXI, p. 119 sq. Cf. *Seconde défense*, in *Œuvres*, t. XXI, p. 166-181.

10 D. Amelote, *Traité des souscriptions*, s. l., [1660], p. 82-90.

11 *Ibid.*, p. 88 ; [N. de Lalane ou C. Girard], *Éclaircissement du fait et du sens de Jansénius. iv partie*, Cologne, 1662, p. 127.

12 [J. Coret], *Assertiones catholicae de Incarnatione*, [Paris], [1661], in *Theses propugnatae a jesuitis die XII decembris MDCLXI in collegio Claromontano parisiensi*, s. l. n. d., p. 7. Cf. Arnauld, *Œuvres*, t. XXI, préface, p. LIV-LXIX ; J. Gres-Gayer, *Le Gallicanisme de Sorbonne. Chroniques de la Faculté de Théologie de Paris (1657-1688)*, Paris, Champion, 2002, p. 71-78.

quelques *majeures ordinaires* avaient déjà rendu des avis similaires, et leur nombre allait augmenter après 1662 sous l'influence de Martin Grandin, syndic romain de la faculté¹³. Inscrite dans cette tendance, la thèse de Coret affirmait de façon particulièrement claire le pouvoir absolu du pape. Non seulement elle posait l'infaillibilité pontificale dans la question de fait, mais elle entendait aussi identifier la nature de la foi à lui accorder. Devant l'avalanche de critiques suscitées, le P. Annat fut obligé de s'expliquer dans son *Expositio thes eos*, en précisant que la question de fait dans laquelle le pape est infaillible désigne celle qui est liée (« *connexae* ») à la question de droit¹⁴ : il tente d'atténuer la thèse en reprenant à son compte l'opinion de l'inséparabilité de Marca. La position ultramontaine, révélée au grand jour lors de cette soutenance, a naturellement scandalisé les gallicans, mais il était logique que l'anti-jansénisme versât dans l'ultramontanisme extrême, puisque le bien-fondé de son arme rhétorique reposait tout entier dans la déclaration pontificale. C'est pourquoi Marca, partageant l'explication de l'*Expositio*, estima que la censure de cette thèse conduirait à « ruine[r] toute l'autorité des constitutions contre Jansénius »¹⁵, et le P. Annat essaya de convaincre Louis XIV, inquiet du radicalisme de Coret, que la doctrine de l'infaillibilité était indispensable à l'éradication du jansénisme¹⁶.

Pendant cette agitation des uns et des autres, Pierre de Saint-Joseph feuillant, lui, dédia sa *Défense du formulaire* à Marca. Son originalité consiste à distinguer nettement les deux énoncés suivants : « les cinq propositions sont dans Jansénius » et « elles sont hérétiques au sens de Jansénius ». Selon lui, le premier constitue « un pur fait qui n'est point révélé », et ne fait pas l'objet de la foi divine, tandis que

13 Gres-Gayer, *op. cit.*, p. 68-70, 78-107, 116-125.

14 [Annat], *Expositio thes eos in collegio Claromontano*, [Paris], [1662], in *Theses propugnatae a jesuitis*, p. 32. Cf. [Arnauld ou P. Nicole], *La nouvelle hérésie des jésuites*, s. 1., [1662] (1^{er} janvier), in *Theses propugnatae a jesuitis*, p. 11-26, repris in Arnauld, *Œuvres*, t. XXI, p. 514-530.

15 Lettre et mémoire de P. de Marca à M. Le Tellier, 31 décembre 1661, in G. Hermant, *Mémoires*, éd. A. Gazier, Paris, Plon, 1905-1910, t. v, p. 394 et 403.

16 Lettre de J. Coret à J. Bollandus, 2 mars 1662, in L. Ceysens, *Sources relatives à l'histoire du jansénisme et de l'antijansénisme des années 1661-1672*, Louvain, Bureaux de la R.H.E., 1968, p. 75.

le second, une question de droit contenant un fait non révélé, « doit être cru[e] de foi divine »¹⁷. Cet argument qui associe le point de vue de l'inséparabilité des questions à la nature de la foi à engager, combinait pour ainsi dire les positions de Marca et de Coret. Il fut jugé suffisamment sérieux pour que ses opposants publient au plus vite sa réfutation¹⁸ ; aucun compromis n'était plus possible.

Le survol chronologique montre qu'au début des années 1660, les deux camps étaient complètement opposés sur la question de fait : selon les uns, l'Église ne peut forcer la créance dans ce domaine en ce qu'il relève de la foi humaine, tandis que selon les autres, il faut se soumettre à sa décision parce que celle-ci fait l'objet de la foi divine. L'enjeu était donc, du point de vue de l'Église, la limite de l'infaillibilité de ses décisions, et du point de vue d'un fidèle – privilégié par les polémistes –, le degré de créance à apporter à ses jugements sur la question de fait, autrement dit, la nature de la foi qu'il devait leur accorder.

3. Le mandement de l'archevêque de Paris

Dans cet état stationnaire, un tournant survint en 1664. En exigeant la signature à nouveau, le nouvel archevêque de Paris, Hardouin de Péréfixe, déclara dans son mandement du 7 juin :

il est certain qu'on ne saurait prendre sujet, à moins que d'être malicieux ou ignorant, de dire qu'elles [les bulles d'Innocent x et d'Alexandre vii] désirent une soumission de foi divine pour ce qui concerne le fait, exigeant seulement pour ce regard, comme il a été si souvent dit, une foi humaine et ecclésiastique, qui oblige à soumettre avec sincérité son jugement à celui de ses supérieurs légitimes¹⁹.

17 P. de Saint-Joseph, *La défense du formulaire dressé par l'assemblée du clergé*, Paris, 1662, préface et p. 10-14.

18 [Lalane ou Girard], *Éclaircissement*, *op. cit.*, p. 124 et 129 sq.

19 [H. de Péréfixe], *Ordonnance ... pour la signature du formulaire de foi*, Paris, 1664, p. 4-5.

Comparé à Marca et ses successeurs, l'archevêque infléchit son attitude, car il affirme ne pas demander la foi divine pour la question de fait, sans mentionner aucune infailibilité. Se rapprochant de la position d'Arnauld, ce mandement était un compromis visant à clore une affaire qui s'éternisait. Les « jansénistes » l'ont favorablement apprécié dans une certaine mesure : dans la quatrième *Imaginaire* du 19 juin, Nicole écrit : « ce jour a donc changé la face de la dispute [...]. Il faut reconnaître que l'on a fait en cela un grand pas vers la paix »²⁰.

Et cependant, contre l'attente de Péréfixe, cette déclaration eut pour conséquence d'aggraver la situation : tout en comprenant ses avantages, les opposants à la signature ne purent accepter la mention de « foi humaine et ecclésiastique ». Ainsi, dans son pamphlet du 20 août, Nicole formule une vive critique : l'Église n'a pas le droit d'exiger la foi humaine pour la question de fait sur laquelle elle peut se tromper²¹. Il faut bien remarquer ici qu'il réduit « une foi humaine et ecclésiastique » à une simple foi humaine, de là un malentendu avec Péréfixe sur le sens de la foi en question²². Car l'archevêque entendait par là une soumission extérieure comme il s'en excusera ultérieurement, alors que Nicole l'a comprise comme une créance intérieure ou un assentiment, de sorte naturellement qu'il a crié à l'injustice devant cette volonté supposée de forcer à croire en la présence des cinq propositions dans l'*Augustinus* ceux qui étaient convaincus du contraire. Le mandement a certes clos le problème de *la question de fait et la foi divine*, mais il a fait surgir celui de *la question de fait et la foi humaine*. L'ayant bien compris, Racine écrit, avec un certain dépit causé par l'attitude de Nicole qui a empêché de voir résolue l'affaire :

Et à vrai dire, si les défenseurs de la grâce s'étaient un peu moins attachés aux règles étroites de leur dialectique, et à la sévérité de leur morale, il était aisé de voir que, par cette foi humaine, l'archevêque n'exigeait guère autre chose d'eux que cette même soumission de respect et de discipline qu'ils

20 Nicole, *Les Imaginaires, ou les lettres sur l'hérésie imaginaire*, Liège, 1667, t. 1, p. 137.

21 [Nicole], *De la foi humaine*, s. 1., 1664, p. 3 sq.

22 Cf. Shiokawa, « Logique et politique de la foi humaine », in *op. cit.*, p. 230 sq.

avaient tant de fois offerte. Mais ils voulaient qu'il le dît en termes précis ; et ni l'archevêque ne voulait entièrement s'expliquer là-dessus, ni les défenseurs de Jansénius entièrement l'entendre²³.

Cette divergence naît de l'ambiguïté du texte. L'archevêque ne précise ni la nature ni le motif de la « foi » exigée, c'est dire que la forme de soumission nécessaire n'est pas claire. Certes, en 1664, il explique qu'il s'agit de « la déférence que l'on doit avoir pour [l]es jugements » de l'Église. Néanmoins, pour reprendre les paroles d'Arnauld qui en était mécontent, « M. de Paris fait assez entendre qu'il ne demande pas la créance intérieure mais une déférence extérieure [...]. Mais [...] enfin, il n'ose dire qu'il ne demande point la créance intérieure : il le fait entendre, mais il ne dit pas expressément »²⁴. La relation entre cette « déférence » et la foi évoquée n'a jamais été éclaircie. Afin de comprendre l'intention de Péréfixe, il faut donc nous référer au contexte de son intervention ainsi qu'aux théories qui l'auraient fondée.

Dans quelles circonstances publia-t-il son mandement ? Là-dessus, le témoignage de Fénelon en 1707 s'impose. Lorsque le conflit se ralluma au XVIII^e siècle, l'archevêque de Cambrai anti-janséniste laissa des réflexions minutieuses sur le fait dogmatique, parmi lesquelles se trouvent des informations précieuses sur la situation de 1664. D'après lui, Péréfixe, ayant examiné avec Grandin « qu'il voulut bien admettre dans son conseil » « avec quelques autres habiles docteurs » « quel était le langage le plus rigoureux des derniers scolastiques », en vint à penser ne pas pouvoir appliquer à la question de fait la foi divine qui est une « croyance des vérités expressément, nommément et immédiatement révélées », avant de conclure que « pour fermer la bouche aux défenseurs de Jansénius, il fallait leur ôter même ce vain prétexte de disputer sur la foi divine, et qu'il fallait se servir des termes de *foi ecclésiastique* »²⁵. La seule personne nommée, Grandin, était un

23 Racine, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, éd. J. Lesaulnier, Paris, Champion, 2012, p. 231-232.

24 Lettre de Péréfixe à H. Arnauld, 5 novembre 1664, in Arnauld, *Œuvres*, t. xxiii, p. 453 et note z.

25 Fénelon, *Réponse ... à la seconde lettre de Monseigneur l'évêque de Saint-Pons*, s. l., [1707], in *Œuvres complètes*, Paris-Lille-Besançon, 1848-1852, t. iv, p. 436. Ce n'est pas nous qui soulignons.

syndic de la faculté de théologie, qui s'occupait des *majeures ordinaires* de la tendance ultramontaine. On comprend que la concertation entre l'archevêque qui cherchait l'amorce d'une solution et le groupe des savants à la tête duquel se plaçait sans doute Grandin a fait naître l'idée d'un compromis basé sur le concept de foi ecclésiastique. Cependant, Fénelon ne donne pas d'explication sur la nature de cette dernière. Quel en est donc le fondement théorique ?

Selon l'opinion la plus répandue, le mandement de Péréfixe est considéré comme à l'origine de la notion de foi ecclésiastique, terme crucial dans la théologie moderne désignant la croyance pour les faits inséparables de la question de droit²⁶. Toutefois, comme semble l'indiquer l'archevêque dans son expression même (« comme il a été si souvent dit »), ce n'est pas une énonciation sans précédent. Tout en signalant son originalité, Nicole reconnaît lui aussi qu'« on l'a vue depuis cinq ou six ans dans quelques libelles de peu de réputation » ; il critique même « l'infailibilité de l'Église dans les faits », nullement mentionnée dans le mandement²⁷. Malgré ces allusions, aucun exemple d'ouvrage qui aurait eu recours à la foi ecclésiastique dans son argumentation n'a été retrouvé : les spécialistes en la matière tiennent la proposition adverbiale de Péréfixe pour un simple procédé rhétorique destiné à masquer la nouveauté de son idée²⁸.

4. *La question de fait touchant Jansénius de Marandé*

Or il existe un livre remarquable à cet égard : *La question de fait touchant Jansénius* (1661) de l'anti-janséniste Léonard de Marandé. Les réflexions déployées dans ce pamphlet furent sévèrement critiquées par ses adversaires, mais elles sont dignes d'être examinées, dans la mesure où elles expliquent la nature de la foi exigée par Péréfixe.

Marandé y entreprend de démontrer que la décision pontificale sur les faits est

26 A. Gits, *La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne*, Louvain, Bureaux de la revue, 1940, p. 47 sq. ; J.-F. Chiron, *L'infailibilité et son objet. L'autorité du magistère infailible de l'Église s'étend-elle aux vérités non révélées ?*, Paris, Cerf, 1999, p. 57 sq.

27 [Nicole], *De la foi humaine*, *op. cit.*, p. 3 et 10.

28 Gits, *op. cit.*, p. 52, note 2 ; Chiron, *op. cit.*, 1999, p. 59-60.

capable de contraindre la créance intérieure des fidèles. A cet effet, il présente un argument original qui ne se trouve pas dans d'autres écrits contemporains. Il avance :

La foi pourrait être divisée en quatre branches ou quatre espèces distinctes. La première sera dite foi divine révélée dans les saintes Écritures ou dans la tradition apostolique. La seconde, foi divine purement et simplement ; la troisième, foi humaine ecclésiastique ; la quatrième, foi purement humaine²⁹.

Le critère de cette classification consiste dans le motif de ces « espèces » : l'autorité de Dieu pour les deux premières, l'autorité de l'Église pour la troisième, l'autorité de l'homme pour la quatrième. Et ces motifs correspondent aux natures différentes de l'objet de chacune, c'est-à-dire l'infaillibilité divine, l'infaillibilité ecclésiastique et la faillibilité. Ici, prêtons attention à la troisième, la « foi humaine ecclésiastique » – dite parfois simplement « foi ecclésiastique ». Placée entre la foi divine et humaine, elle permet de croire aux choses non révélées mais proposées par l'Église infaillible. En appliquant cette notion au fait de Jansénius, Marandé tente de justifier l'obligation de la signature du formulaire.

La ressemblance avec la « foi humaine et ecclésiastique » de Péréfixe est indubitable. Or dans son étude très documentée sur l'histoire de la foi ecclésiastique, Adolphe Gits signale l'existence de trois témoignages « jansénistes » – sans pour autant parvenir à les identifier – qui attestent la présence d'auteurs ayant associé avant 1664 cette notion avec « une infaillibilité humaine et ecclésiastique » selon une « idée assez extraordinaire »³⁰. A vrai dire, tous ces témoignages critiquent Marandé sans le nommer. Prenons un seul exemple, celui du pamphlet de 1662 contre le « troisième mandement » des vicaires généraux de l'archevêque de Paris, attribué souvent à Lalane. L'auteur y accuse « un écrivain nouveau » qui « s'est avisé d'inventer, de sa tête, une infaillibilité humaine et ecclésiastique » ou « une infaillibilité ecclésiastique dans les faits doctrinaux »³¹. Chose remarquable, la plus

29 L. de Marandé, *La question de fait touchant Jansénius, traitée par le droit et par le fait*, Paris, 1661, p. 139-140.

30 A. Gits, *op. cit.*, p. 69, note 1.

31 [Lalane], *Nullités et injustices de l'interdiction portée par le troisième mandement*, s. l., [1662],

grande partie de cet écrit est reprise d'un autre que Lalane avait rédigé trois mois auparavant sur un autre sujet, dans lequel nous trouvons évoqués le nom et l'ouvrage de Marandé³². De plus, la volonté de l'auteur anonyme d'éviter de nommer cet « écrivain » ainsi que sa critique cuisante de l'ignorance théologique de celui-ci, nous convainquent davantage encore qu'il s'agit bien de lui³³. Ce n'est donc pas sans raison que nous tenons *La question de fait touchant Jansénius* pour un des très rares précédents du mandement de 1664.

Concernant la position originale de cet ouvrage, reportons-nous également à la quatrième partie de l'*Éclaircissement du fait et du sens de Jansénius* (1662), où sont exposées les six « principales opinions de ceux qui ont témoigné jusqu'à présent approuver la signature ». La troisième est présentée comme celle d'un seul « certain écrivain » qui a allégué un nouveau concept « de son autorité privée », selon lequel on croit à la question de fait « de foi humaine ecclésiastique et infailible fondée sur l'infailibilité ecclésiastique du pape »³⁴. Compte tenu des reproches faits à son ambition, cet « écrivain » est sans aucun doute Marandé³⁵. Ainsi l'auteur anonyme, Lalane ou Girard, suggère-t-il que ce dernier était le seul à avoir évoqué la « foi humaine ecclésiastique » aux alentours de 1662. Ajoutons que le P. Dechamps avait offert *La question de fait* au P. Annat avant l'affaire du collège de Clermont, mais que celui-ci ne s'est finalement pas servi du « *gallicum idioma* » de ce livre « *satis amplius* »³⁶.

Il nous semble que la théorie de la foi ecclésiastique de Marandé était alors une opinion très isolée par sa hardiesse ; malgré l'affirmation de Nicole, on n'en trouve pas d'autres exemples. Mais, à ce titre justement, son ouvrage nous sert de miroir unique qui nous fait mieux saisir le mandement de Péréfixe. On peut même présumer qu'entre Péréfixe, qui cherchait une autre voie après avoir renoncé à

in Arnauld, *Œuvres*, t. XXI, p. 490-491 (cf. préface, p. LII-LIV).

32 [Lalane], *Nullités de l'interdiction du sieur curé de Chars*, s. l., [1662], p. 2-3.

33 Cf. K. Misono, *Écrire contre le jansénisme. Léonard de Marandé polémiste vulgarisateur*, Paris, Champion, 2012, p. 263 sq.

34 [Lalane ou Girard], *Éclaircissement*, *op. cit.*, p. 125 et 127.

35 Misono, *op. cit.*, p. 263-265.

36 Lettre de F. Annat à D. Louffius, 26 octobre 1661, in L. Ceyskens, *Sources*, *op. cit.*, p. 32-33.

exiger la foi divine pour le fait, et Grandin et ses collègues romains qui persistaient dans l'infailibilité de l'Église, *La question de fait touchant Jansénius* offrait un bon accommodement, puisqu'elle mettait en valeur une sorte de foi humaine tout en soulignant l'infailibilité pontificale. Quoi qu'il en soit, la « foi humaine et ecclésiastique » relevait d'une conception nouvelle fondée sur l'autorité infailible de l'Église, point sur lequel l'archevêque n'a pas osé insister dans son texte, soucieux qu'il était d'obtenir un accord.

L'ambiguïté volontaire du mandement a permis même à ses partisans de l'interpréter de façons diverses. Ainsi de Bossuet qui, à la demande de l'archevêque, entreprit de le justifier face aux religieuses de Port-Royal, mais sa défense était construite dans une perspective toute différente de celle de Marandé. Selon lui, étant donné qu'« au-dessous de la foi théologale, il y a un second degré de soumission et de créance pieuse », les décisions de l'Église sur les faits méritent qu'on leur accorde créance, même si elles ne sont pas infailibles, car « c'est une vertu chrétienne et religieuse de soumettre et d'anéantir son jugement propre, même hors des cas des vérités révélées »³⁷. Le jeune orateur sort ainsi du cadre du problème de l'infailibilité pour expliquer du point de vue moral le sens de la « déférence » dont parlait Péréfixe. Arnauld et ses amis n'auraient sans doute pas été convaincus par cet argument selon lequel il faut donner créance aux objets failibles, mais leur réaction demeure inconnue.

La réaction des « jansénistes » a vite fait comprendre à l'archevêque que sa recherche du compromis produisait l'effet inverse de celui escompté. Dans son second mandement de 1665, il ne mentionne donc plus la « foi ecclésiastique », mais il précise et durcit son attitude en exigeant « quant au fait non révélé une véritable soumission, par laquelle ils acquiescent sincèrement et de bonne foi à la condamnation de la doctrine de Jansénius »³⁸.

37 Bossuet, *Lettre ... à la Révérende Mère abbesse et religieuse de Port-Royal*, Paris, 1709, in *Correspondance*, éd. Ch. Urbain et E. Levesque, Paris, 1909-1925, t. 1, p. 122-123.

38 [Péréfixe], *Ordonnance ... pour la signature du formulaire*, Paris, 1665 (13 mai), in *Relations des délibérations du clergé de France*, Paris, 1677, p. 174.

5. L'« acte de foi »

Pour saisir le sens et la portée de ce débat, il faut le replacer dans l'histoire de la nation de foi depuis la fin du moyen âge jusqu'au début de l'époque moderne. Or cette histoire, à cheval sur la théologie et la philosophie, relève d'un domaine encore inexploré qu'il est difficile de retracer dans son entier. Néanmoins survoler quelques aspects de son évolution paraît indispensable pour comprendre la signification de cette controverse.

La distinction entre la foi divine et la foi humaine était largement répandue au xvii^e siècle, mais son origine reste obscure, tout au plus peut-on avancer que l'on n'en trouve pas trace, semble-t-il, à l'âge d'or de la scolastique. D'autre part, la foi ecclésiastique, elle, est un produit avéré de la polémique janséniste. Il vaut donc mieux aborder le problème par le biais du contexte de sa naissance. Dans cette optique, un fait retient notre attention : Marandé, probablement le premier écrivain à l'avoir mentionnée, présente sa classification de la foi comme celle de l'« acte de foi ». Dans *La question de fait*, il écrit :

Si donc j'ai divisé la foi en ces quatre espèces distinctes, c'est parce que leurs motifs diffèrent en espèce, et qu'il appartient au motif de donner à l'*acte de foi* sa nature et son espèce. Car si je crois une chose, parce que Dieu l'a dite ou révélée en propres termes dans la sainte Écriture, cette foi est une foi divine révélée dans la sainte Écriture, en tant que l'autorité de Dieu [...] est en moi le motif de cet *acte de foi*. Et si je crois une chose parce qu'elle est virtuellement contenue dans la sainte Écriture, et non pas en propres termes, cette foi est une foi divine, parce que Dieu [...] est encore en moi le motif de cet *acte de foi*. Et si je crois une chose parce que l'Église que Dieu m'oblige d'écouter, me la propose et me la dit, comme une chose nécessaire pour mon instruction, l'autorité de l'Église étant en cela le motif de ma foi, mon *acte de foi* est pour lors de foi humaine ecclésiastique³⁹.

39 Marandé, *op. cit.*, p. 144. C'est nous qui soulignons.

Bien entendu, l'« acte de foi » est un thème universel du christianisme : c'est une pratique de la foi, l'une des trois vertus théologiques avec l'espérance et la charité. Or, le constat s'impose ici qu'au xvii^e siècle, il faisait partie du vocabulaire technique de la nouvelle tendance théologique qui s'intéressait à la structure de la « foi » en tant que moyen de connaissance. Après le concile de Trente, certains catholiques ont commencé à s'interroger sur la raison ultime de la foi. Leurs réflexions gnoséologiques, appelées dès cette époque l'*analysis fidei* ou la *resolutio fidei*, avait pour objet constant l'*actus fidei*⁴⁰.

La spécificité de ce terme devient plus claire lorsqu'on essaie de remonter aux sources de la « foi humaine ecclésiastique » de Marandé. Si l'on a peine à découvrir, nous l'avons dit, des emplois de ce mot avant lui, il n'est pas pour autant impossible de repérer des idées semblables, porteuses en germe de cette notion apparue dans la querelle. Sinon, Péréfixe n'aurait pu marquer sans hésitation : « comme il a été si souvent dit », ce qui est également confirmé par les propos de Grandin sur la foi *humana et ecclesiastica* : « *nomen si cuiquam videtur novum, res ipsa videri nova non debet* »⁴¹.

Au fond des réflexions de Marandé, il y a souvent saint Thomas, son grand maître, qu'il avait traduit et commenté⁴². Effectivement, dans la *Somme théologique*, le Docteur angélique consacre bien la question 2 de la seconde partie de la deuxième partie à l'*actus fidei*, en particulier à l'*actus interior*. Mais il ne s'y préoccupe nullement de fixer une classification de la foi telle que l'a fait l'auteur de *La question de fait*. C'est là une manière de penser plus moderne, introduite par les commentateurs de saint Thomas du xvi^e au xvii^e siècle.

Dans sa grande œuvre intitulée *L'Évolution homogène du Dogme catholique* (1924), le théologien Francisco Marin-Sola, sans doute le premier qui ait attribué

40 Cf. S. Harent, « foi », in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. vi, Paris, 1924, col. 90 et 469.

41 M. Grandin, *Opera theologica*, t. ii, *Tractatus de gratia*, Paris, 1710, p. 276.

42 Dans ses travaux sur la *Somme* de saint Thomas, la notion de la foi ecclésiastique n'apparaît pas, quoiqu'on y trouve évoquées l'infaillibilité de l'Église et la distinction de la foi divine et la foi humaine. Cf. Marandé, *Le théologien français*, t. ii, Paris, 1641, p. 684 sq., 790 sq. ; id., *Morales chrétiennes du théologien français*, t. ii, Paris, 1645, p. 7 et 32 ; id., *La clef ou abrégé de la Somme de saint Thomas*, t. i, Paris, 1649, q. i, art. 9 ; q. iv, art. 5 ; q. v, art. 1.

l'origine de la foi ecclésiastique au mandement de Péréfixe, donne les noms de trois de ses précurseurs. Ses informations sont aussi précieuses pour le cas de Marandé⁴³. Selon lui, c'est Molina (1536-1600) qui a affirmé pour la première fois que les choses indirectement révélées ne sont pas à croire de l'« *habitu fidei immediate* », mais « *per habitum theologicum* » fondé sur un raisonnement solide⁴⁴. Un autre jésuite espagnol, Granado (1574-1624), souligne d'autre part qu'il faut les croire par la « *fidem humanam certissimam, quia innititur infallibili auctoritati Ecclesiae* », laquelle est très proche de la foi divine mais distincte⁴⁵. Mais c'est le troisième auteur, Martin Becanus (1553-1624), un jésuite allemand, qui nous intéresse le plus. En classant les types de foi par leur motif, non par leur objet, il opère la distinction tripartite suivante : l'« *assensus fidei divinae seu theologicae* » fondé sur l'autorité de Dieu, l'« *assensus fidei humanae* » appuyé sur l'autorité de l'homme et l'assentiment de la foi qui « *nec pure divina, nec pure humana est, sed quasi media* », motivé par l'autorité de l'Église ou par l'« *infallibilitas Ecclesiae* »⁴⁶. Bien que le mot « foi ecclésiastique » n'apparaisse pas, la parenté avec la théorie de Marandé est frappante. Nous ne sommes pas sûrs qu'il ait lu ce jésuite. Mais l'important est que la réflexion de Becanus se trouve dans une section intitulée « *Quomodo resoluatur actus fidei ?* », de son commentaire sur l'« acte de foi intérieur » de Thomas d'Aquin. Ce qui signifie qu'une explication de ce genre, y compris celle de Marandé, constitue précisément une *resolutio fidei*.

6. L'histoire de l'*analysis fidei*

L'*analysis fidei* dans l'Europe moderne ainsi que son contexte historique et

43 F. Marin-Sola, *L'Évolution homogène du Dogme catholique*, Fribourg, Œuvre de Saint-Paul, 1924, 2^e éd., t. I, p. 412-417.

44 L. de Molina, *Commentaria in primam divi Thomae partem, in duos tomos divisa*, Lyon, 1622, p. 7-8 (q. I, art. II, disput. I). [1^{re} éd., Cuenca, 1592]

45 D. Granado, *Commentarii in universam primam partem sancti Thomae*, Séville, 1623, t. I, p. 9-10 (q. I, disput. III, sect. II, n^{os} 22-23).

46 M. Becanus, *Theologiae scholasticae partis secundae tomi posterioris, tractatus primus de fide, spe et charitate*, Paris, 1620, p. 280-281 (cap. VIII, q. VIII, n^{os} 8-9). [1^{re} éd., Mayence, 1612-1613]

philosophique sont encore loin d'être éclaircis dans leur totalité. L'article « foi » du *Dictionnaire de théologie catholique*, rédigé par le P. Harent, mérite d'être relu à ce point. Il considère le jésuite François Suarez (1548-1617) comme l'initiateur de cette tendance théologique⁴⁷. Son œuvre posthume *Traité des vertus théologiques* (1621) se compose principalement de la transcription des cours qu'il a donné à l'université de Coimbra au Portugal de 1613 à 1615, et les discours sur la foi qui occupent sa plus grande partie contiennent des arguments nouveaux concernant sa *resolutio*⁴⁸. Suarez se pose la question suivante : comme le montrent la sainte Écriture et les Pères, le motif essentiel de la foi est l'autorité de Dieu qui révèle, mais si l'homme donne à cette dernière son assentiment par son jugement rationnel et intellectuel, fondé sur les motifs de crédibilité produits par ses raisonnements philosophiques ou historiques, l'acte de foi n'échappe-t-il pas au domaine surnaturel pour être réduit à l'ordre humain ? Face à cette question, il a cherché une voie pour éviter que l'acte de foi ne soit fondé sur la raison, en considérant que le motif de la foi, révélation divine, constitue déjà en lui-même un objet évident de la foi⁴⁹.

Sans entrer dans les détails de sa réflexion sur les *praeambula fidei*, remarquons ici que l'auteur cherchant la *resolutio fidei* tente d'établir la solidité de la foi sur son motif, et non sur son objet. Cette attitude, qui apparaît chez son contemporain Becanus, sera reprise par les jésuites de la génération suivante comme Arriaga⁵⁰, Granado⁵¹, Hurtado de Mendoza⁵² et Lugo⁵³. Et, au milieu du xvii^e siècle, elle est

47 Harent, *art. cit.*, col. 471.

48 F. Suarez, *Opus de triplici virtute theologica, fide, spe et charitate*, Paris, 1621, in *Opera omnia*, Paris, 1856-1861, t. XII, *Tractatus de fide*.

49 *Ibid.*, disput. III : « *De objecto formali fidei ; et quomodo ad illud fiat ultima fidei resolutio* », notamment p. 62-66. Cf. Harent, *art. cit.*, col. 470-472 ; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, 2^e éd., Louvain, Warny, 1950, p. 235, 262-263.

50 Harent, *art. cit.*, col. 475-476.

51 D. Granado, *In secundam secundae sancti Thomae Aquinatis commentarii*, Séville, 1631, 1^{er} generalis controversia de virtute fidei, tract. I : « *de objecto divinae fidei tam formali quam materiali in communi, et de fidei resolutione* », p. 3-34.

52 Cf. J. Le Brun, « Vérité scientifique et vérité historique à l'âge classique », in *La vérité. Entre psychanalyse et philosophie*, éd. M. Plon et H. Rey-Flaud, Paris, 2007, p. 54, note 39.

53 Harent, *art. cit.*, col. 482 sq. Comme le signale J. Orcibal, Jean de Lugo (1583-1660) développe

adoptée avec une clarté particulière par un théologien catholique anglais, Henry Holden. Son ouvrage intitulé *L'analyse de la foi divine ou [...] la résolution de la foi chrétienne* (1652), étude indépendante centrée sur l'« acte de foi » et ses conséquences, tranche nettement avec les réflexions antérieures intégrées dans une partie des commentaires ou des discours sur la *Somme* de saint Thomas. L'auteur s'y propose d'examiner la nature de diverses « vérités » religieuses, afin de distinguer les certaines qui sont révélées et les douteuses qui ne sont que les opinions des théologiens. Car, selon lui, les querelles confessionnelles ne seront pas résolues par l'exposition autoritaire du catalogue de vérités, mais par l'évaluation rationnelle du degré de certitude de chacune d'elles. D'où une classification quadripartite en fonction des différents assentiments nécessaires : vérités « divines et catholiques », « purement catholiques », « purement canoniques » et simplement « théologiques »⁵⁴. Sa critériologie, certainement inspirée de ses compatriotes *recusants* comme Christopher Davenport et surtout son maître Thomas White⁵⁵, exercera une influence constante jusqu'au xix^e siècle.

Or cet intérêt pour l'acte même de croire n'est pas exceptionnel dans l'histoire du christianisme. Certes, les Pères, occupés qu'ils étaient par la présentation objective de la doctrine à croire, ne semblent pas s'être appliqués à étudier le système de connaissance des croyants. Mais, comme le signale l'historien Roger Aubert, le problème de l'acte de foi restait une composante de la pensée catholique occidentale

une « théorie assez particulière de la foi ecclésiastique » (*Correspondance de Fénelon*, t. XIII, Genève, Droz, 1990, p. 49, note 4). Voir Lugo, *Disputationes scholasticae et morales. De virtute fidei divinae*, Lyon, 1646 (2^e éd. 1656), disp. I, sect. XIII, p. 73-81, résumé par Fénelon, *Œuvres complètes*, éd. cit., t. IV, p. 214-215. Bien que le nom de « foi ecclésiastique » n'y apparaisse pas, il nous semble que sa réflexion, avec celle de Grandin qui l'aurait lue en enseignant à la Sorbonne, constituent des références primordiales sur la naissance de ce concept.

54 H. Holden, *Divinae fidei analysis, seu de fidei christianae resolutione libri duo*, 3^e éd., Paris, 1685, p. 58-67 (lib. I, cap. IV, lect. 1). Cf. Le Brun, « L'institution dans la théologie de Henry Holden (1596-1662) », in *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, 2004, p. 161-174.

55 B. Neveu, « A la recherche de l'*aptum* théologique au xvii^e siècle : Davenport, White, Holden, Sergeant », in Ch. Mouchel et C. Nativel éd., *République des lettres, république des arts. Mélanges offerts à Marc Fumaroli*, Genève, 2008, p. 581-599.

depuis saint Paul⁵⁶. Une des premières réflexions synthétiques en la matière se trouve chez saint Thomas, qui a analysé la nature et la fonction de la connaissance religieuse au moyen de la philosophie païenne. Et les écrivains de la *resolutio fidei* ont prêté attention à ce qu'il a opéré la distinction entre l'objet matériel (*materiale objectum*) et la raison formelle (*formalis ratio objecti*) en considérant les choses à croire et l'assentiment à leur adresser comme deux aspects majeurs de la foi⁵⁷. Toutefois, soulignons que saint Thomas, en principe, comprend la foi comme une vertu infuse, quoiqu'il en parle aussi comme d'un mode de connaissance selon la tradition philosophique depuis Aristote⁵⁸. C'est pourquoi beaucoup de thomistes postérieurs n'ont pas trouvé dans son œuvre matière suffisante pour analyser la foi⁵⁹. Seuls quelques théologiens comme Suarez se sont intéressés à la réflexion thomassienne sur la connaissance par la foi, et l'ont fait progresser par leurs propres considérations, sans pourtant abandonner l'idée de la foi comme vertu théologale.

Conclusion

Il nous semble que la polémique janséniste rejoint cette histoire de la foi. Comme le déclare au début du xviii^e siècle l'abbé d'Étemare, théologien illustre de Port-Royal, les « questions de fait à l'occasion des cinq propositions [...] conduisirent insensiblement à l'analyse de la foi »⁶⁰. Cette perspective est partagée par l'historien Henri-Iréné Marrou, qui s'est intéressé à la foi humaine d'Arnauld pour l'éclaircissement de la nature de la connaissance historique⁶¹. *L'analysis fidei* mise au point par Holden, a donc fait une certaine évolution dans le débat suscité

56 Aubert, *op. cit.*, p. 1-44.

57 Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 1, a. 1 co. et q. 6, a. 1 co.

58 Cf. Aubert, *op. cit.*, p. 45 (note 3), 645-646 ; Shiokawa, « La foi divine et la foi humaine ... », *art. cit.*, p. 221-222.

59 Harent, *art. cit.*, col. 472.

60 J.-B. Le Sesne des Ménilles d'Étemare, *Troisième gémissément d'une âme vivement touchée de la destruction du monastère de Port-Royal des Champs*, 3^e éd., s. l., 1717, avertissement historique, p. 91.

61 H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1975, appendice 1 : « La foi historique », p. 285-289.

pour ainsi dire fortuitement au cours de la polémique religieuse des catholiques qui ne semblait avoir, de prime abord, aucun rapport avec ce thème. La naissance de la foi ecclésiastique forme à ce point un exemple remarquable. Au reste, Marandé, sans doute le premier écrivain à l'avoir alléguée dans le combat, était un lecteur de Holden : il était très influencé, nous semble-t-il, par ses méthodes théologiques, bien qu'il critiquât sévèrement sa pensée politique⁶². Une lignée d'*analystes* émerge ainsi malgré la diversité de leur intérêt et de leur moyen, et se perpétuera, *via* la controverse protestante⁶³, jusqu'aux théologiens catholiques actuels, débattant de la nature de la foi à accorder aux faits dogmatiques⁶⁴. Bien entendu, la conception traditionnelle de la foi religieuse comme vertu théologale ne disparaît pas dans l'affaire du formulaire. Lorsque Bossuet a insisté sur la nécessité d'obéir au mandement de Péréfixe, la question ne relevait pas de la gnoseologie, mais de la morale chrétienne : « c'est ici une affaire d'humilité, et non pas d'intelligence, qui demande par conséquent une bonne disposition dans la volonté, et non une connaissance exacte dans l'entendement »⁶⁵. Mais sa position n'était pas dominante. D'un point de vue général, la polémique janséniste du xvii^e siècle a conflué, à l'occasion de l'apparition du formulaire en 1656, avec la problématique de la structure de la foi, et a contribué inopinément à son développement.

Cependant, la portée historique de cette opposition ne se limite pas à la naissance de la foi ecclésiastique, laquelle est certes, sous l'angle de la théologie, un événement non négligeable à l'origine de longs débats postérieurs. Il faut mentionner un autre point plus remarquable dans l'histoire des idées : le changement

62 Cf. Marandé, *Inconvénients d'État procédant du jansénisme*, Paris, 1654, p. 10-13, 286-287 ; id., *Règles de saint Augustin pour l'intelligence de sa doctrine*, Paris, 1656, ch. I, p. 5-39. Le rapprochement des (anti-)jansénistes et des écrivains d'*analysis fidei* est un thème à encore approfondir.

63 Dès le début des années 1660, Arnauld et Nicole s'engagent dans une autre controverse face aux théologiens protestants comme Claude, Pajon et Jurieu, dont l'un des enjeux était justement l'*analysis fidei*. Ce thème mérite qu'on l'étudie de front.

64 Y. Congar, « Fait dogmatique et foi ecclésiastique », in *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, t. IV, Paris, 1956, col. 1059-1067 ; B. Neveu, *op. cit.*, p. 640-746. Cf. Aubert, *op. cit.*, p. 223 sq. ; Harent, *art. cit.*, col. 488 sq.

65 Bossuet, *Lettre*, *op. cit.*, in *Correspondance*, éd. cit., t. I, p. 95.

de perspective sur la foi, de l'objet à croire au sujet croyant, ou de la véracité de l'objet à la certitude du sujet. Il s'agit d'un passage global qui s'est opéré graduellement à travers l'*analysis fidei* de l'époque moderne, où la question devient non plus ce qu'il faut croire, mais la façon de le croire. La préoccupation principale des écrivains concernés n'est donc ni la hiérarchisation des sources de vérités telle que l'a élaborée le dominicain Cano au xvi^e siècle, ni la démonstration des vérités elles-mêmes comme l'ont tentée les apologistes du xvii^e siècle, mais l'analyse de la nature de l'assentiment que l'on donne aux vérités en tant qu'« acte de foi » et selon le degré de certitude volontaire.

Cette prise en compte du sujet croyant s'est manifestée avec une acuité particulière dans l'affaire du formulaire, puisque chaque fidèle s'y voyait forcé à faire sa profession de foi par l'acte de signature. N'oublions pas pourtant que dans son ensemble, la controverse janséniste illustre à elle seule ce lent glissement par le déplacement de ses enjeux, de la doctrine à croire autour de la grâce et la liberté, à la discipline à respecter face aux décisions de l'Église. Elle ne met pas seulement en lumière la conséquence de cette transformation, elle contient son processus-même. Or, comme le signale Jacques Le Brun⁶⁶, ce changement de perspective dans la théologie avait ses équivalents – sans parler de son parallélisme avec la philosophie cartésienne – non seulement dans la morale où l'on commençait à chercher librement les opinions probables en rejetant la bipartition du bien et du mal, mais aussi dans la rhétorique, notamment celle des jésuites qui avaient tendance à préférer la vraisemblance des « peintures » à la vérité des « citations ». La discussion des élites intellectuelles de Port-Royal et de ses adversaires, bien qu'elle semble relever de la théologie au sens étroit du terme, représente ainsi, par son croisement avec l'histoire de la foi, un grand mouvement de pensée à l'aube de l'époque moderne.

66 Le Brun, « La rhétorique dans l'Europe moderne », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 37/3, 1982, p. 484 ; id., « Michel de Certeau, *La fable mystique. xvi^e-xvii^e siècle* », in *Annales*, vol. 38/6, 1983, p. 1299 ; id., *La jouissance et le trouble, op. cit.*, p. 164-166 ; id., « Vérité scientifique ... », *art. cit.*, p. 54-55.

* La présente étude a été subventionnée par la Société Japonaise pour la Promotion de la Science (JSPS : 24720038).