

La fourberie de Douai (1690-1691) : une analyse théologique

Jean-Robert ARMOGATHE

La « fourberie de Douai (1690-1691) » a été étudiée dans son déroulement par Gilbert Dehon¹ et Émile Jacques², mais il nous a semblé intéressant, en hommage au professeur Shiokawa et à la finesse de ses analyses, de revenir sur les enjeux théologiques de l'épisode, qui n'ont pas été abordés par les historiens.

De quoi s'agit-il ? Il convient de rappeler brièvement le déroulement de cette affaire tortueuse, qui prend naissance à la Faculté de théologie de Douai.

L'Université avait été créée aux Pays-Bas espagnols, en Flandre gallicante, par Philippe II entre 1559 et 1562 ; elle fut confirmée par une bulle de Paul IV le 31 juillet 1559, puis encore par Pie IV le 6 janvier 1560. Les lettres patentes de Philippe II, datées du 19 janvier 1561, avaient autorisé cinq Facultés : théologie, droit canon, droit civil, médecine et arts. Ces Facultés (et les Collèges de la ville) connurent un grand rayonnement européen, avant d'être marquées par de grandes turbulences.

La Faculté de théologie jouit d'une renommée particulière, et participa aux grands débats de son temps : il faut rappeler Sylvius (François Dubois, 1581-1649), grand commentateur de saint Thomas — et un des premiers adversaires de l'*Augustinus*.

Un débat de cette Faculté, autour de l'enseignement des Quatre articles du clergé de France³, avait entraîné une intervention d'Arnauld, dans une lettre du 30 mars 1683⁴.

¹ Gilbert Dehon, *L'Université de Douai dans la tourmente (1635-1765). Heurs et malheurs de la Faculté des arts*, Lille, Presses Universitaires Septentrion, 1998, pp. 51-71.

² Émile Jacques, *Les Années d'exil d'Antoine Arnauld. 1679-1694*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1976, pp. 571-595.

³ Rappelons que, par le traité d'Aix-la-Chapelle (1668) qui mit fin à la guerre de Dévolution

Sur les cinq professeurs de la Faculté de théologie, trois, Jacques Gilbert, François de Laleu et Philippe Rivette, penchaient pour le jansénisme, un était « modéré » (Nicolas Joseph de la Verdure), le cinquième, Henri de Cerf, étant au contraire un adversaire résolu. En 1686, le cours sur la grâce de Jacques Gilbert fut dénoncé, et fit l'objet d'une censure de cinq docteurs de Sorbonne⁵. Arnauld et Quesnel mirent la main à des *Justifications* que Gilbert présenta, mais qui ne l'empêchèrent pas d'être destitué de ses fonctions — et même exilé à Saint-Quentin par une lettre de cachet. Il fut ensuite déplacé à Saint-Flour, à Thiers, et enfin emprisonné à Lyon, au château de Pierre-Encize, pendant 16 ans, jusqu'à sa mort.

Dans son étude sur les années d'exil d'Arnauld, Émile Jacques détaille les forces en présence : plusieurs enseignants de la Faculté et des Collèges de Douai du côté augustinien, et en face les jésuites de la province gallo-belge et deux séculiers : Honoré Tournély (1658-1729), arrivé à Douai après la disgrâce de Gilbert pour y enseigner les cas de conscience, et Adrien Delcourt (1662-1740), dont la carrière commença à Douai en 1692 seulement. C'est une guerre de positions, où chaque camp s'efforce de marquer des points. C'est ainsi que François de Laleu (qui fut jésuite pendant deux ans) dénonça à la Faculté, au début de 1690, un livre du jésuite Michel Tellier⁶ — il avait déjà contribué à faire renouveler la condamnation prononcée jadis (en 1588) par la Faculté contre les jésuites Lessius et Hamélius, la *Censura Duacensis*⁷.

entre la France et l'Espagne, la ville de Douai était devenue française.

⁴ A. Arnauld, *Œuvres complètes*, t. 2, Lausanne, 1775, n° 407 ; É. Jacques, *op. cit.*, p. 485 et n. 84.

⁵ Le texte de la censure est reproduit dans la *Lettre à un docteur de Douai*, s.l., s.n., 1691, pp. 18-20 et dans la *Causa Quesnelliana*, Bruxelles, s.n., 1705, pp. 42-43.

⁶ *Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine, du Japon, et des Indes : Contre deux Livres intitulés la Morale pratique des Jésuites, et l'Esprit de M. Arnauld*, 2 vol., Michallet, 1687 (Première partie, Willaert 4829) et 1690 (Seconde partie). Quesnel répondit au P. Tellier par un intéressant document, en français : *Apologie historique des deux censures de Louvain et de Douai sur la nature de la grâce*, Cologne, Schouten, 1688 (Willaert 4982).

⁷ Censure de Louvain en 1587 (Baius était alors doyen de la Faculté) et de Douai en 1588 (voir infra note 15).

Les disputes publiques étaient autant d'occasions d'affrontements : en juin 1690, le jésuite Lambert de Beeckman se déchaîne contre Arnauld et les « jansénistes », le jeune abbé de Ligny, qui enseignait la philosophie au Collège du Roi, lui répond quelques jours après, et le débat s'enflamme.

C'est alors que Ligny, âgé de 28 ou 29 ans, reçut une lettre signée Antoine A***. D'autres enseignants du même parti reçurent des lettres semblables — au total seize ou dix-sept lettres furent envoyées à Ligny et une vingtaine à ses amis. Ils ne doutèrent pas un seul instant que le signataire, Antoine A***, était Antoine Arnauld, réduit à la clandestinité. Ils répondirent donc avec confiance, par un réseau des correspondants interposés.

L'échange ainsi établi, le faux Arnauld passa à une seconde étape : il soumit à ses correspondants abusés sept propositions sur les matières de la grâce, qu'il disait avoir été soutenues au séminaire de Malines, malgré le nouvel archevêque, Humbert de Precipiano (1627-1711), fort hostile au parti. Le faux Arnauld affirmait être en train de réunir l'accord de théologiens de plusieurs Universités afin d'écarter une censure de cette thèse par l'archevêque. Les théologiens de Douai acquiescèrent, et ratifièrent les sept propositions, mais ils accompagnèrent leur accord d'explications. Cela ne faisait guère l'affaire de l'imposteur, qui finit par obtenir leur signature pure et simple, légalisée par notaire.

Le faux Arnauld s'acharna sur le jeune Ligny, le persuadant d'entreprendre un long voyage — jusqu'à Carcassonne — pour se mettre prétendument au service d'un pieux évêque⁸. Jacques Gilbert, de son côté, fut abusé au point d'envoyer au faux Arnauld une confession générale de plusieurs feuillets, en lui confiant ses papiers et ses livres.

Un coup d'éclat vint conclure l'affaire : prétendant qu'un valet lui avait dérobé sa cassette, Antoine A*** incita ses correspondants à

⁸ Les éditeurs d'Arnauld citent Le Camus, évêque de Grenoble, mais É. Jacques trouve plus vraisemblable de penser à Percin de Montgaillard, évêque de Saint-Pons, ou Louis Foucquet, évêque d'Agde, plus proches de Carcassonne (p. 579, n. 64).

prendre la fuite pour éviter des poursuites. Mais devant leur refus, il lui fallut tirer sa dernière cartouche : la publication le 22 juin 1691 dans la *Lettre* [anonyme] à un docteur de Douai sur les affaires de son Université des propositions et d'extraits des lettres reçues : l'anonyme dénonçait un complot janséniste destiné à « fonder une nouvelle Église, sur les ruines de celle que Jésus Christ a choisie pour son épouse »⁹.

L'affaire fut rapidement menée, et les professeurs impliqués (ou plutôt « dévoilés », dirent les adversaires) reçurent des lettres de cachet pour les séparer et les exiler : Laleu au Mans (il mourut avant d'y arriver), Rivette à Coutances, Malpaix à Saintes et Ligny à Tours.

Cette publication entraîna un flot de pamphlets, de réponses, de justifications. Il n'y a pas lieu d'en dresser ici le catalogue : on le trouvera dans la *Bibliographia jansenistica belgica* du P. Willaert. Devant ces centaines de pages, on comprend que l'auteur (janséniste) de la *Suite des Illusions de la Relation sommaire de ce qui s'est passé dans l'affaire de quelques théologiens de Douay, pour servir de réponse aux Remarques sur cette relation* (s.l.n.d.), puisse envisager que « le public se sente fatigué de voir paraître encore de nouveaux écrits sur une affaire dont il est si pleinement instruit » (p. 2).

Il semble bien que les contemporains comme les historiens modernes ont laissé de côté le contenu théologique des sept conclusions dont l'approbation a entraîné la perte des théologiens de Douai. La longue controverse a porté sur le terrain où Arnauld avait choisi de se placer dans ses *Plaintes* successives : la condamnation de la fourberie, du procédé auquel le « faux-Arnauld » a eu recours pour obtenir une approbation des docteurs de Douai. Les débats ont davantage porté sur la *fourberie*, autrement dit le procédé employé

⁹ Le texte, corrigé de ses wallonismes, fut réédité sous le titre *Secrets du parti de M. Arnauld découverts depuis peu*, s. l., 1691 (Willaert 5442 et 5443). Les deux versions furent publiées par les jansénistes sur deux colonnes, *Libelle diffamatoire du Faux-Arnauld* ..., s. l., 1693 (dans le recueil *Le Faux Arnauld*, attribué à Adrien Delcourt, Willaert 5703).

pour piéger les professeurs de Douai, que sur l'enjeu théologique précis de la thèse en question.

Habile polémiste, Arnauld s'est bien gardé d'entrer dans le fond du débat, et sa stratégie a été payante : adversaires, partisans, historiens n'ont pas étudié le contenu de ces propositions. Qu'y avait-il donc de si terrible dans cette thèse, que l'approbation des sept propositions devait entraîner l'émission de lettres de cachet contre les approbateurs ?

Nous avons vu qu'en un premier temps ces théologiens avaient assorti leur approbation de remarques que le faux Arnauld leur avait demandé d'omettre ; certains ont en outre commenté les sept conclusions après que *l'affaire* avait éclaté.

Les sept conclusions ont été publiées par les jésuites dans plusieurs écrits polémiques : la *Lettre à un docteur de Douai sur les affaires de son Université* et les *Secrets de M. Arnauld découverts* ainsi que dans la *Causa quesnelliana*, pp. 45-49. On les trouvera, avec les remarques (*judicia*) des théologiens (que les Jésuites n'ont jamais publiées, et qui sont complétées par des *elucidationes*) dans *l'Epistola ad quemdam S. Theologiae Baccalaureum* (approbation du 26 juillet 1691) ; Laleu et Rivette ont publié également des *Conclusiones* complémentaires (*Conclusiones theologicae ...*, s. d. et anonymes, vers août-septembre 1691). Ces deux derniers textes, qui n'ont jamais été étudiés, sont au centre de notre étude, puisqu'ils justifient — avec des réserves conséquentes — l'approbation donnée par les théologiens. Il convient aussi d'ajouter un document qui semble avoir échappé aux historiens l'Avis doctrinal donné à l'Archevêque de Paris le 26 décembre 1691 par dix docteurs des Maisons de Sorbonne et de Navarre¹⁰. Cet avis, en français, reproduit d'abord, en français, 21 propositions, « dont quelques-unes sont françaises et les autres latines », puis les sept thèses avec les

¹⁰ Ch. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum...*, Cailleau, 1736, t. 3, pp. 366-371.

explications de Laleu, Rivette et Ligny, et enfin douze extraits des lettres adressées au faux Arnauld par ces trois théologiens. L'*Avis* conclut qu'il s'y trouve « plusieurs articles qui renouvellent formellement la doctrine des trois premières propositions de Jansenius [...] même en termes de méchante plaisanterie et très injurieux » (p. 371).

Le but du stratagème, qui a été atteint, était de disqualifier les théologiens jansénistes majoritaires à Douai. Or la protection dont l'évêque les avait couverts sous-entendait l'acceptation du Formulaire. Jacques Gilbert avait obtenu sa chaire en s'engageant à soutenir les Quatre articles gallicans, et avait apparemment apporté des garanties sur son détachement du jansénisme. L'idée du « fourbe », le faux Arnauld, était de démasquer comme hypocrites des théologiens, restés jansénistes *in petto*, mais dissimulant leur position derrière un thomisme de type augustinien.

La rédaction des thèses a donc répondu à un triple objectif :

- (a) actualiser les Cinq propositions condamnées dans l'*Augustinus* (alors que par la distinction entre le fait et le droit, les jansénistes avaient évacué ce point de discussion),
- (b) faire sauter, en attaquant les thomistes, le front commun en train de se constituer entre eux et les jansénistes,
- (c) déminer enfin le débat sur le péché philosophique (autrement dit : en disqualifier l'attaque) en en proposant la condamnation dans des termes, et pour des raisons, fort discutables.

Pour réussir, il fallait, ayant gagné la confiance des docteurs, rédiger des propositions qui fussent à la fois suffisamment extrêmes dans leur formulation pour en rendre l'approbation condamnable, sans pour autant éveiller le soupçon des signataires. Tout ceci suppose une certaine habileté théologique : on ne saurait attribuer tout le déroulement de la fourberie aux seuls services politiques de l'État. Si l'organisation et le financement permettent bien de penser à des services d'État, la rédaction des thèses suppose l'aide de théologiens, probablement jésuites.

On sait que les théologiens de Douai ont flairé quelque chose et ont voulu accompagner leur approbation de remarques explicatives :

« ces explications rectifiant les équivoques et les mauvais sens des sept propositions malignement fabriquées, on n'en pouvait pas prendre sujet d'exécuter contre les théologiens de Douai le dessein qu'on avait pris de les perdre »¹¹.

Omises de la version diffusée par les Jésuites, ces explications apportent des précisions sur l'approbation accordée.

Les sept conclusions de la thèse

Il convient de donner ici en traduction le texte de la thèse controversée¹² :

Thèses selon s. Augustin, invincible champion de la grâce

I - Le consensus de tous les théologiens, et l'expérience quotidienne de tant de pécheurs prouvent que la grâce efficace n'est pas donnée toujours, ni à tous les hommes. Qui n'est pas étranger à la tradition de l'Église, à Augustin et aux autres Pères convient qu'elle est nécessaire pour pouvoir accomplir les œuvres bonnes, résister aux tentations etc.

II - Donc ceux qui introduisent une grâce suffisante distincte de la grâce efficace dans cet état de nature déchue s'écartent totalement d'Augustin, qui attribue à la seule nature avant le péché la grâce suffisante, et à la nature déchue seulement la grâce efficace. Toucher le moins du monde à ces principes assurés d'Augustin revient à ébranler tout l'édifice de sa divine doctrine.

¹¹ Bonaventure Racine, qui donne au t. 13 (nouvelle édition, Cologne [= Paris], 1767, pp. 207-215) de son *Abrégé de l'histoire ecclésiastique*, la Vulgate janséniste de l'affaire (ici p. 206).

¹² Nous traduisons le texte latin ; on trouvera une traduction française plus libre dans l'*Avis doctrinal* donné par des professeurs de Maisons de Sorbonne et de Navarre le 26 décembre 1691 (Ch. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum...*, *op. cit.*, pp. 366-371). Les vingt-et-une propositions mériteraient un examen particulier.

III - Mais qu'en est-il de la grâce suffisante au sens thomiste ? Elle est moins condamnable, parce qu'elle comprend une incise de précision¹³ et qu'elle est très propre à dissimuler les mystères de la grâce évangélique dans ces temps de ténèbres. Cependant, comme ce mot, et ce qu'il désigne, ont été ignorés d'Augustin et des siècles les plus purs de l'Église, nous pensons qu'il vaut mieux l'éviter en saine théologie.

IV - Le péché philosophique est une racine malheureuse, en germe dans les Écoles à la morale corrompue ; lorsqu'elle grandit, elle suscite les foudres vaticanes, et les diverses erreurs qui sont infailliblement liées à ce dogme détestable, comme des rejets à la racine, sont également frappées par ces coups.

V - La proposition condamnée est celle-ci : « le péché philosophique chez celui qui ignore Dieu n'est pas une offense faite à Dieu ». On peut donc inférer la contradictoire : « le péché philosophique est, chez celui qui ignore Dieu, une offense faite à Dieu ». Je poursuis : si Dieu est offensé par qui l'ignore, l'ignorance n'excuse pas le péché. Et donc cette question si débattue est bien été résolue par la décision pontificale, qu'aucune ignorance, au moins du droit naturel, ne peut excuser du péché.

VI - Mais comment peut-on concilier avec cette censure du péché philosophique l'indifférence de la volonté « à deux cornes » et la définition de la liberté chez Aristote : « la liberté est le pouvoir, étant données toutes les conditions prérequisées à l'action, d'agir ou de non agir », puisqu'on ne peut ni éviter ni non éviter ce qu'on ignore ? Attention de ne pas distinguer le sens divisé du sens composé, ou à l'indifférence du jugement. Car les échappatoires de ces novateurs sont vaines, qu'ils ont imaginées pour parer aux épouvantails des semipélagiens. Il nous paraît préférable, et plus conforme aux principes de saint Augustin, de rejeter absolument, après le péché d'Adam, cette liberté consistant en une indifférence flexible et dans la possibilité de faire n'importe quoi.

¹³ *Particula alienans* : il s'agit de la précision *sensu thomistico*, qui précise et limite ce qu'on entend par « grâce suffisante ».

VII - On en déduit tout de suite la nécessité dans les actes humains. Finissons-en avec ces critiques cent fois tirées des Cinq propositions et cent fois réfutées ! Nous rejetons certes dans notre état de voyageur la nécessité de la nature et l'immutabilité, mais nous n'avons rien à craindre de tout autre nécessité, en suivant saint Augustin (*Cité de Dieu*, V, 10) : « si on définit la nécessité ce selon quoi il est nécessaire que quelque chose soit ou soit fait, alors je ne sais pas pourquoi nous craindrions qu'elle supprimât la liberté ». Tout théologien catholique reconnaîtra cette concorde de la nécessité avec la liberté, et rejettera la doctrine pestiférée du péché philosophique.

Le titre contient déjà un premier piège : en limitant l'enjeu des thèses à la seule autorité d'Augustin (*ad mentem D. Augustini irrefragabilis gratiae doctoris*), on exclut le reste des théologiens, c'est-à-dire les scolastiques et Thomas d'Aquin. On sait que ce choix ne pouvait que soulever les plaintes des autres écoles de théologie : on l'a vu avec le serment de Salamanque¹⁴.

La thèse I revient à affirmer que *la grâce efficace, qui n'est donnée ni toujours ni à tous, est nécessaire pour pouvoir faire les œuvres bonnes*. Les théologiens de Douai ne pouvaient pas faire moins que de dire que cette thèse est véritablement augustinienne et évangélique. Mais ils précisaient qu'il fallait l'entendre du « pouvoir qui renferme tout ce qui est nécessaire pour agir », *potentia complectens*. Ils citent à ce propos Augustin, parlant de saint Pierre : « il pensait pouvoir ce qu'il se sentait vouloir » (*De gratia et libero arbitrio*¹⁵) et Jésus dans *Jean 15* « sans moi, vous ne pouvez rien faire », autrement dit : « vous ne pouvez rien faire si je ne vous fais et vouloir et agir ».

¹⁴ Voir notre étude « *Juro me docturum ac lecturum doctrinam Augustini* : le serment de Salamanque (1627) », in M. Mestre Zaragoza, Jesús Pérez Magallón, Ph. Rabaté (dir.), *Augustin en Espagne XVI^e-XVII^e siècle, Anejos de Criticón*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2015, pp. 127-135.

¹⁵ « Si petite et si imparfaite qu'elle eût été, c'est la charité qui inspirait au chef des Apôtres cette belle parole : *Je donnerai ma vie pour toi* [Jean 13, 37], car il pensait pouvoir ce qu'il se sentait vouloir », Augustin, *De gratia et libero arbitrio* 17, 33 (texte souvent cité par Arnauld et dans le milieu augustinien).

Les auteurs de l'*Epistola* ajoutent une *elucidatio* pour chaque thèse, pointant sur la *difficulté* qu'elle recèle¹⁶ ; ici, disent-ils, la difficulté porte sur le sens du verbe *pouvoir* (« elle est nécessaire pour pouvoir accomplir »). On pourrait en effet conclure que sans la grâce efficace, il est impossible à l'homme d'obéir aux préceptes divins. Or le jugement des théologiens revenait à dire que si la thèse était bien conforme à l'enseignement d'Augustin, il fallait bien entendre que ne pas pouvoir (*non posse*) n'était pas identique à impossible (*impossibile*). Que Pierre n'ait pas pu s'affirmer disciple de Jésus dans la maison de Caïphe ne signifie pas que cela lui fut impossible. Les théologiens développent l'interprétation donnée au Concile de Trente à une phrase attribuée à Augustin¹⁷ ; « Dieu ne commande rien d'impossible, mais en commandant il conseille de faire ce que tu peux, et de demander ce que tu ne peux pas » (*fac quod potes, et pete quod non possis*). Affirmer, concluent-ils, que la grâce efficace n'est pas nécessaire pour *pouvoir* revient à prendre ce terme, non au sens d'Augustin, qui comprend tout ce qui est nécessaire pour agir, mais en un autre sens, où *pouvoir* peut s'appliquer aux justes qui veulent et qui s'efforcent de faire, en tant qu'acte premier qui ne demande rien d'autre.

La thèse II affirme que *la grâce suffisante ne saurait suffire dans l'état de nature déchue*. Les théologiens, en acceptant la thèse, ont précisé qu'il s'agissait de la grâce suffisante des Molinistes, que les disciples de s. Augustin attribuent à l'état d'intégrité — ce qu'Augustin appelle *adjutorium sine quo non*. Les molinistes la transfèrent à la nature déchue.

[De l'esprit de s. Augustin ...] *qui attribue à la seule nature avant le péché la grâce suffisante, et à la nature déchue seulement la grâce efficace*» (« [ab Augustini mente...] qui naturae integrae gratiam sufficientem tantum, lapsae vere efficacem tantum attribuit ») : le

¹⁶ Laleu et Rivette, *Epistola [...] continens explicationes theos*, s. 1., 1691.

¹⁷ On trouve chez Augustin : « Fac quod potes; non a te Deus exigit quod non potes » (Sermo 125A 3) et « Fac quod potes, et non timebis quod non potes » (Sermo 229H, 3).

piège ici porte sur l'ambiguïté du deuxième *tantum*¹⁸ : en fait, le sens obvie est celui que nous avons traduit : la nature déchue n'a pas de grâce suffisante. Elle n'obtient que la grâce efficace. Ce qui revient à écarter l'opinion thomiste de cette *grâce suffisante* qu'on nomme parfois *grâce excitante*, qui est donnée à la nature déchue pour lui permettre d'accueillir la grâce efficace. De la part du faux-Arnauld, c'était un moyen de dénoncer la fourberie des efforts jansénistes pour s'allier les thomistes¹⁹. Mais les théologiens s'efforcent de se tirer du piège en martelant qu'il ne s'agit bien que de la grâce suffisante *molinistice* qui est ici exclue.

La thèse III recoupe la II : peut-on parler de la grâce suffisante au sens des thomistes ? Et bien non, dit la thèse, même si l'expression inclut une *particula alienans* (c'est-à-dire : *sensu thomistico*), « elle est moins condamnable, parce qu'elle comprend une incise de précision et qu'elle est très propre à dissimuler les mystères de la grâce évangélique dans ces temps de ténèbres²⁰ ». Comme elle était ignorée d'Augustin et des Pères, il convient de l'écarter de toute saine théologie. Le jugement des théologiens atténuait le refus : la difficulté vient de ce terme *sufficiens*, qui est pris dans un sens qui n'était pas celui des Pères. Les théologiens reprennent ici, comme dans d'autres endroits, les termes de la *Censura Duacensis*, prononcée par leur Faculté²¹ en 1587-1588, qui censurait trois propositions sur l'Écriture sainte et trente-et-une sur la grâce enseignées par les Jésuites à Louvain (1586). La censure de la deuxième des trente-et-une propositions « sur la prédestination et la réprobation » disait que la grâce suffisante est celle qui n'a besoin de

¹⁸ *Ibid.*, p. 9.

¹⁹ « Quant à la grâce suffisante, je vous dirai ouvertement ma pensée. Je suis persuadé qu'une personne très savante en a porté un jugement très juste et très équitable, quand il a dit que la grâce suffisante des molinistes est une erreur (moi, je la crois une hérésie) et que la grâce suffisante des thomistes est une sottise » (3^e proposition condamnée dans l'*Avis doctrinal de Paris*, 1691 in Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum...*, *op. cit.*, p. 366).

²⁰ Traduction dans *Le Faux Arnauld, op. cit., Récapitulation...*, p. 64 (pagination séparée).

²¹ *Censura Facultatum Sacrae Theologiae Lovaniensis ac Duacensis* 1586 ; cette censure a été republiée à plusieurs reprises au XVII^e siècle (en latin, Paris 1631 et en français Paris 1644).

rien d'autre de la part de Dieu, et qu'elle se confond donc avec la grâce efficace. On peut donc l'admettre au sens thomiste et la bannir au sens moliniste. L'*Elucidatio*²² insiste sur la possibilité de prendre en bonne part cette grâce suffisante *sensu thomistico*, puisqu'il s'agit de la grâce excitante. Mais, objectent-ils à eux-mêmes, comment accepter de parler d'une grâce excitante qu'Augustin ignore ? Il ignorait le mot, répondent-ils, mais non la chose. Ils citent à ce propos *Confessions* VIII, 12 :

« Vainement je me plaisais en votre loi, selon l'homme intérieur, puisqu'une autre loi luttait dans ma chair contre la loi de mon esprit ».

La grâce de cette bonne volonté, à laquelle Augustin résistait, était bien la grâce *excitante*, mais elle n'était pas *suffisante*. Les théologiens remarquent qu'il n'y a rien d'étrange à ce qu'une chose existe avant d'être nommée (par exemple la transsubstantiation) : Augustin ignorait la grâce excitante *formaliter*, mais non pas *materialiter*.

La thèse IV porte sur le *péché philosophique*, en train d'être condamné par le Saint-Office²³. Le jugement des théologiens ne peut ici qu'approuver la définition qui en est donnée, et ils ne soulèvent aucune difficulté. Mais les deux thèses suivantes vont habilement les conduire à devoir se justifier pour la thèse VI. La thèse V permet de glisser vers la suivante, en défendant l'unanimité des théologiens pour affirmer que l'ignorance ne dispense pas du péché. Les théologiens de Douai relèvent ici au passage que cette ignorance ne saurait être confondue avec celle du droit naturel. Ce qui permet d'en arriver à la thèse VI : elle nie la liberté d'indifférence, un état « bicornis », à deux branches, où l'homme pourrait indifféremment se tourner vers le bien ou vers le mal, comme s'il disposait d'une grâce reçue et se pliant à sa volonté. La citation d'Aristote est surtout

²² Laleu et Rivette, *Epistola ...*, *op. cit.*, p. 10.

²³ Décret du 24 août 1690 (Denzinger 1290).

reprise de la définition de la liberté chez Molina²⁴. Cette définition entraînait déjà des paradoxes du point de vue strictement aristotélicien²⁵. Comment pouvait-on, en agissant, garder la possibilité de ne pas agir ? Il fallait recourir à la distinction entre *sens divisé* (je garde la possibilité *avant* l'action) et *sens composé* (elle n'existe plus *pendant* l'action)²⁶.

Les théologiens de Douai avaient d'abord remarqué que le recours à la distinction entre sens divisé et sens composé est inutile, ainsi qu'à l'indifférence du jugement, puisque cette liberté d'indifférence a été condamnée par Augustin et la tradition de l'Église²⁷.

Revenant sur ce point dans leur *Explication*, les deux théologiens de Douai relèvent deux difficultés dans cette thèse :

A – sens composé et divisé :

Les jésuites avaient eux aussi rejeté l'usage de la distinction sens composé-sens divisé : « il faut dire absolument que la liberté de l'arbitre se rapporte au présent²⁸ ». Contre eux, les dominicains soutenaient que la liberté est parfaite *in actu secundo*, puisqu'il n'y a plus à ce moment-là de potentialité.

Les théologiens de Douai sentent bien que rejeter la distinction présente deux dangers : s'aliéner les dominicains, d'une part, et d'autre part affaiblir la grâce efficace en étendant la *divisio* à tout

²⁴ « Quo pacto illud agens liberum dicitur, quod, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit. Atque ab hac libertate facultas qua tale agens potest ita operari dicitur libertas », *Concordia* q. 14, a. 13, disp. 2, § 3 (Rabeneck, 14).

²⁵ Nous suivons ici la fine analyse de Jacob Schmutz, « Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angéologiques de l'anthropologie moderne », *Les Études philosophiques*, 2002, 2, pp. 169-198.

²⁶ A. Maierù, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Rome, Ed. dell'Ateneo, 1972, pp. 499-600 et « Sensus compositus / sensus divisus (secoli XII-XIV) », in Massimo L. Bianchi, éd., *Sensus. Sensatio. VIII Colloquio internazionale del LIE*, Florence, 1996, pp. 121-140. La distinction provient des *Réfutations sophistiques* d'Aristote, 166a 22-30.

²⁷ « La liberté d'indifférence dans la nature corrompue n'est qu'une chimère et une invention humaine, et le reste d'une philosophie pélagienne » (1^{re} proposition condamnée dans *l'Avis doctrinal* parisien de 1691 in Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum...*, op. cit., p. 366).

²⁸ J. Schmutz, op. cit., p. 175, citant Bellarmin, Tanner et Arriaga.

l'agir humain. Le danger de cette position est bien relevé par Alfonso Maierù dans sa grande étude sur *compositio-divisio*. Ils atténuent donc le caractère radical de la thèse : la définition incriminée doit être acceptée, disent-ils, *in sensu diviso*, et non *in sensu composito*.

B – définition de la liberté :

Mais les théologiens ont bien senti que cette sixième thèse était extrême :

« Il ressort des restrictions apportées à cette sixième conclusion expliquées dans le *Judicium* qui y est joint que les théologiens de Douai admettent la liberté d'indifférence de la volonté en toute chose, qui n'est pas seulement une liberté *a coactione*, mais aussi une liberté *a necessitate* opposée à cette liberté²⁹ ».

Ils poursuivent en citant la *Censure de Douai* ³⁰(n. 19, p. 115) :

« il demeure en l'homme après la chute une faculté naturelle d'arbitre capable d'incliner vers le bien ou le mal, car si elle ne pouvait pas s'incliner, il ne lui serait jamais possible, d'incliner, avec l'aide Dieu, vers le bien ».

Les censeurs s'appuyaient sur une tradition théologique constante en milieu augustinien, mais dans l'*Elucidatio* de cette proposition, les deux théologiens de Douai ont recours au témoignage d'un dominicain, et non un des moindres : Tomás de Lemos, o.p. (1550-1629), le principal adversaire de Molina : sa *Panoplia gratiae*, posthume, venait enfin de paraître en 1676. Lemos cite la définition de la liberté, cette principale définition « qui est si souvent utilisée par les théologiens récents [entendre: les jésuites] », puis il remarque, pendant plusieurs chapitres, que plusieurs fausses interprétations ont été données à partir d'une mauvaise compréhension de cette définition³¹.

²⁹ Laleu et Rivette, *Epistola ...*, op. cit., p. 11.

³⁰ *Ibid.*, n. 19, p. 115.

³¹ Tomás de Lemos (1550-1629), *Panoplia gratiae seu de rationalis creaturae in finem supernaturalem gratuita divina suavi potente ordinatione, ductu, mediis liberoque progressu, dissertationes theologicae*, Liège [Béziers ?], Claude Landis, 1676, t. 3, pp. 98-106.

Or c'est la définition de la liberté sur laquelle s'appuyait Molina³² et qui est reprise par Suarez (*Disp. Metaph. XIX*). Cette définition, dit Lemos, expliquée comme le fit Molina, n'est pas d'Aristote, ni des Pères, ni du Maître des Sentences, ni de Thomas d'Aquin ou de quelque docteur grave : on la trouve chez Jacques Almain, dans ses *Moralia*³³, « même si leur explication n'aurait guère plu à Almain ». Dans les chapitres suivants, Lemos développe tous les dangers de la *prava interpretatio*.

En fait, il s'agit bien de distinguer l'indifférence de jugement de l'indifférence de volonté. Si l'on peut sauver la première (contrairement à ce que la thèse affirme), la seconde est condamnable. À toute autre objection, ils répondent que la thèse a été soutenue *ad mentem D. Augustini*, qui explique que la nature viciée de l'homme est une lourde entrave pour faire le bien :

« l'ignorance et l'infirmité sont des vices qui entravent (*impediunt*) la volonté pour faire quelque œuvre bonne³⁴ ».

Conclusion

En fait la stratégie du faux Arnauld a consisté à faire approuver des propositions jansénistes extrêmes, et surtout à susciter la réprobation des thomistes :

« le fourbe, et ceux qui le mettaient en œuvre, avaient avec une malice diabolique fabriqué sept propositions sur les vérités de la grâce. Leur principal but avait été de faire condamner par un prétendu zèle pour la doctrine de saint Augustin tout ce que disent les thomistes pour accorder la liberté avec l'efficacité de la grâce³⁵ ».

³² Luis de Molina, *Concordia* pars 1a, disp. 2, § 3 (Rabeneck, p. 14, l. 9-11).

³³ Jacques Almain (14..-1515), *Moralia*, 1518 ; nous utilisons l'éd. Paris, Petit, 1526 (avec les additions de David Cranston [1479?-1512]), la définition de la liberté est au f° 1, *De voluntario* : « est enim voluntarium operatio vel omissio ita existens in potentia agentis quando positus omnibus praevis et requisitis ad illam / est in potestate agentis illam ponere vel non ponere / quemadmodum sunt volitiones et nolitiones ».

³⁴ « Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quae impediunt voluntatem, ne moveatur ad faciendum opus bonum vel ab opere malo abstinendum », *De peccatorum meritis*, l. II, n. 17.

³⁵ Bonaventure Racine, *Abrégé, op.cit.*, t. 13, p. 205.

Les théologiens de Douai ont été soumis à l'autorité de celui qu'ils croyaient être Antoine Arnauld, et ont donné leur approbation, mais en atténuant certains termes, en particulier ceux qui condamnaient la position des Thomistes, dont ils avaient fait des alliés objectifs. On comprend que l'imposteur ait insisté pour obtenir une approbation simple des thèses, authentifiée par notaire, et que les jésuites n'aient pas publié les remarques. Comme ces thèses étaient d'un augustinisme pur et dur, Arnauld s'est bien gardé de les commenter à son tour. Mais l'accord simple donné par les théologiens de Douai allait au delà de la simple approbation : en effet, ils avaient souscrit au Formulaire et avaient donné des assurances publiques qui étaient démenties par une approbation qu'ils pensaient d'autant plus être protégée qu'outre l'appui, qui leur était promis, de tant d'évêques et de théologiens, ils avaient associé leur approbation à des remarques. Ces remarques n'allaient pas très loin, mais atténuaient, nous l'avons dit, la distance avec les thomistes.

La contre-attaque d'Arnauld et les siens a porté sur le procédé, mais n'a pas abordé le gênant problème de fond : la dissimulation dont les professeurs de Douai avaient fait preuve en se ralliant au Formulaire, et que la correspondance avec le faux Arnauld mettait en pleine lumière. C'est cette dissimulation qui fait l'essentiel de la polémique — des deux côtés, de la part des professeurs dont la pertinacité apparaissait au grand jour et de celle de leurs adversaires qui avaient monté l'imposture. C'était un coup à double bande, pour parler en termes de billard : à l'exposition publique du double jeu des professeurs abusés, se joignait leur refus clair de la position thomiste, ce qui devait conduire à rompre le front d'alliance objective qui a toujours été craint des jésuites.

Une dernière question : qui étaient les auteurs de l'imposture ? Pour les jansénistes — et leurs successeurs³⁶ — la réponse est

³⁶ « On a prouvé dans un ouvrage solide [en note : les quatre *Plaintes* de M. Arnauld] qu'un grand nombre de jésuites avaient concouru à faire réussir cette insigne fourberie, et que le plan en avait été concerté par les principaux de cette Société » (Bonaventure Racine, *Abrégé*, *op.cit.*, t. 13, p. 204).

claire : ce sont les jésuites, le principal acteur étant le P. de Waudripont, professeur à Douai, puis recteur du noviciat de Tournai. Les jésuites, pour leur part, ont bien profité de l'affaire et en ont exploité les documents. Ils se sont défendus d'en être à l'origine, produisant à la Cour l'abbé Tournély, se répandant en insinuations et divagations. S'ils ne sont pas coupables, ils se comportent en suspects...

Les historiens sont plus circonspects. Nous les rejoignons pour plusieurs raisons : d'abord, cette machination compliquée a certainement eu plusieurs auteurs. Ensuite, elle a mis en œuvre des moyens considérables, aussi bien pour le réseau de « boîtes aux lettres » que pour l'affaire Ligny (fourgons de l'armée, divers correspondants, la somme, enfin de 300 florins que le jeune professeur a reçue anonymement en compensation de ses frais de voyage). Ces moyens nous semblent disproportionnés pour les possibilités de la Compagnie. Les données internes à la Compagnie montrent du reste que si les jésuites ont tiré parti au maximum de l'affaire, ils n'en revendiquent pas la paternité. Avec Gilbert Dehon³⁷, nous pensons qu'il faut discerner dans la Fourberie une action politique, mise en œuvre par des agents de Versailles, pour mettre un terme à la résistance de la Faculté de Douai, action qui a bénéficié de la complicité active des jésuites, soucieux de profiter de l'occasion pour à la fois faire chasser de Douai des opposants et rompre l'alliance entre leurs adversaires et les dominicains.

Correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres
Directeur d'étude émérite, École pratique des hautes études (Sorbonne)

³⁷ Dehon, *L'Université de Douai...*, *op.cit.*, p. 60 cite le *Supplementum Historiae Collegii Aquicinctini 1690-1695*.