

*THÉOLOGIE ET EXPRESSION LITTÉRAIRE :  
LA CONTROVERSE ENTRE LE JEUNE ARNAULD ET HABERT*

par Yuka MOCHIZUKI

Depuis Calvin, en France, les questions théologiques ont commencé à être discutées en français, langue vulgaire. Ainsi, les controverses sur la grâce en France, contrairement aux Pays-Bas, se déploient dès le début en mêlant le public mondain, comme auditoire de prédications, comme lecteur de divers écrits français, ou même comme spectateur de fêtes religieuses. Chez le public intellectuel du dix-septième siècle, la théologie était à la mode, si j'ose dire. Mais celle qui attirait autant les gens de salons, était la théologie augustinienne, doctrine stricte et pessimiste. Or, ce qui la faisait prévaloir sur le molinisme, optimiste et « si douce, si conforme au sens commun, qu'elle est très agréable et très charmante (1) », n'était-ce pas tout d'abord la manière de l'exposer des théologiens de Port-Royal ? En effet, s'adressant au public mondain, les polémistes de deux partis étaient obligés de vulgariser leur matière. Comme l'affirme M. Mesnard, la vulgarisation consiste à adoucir, sinon à supprimer, la technicité du vocabulaire, et à charger le discours de la qualité littéraire (2). Dès lors, la querelle entre Port-Royal et ses adversaires ne se limite pas au niveau dogmatique. Leur conflit théologique est du même coup un conflit linguistique, stylistique et esthétique.

Les premières controverses dites jansénistes en France sont lancées par Isaac Habert, théologal de Paris, futur évêque de Vabres, et le jeune Arnauld. Leurs débats mettent en valeur les oppositions linguistiques et stylistiques des deux partis. La première opposition apparaît dans les différentes interprétations bibliques et conciliaires faites par les deux polémistes. Les controverses jansénistes se déployaient toujours sur le plan herméneutique : quel est le vrai sens de passages bibliques, patristiques et conciliaires, ou de propositions extraites d'un ouvrage d'un auteur (3) ? On reconnaîtra dans leurs raisonnements exposés en français un conflit virtuel entre deux langues, le latin et le français. Ce conflit semble

constituer un élément d'autant plus décisif pour convaincre le public mondain sans connaissance latine qu'il touche l'essentiel des deux doctrines. La deuxième opposition, stylistique, consiste en un conflit à l'intérieur de la langue française. Elle se présente dans la critique, lancée de façon réciproque par les deux polémistes, de la violence verbale de leur adversaire.

\*  
\* \*

La France contraste avec les Pays-Bas espagnols en ce que la question de la grâce ne suscita pas, avant la publication de l'*Augustinus*, de luttes acerbes entre les théologiens. La réimpression de l'ouvrage de Jansénius à Paris en 1641 ne provoqua pas non plus de retentissement chez les jésuites français, comme chez leurs confrères flamands. Comme l'a déclaré le P. Ceyskens, « l'antijansénisme n'était pas encore développé à Paris (4) » à cette époque. Celui qui ouvrit la polémique janséniste en France, fut donc Isaac Habert. Il attaqua la doctrine de Jansénius dans ses trois sermons prononcés devant les fidèles de Notre-Dame de Paris à la fin 1642 et au début 1643. Selon Arnauld, le théologal de Paris découvrit « le premier aux simples fidèles les mystères de la Grâce (5) ». Événement décisif, car les théologiens allaient s'adresser non seulement au public érudit, mais aussi à un public plus large, au public mondain. Un tel élargissement du public allait inviter les théologiens catholiques à aborder, avec moins d'hésitation, des sujets techniques en français ainsi qu'en latin.

Selon le témoignage d'Hermant, les deux premiers sermons d'Habert « firent un si grand éclat dans le monde (6) » que Saint-Cyran en prison, peu avant sa libération d'ailleurs, invita par une lettre Arnauld à y répondre. Saint-Cyran ne voulait donc pas laisser les fidèles, auditeurs des sermons d'Habert, croire à l'hétérodoxie de la doctrine de Jansénius, qui n'était, pour les gens de Port-Royal, autre chose que la doctrine de saint Augustin.

Ainsi, aussitôt après le dernier sermon d'Habert, le jeune Arnauld, qui venait d'être reçu docteur en Sorbonne, répliqua aux trois sermons du théologal par un ouvrage en français, *Apologie de M. Jansénius* (appelée d'ordinaire la *Première Apologie pour Jansénius*). Sa parution fut cependant différée jusqu'en 1644, après la publication de son fameux ouvrage *De la Fréquente Communion* (1643). Habert répondit à Arnauld en cette même année aussi par un ouvrage français intitulé : *La défense de la foi de l'Église* (1644), auquel Arnauld riposta par sa *Seconde Apologie pour Jansénius* (1645).

Pour l'interprétation du texte des deux polémistes, je voudrais prendre comme exemple l'interprétation de deux thèmes qui seront repris dans les première et cinquième Propositions : la possibilité des commandements de Dieu pour les justes et la rédemption universelle de Jésus-Christ. Mais commençons par le deuxième thème selon la logique doctrinale.

Sur la rédemption universelle du Christ, il s'agit de plusieurs passages bibliques, dont l'un est la *Deuxième épître aux Corinthiens*, V, 15, « Jésus-Christ est mort pour tous ».

Dans son troisième sermon, Habert interprète ce passage littéralement pour affirmer comme ses amis molinistes que Jésus-Christ est mort généralement pour tous les hommes en particulier, sans en excepter aucun. Ainsi, il critique la thèse janséniste qui semble s'opposer directement aux paroles de saint Paul :

Ils [*les Jansénistes*] disent que Jésus-Christ n'est pas mort pour tout le monde : saint Paul dit expressément, qu'il est mort pour tout le monde. Qui croyez-vous ? Deux propositions contradictoires peuvent-elles être vraies ? Si l'une est vraie, l'autre est fausse. Si l'une est sainte, l'autre est profane (7).

Arnauld, rejetant cette critique comme trop simpliste, déclare « que c'est la contrariété du sens, et non pas celle des paroles, qui forme la contradiction des propositions » (8). Il est d'ailleurs défendu d'expliquer les passages bibliques par notre propre esprit, quelque clairs qu'ils nous paraissent, ainsi que font les protestants. Pour avoir le véritable sens des Écritures, il faut le puiser dans la Tradition de l'Église, et donc aux écrits des Saints Pères « qui en sont les dépositaires » (9). Or les Saints Pères nous donnent la règle suivante pour avoir la vraie intelligence des Écritures : « que c'est une chose très ordinaire à l'Écriture, de se servir des termes universels, TOUS, NUL, et autres semblables, sans que néanmoins ces termes généraux se puissent prendre universellement, et sans aucune exception (10) ». Aussi, selon ce langage biblique, le « tous les hommes » dans notre cas doit être pris simplement pour « tous les hommes, de toutes sortes de conditions, d'âge, de sexe, de pays » (11). Jésus-Christ n'est donc mort ni pour la justification des infidèles ni pour le salut des réprouvés.

D'ailleurs, selon saint Augustin, non seulement la façon de parler des Écritures, mais aussi le langage ordinaire des hommes ne veulent pas que le mot universel *tous* soit interprété comme « tous, sans en excepter

aucun ». Voilà qui rappelle un passage de son ouvrage *De la prédestination des Saints* où le saint docteur explique l'autre verset biblique avec le terme universel *tous* : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (*I Tim.*, II, 4). Voici le texte de saint Augustin cité et traduit par Arnauld :

Comme donc, dit-il [*saint Augustin*], nous ne parlons pas improprement lorsque nous disons d'un Maître, qui enseigne seul les Lettres humaines dans une ville, c'est lui qui enseigne *tous* ceux de cette ville ; non que tous les habitants de cette ville apprennent les Lettres humaines ; mais parce que nul ne les apprend qu'il ne les apprenne de lui ; ainsi nous disons avec raison, que Dieu enseigne à *tous* les hommes de venir à Jésus-Christ ; non que tous viennent à Jésus-Christ, mais parce que nul ne vient à lui, qui n'ait été enseigné de lui (12).

Le *tous* du passage biblique en question ne doit donc pas être pris généralement. Le vrai sens donné par saint Augustin est le suivant : « Dieu veut que *tous* les hommes soient sauvés ; c'est-à-dire, tous ceux qui le sont ; parce qu'aucun ne l'est que par sa seule volonté » (13).

Ainsi Arnauld, suivant son maître, oppose-t-il son interprétation fondée sur l'usage du langage, tant biblique qu'ordinaire, à l'interprétation littérale d'Habert.

Le deuxième thème, la possibilité des commandements de Dieu pour les justes, est abordé par Habert dans son ouvrage *La défense de la foi de l'Église*. Il déclare qu'un passage de l'*Augustinus* s'oppose aux textes de saint Augustin et du Concile de Trente. Je montrerai de façon sommaire son interprétation conciliaire et la réfutation faite par Arnauld dans la *Seconde Apologie pour Jansénius*.

Le passage accusé de Jansénius est le suivant :

Quelques commandements sont impossibles, non seulement aux infidèles, aux aveuglés, et aux endurcis, mais aussi aux fidèles et aux justes, quoiqu'ils veuillent et qu'ils s'efforcent, selon les forces présentes qu'ils ont ; et la grâce qui doit les rendre possible, leur manque (14).

Le théologal de Paris déclare que ce passage s'oppose directement à la décision du Concile de Trente, en ce qu'il est conforme à la thèse condamnée par le canon 18 de sa sixième session :

Si quelqu'un dit que les Commandements de Dieu sont impossibles, même à un homme justifié, et qui est en état de Grâce, qu'il soit anathème (15).

Habert insiste sur la conformité des paroles du passage de Jansénius avec la thèse luthérienne. Il faut reconnaître que les deux propositions sont très proches l'une de l'autre. En effet, c'est de ce passage de Jansénius que Nicolas Cornet extraira la première des cinq propositions.

Pourtant, la doctrine de Jansénius n'est pas identique à la doctrine luthérienne. Selon cette dernière, l'homme est si engagé dans les péchés que même pour les justes aidés par la grâce, les commandements sont toujours impossibles. Le juste est juste, pourvu que la miséricorde de Dieu reconnaisse comme juste celui qui est en réalité un pécheur. Alors que selon Jansénius et Arnauld, Jésus-Christ est mort seulement pour les baptisés, mais cela ne veut pas dire qu'ils ont toujours la grâce pour accomplir les commandements. Car, n'ayant aucune obligation de donner sa grâce aux hommes, à qui le péché d'Adam est transmis, Dieu peut donner et retirer sa grâce à qui et quand il lui plaît. Aussi, même le juste n'est jamais assuré de conserver la grâce que Dieu lui a donnée pour accomplir ses préceptes. Il est incapable de les observer et même de le vouloir, sauf si Dieu lui donne à chaque instant la grâce, qui atteint infailliblement son effet (d'où l'appellation de *grâce efficace*). De sorte que les commandements sont, pour les justes, quelquefois possibles et quelquefois impossibles, selon la volonté divine. Aussi, Arnauld défend Jansénius du soupçon d'hérésie luthérienne.

Il se réfère d'abord à l'intention qu'avait le Concile dans le canon 18 : si Jansénius énonce une thèse qui semble identique à celle des Luthériens, il n'est pas condamnable. Car, ce canon n'a pour objet que de condamner la thèse luthérienne, qui n'est pas la même que la thèse de Jansénius (16).

Ensuite, il accuse Habert d'abuser du texte de l'autorité sans tenir compte du contexte. Or, les sessions du Concile de Trente se composent de chapitres et de canons. La sixième session sur la justification est formée de l'introduction, de 16 chapitres et de 33 canons. Arnauld évoque la conclusion du chapitre 11 de la même session, où est marquée clairement l'intention du Concile de condamner la thèse luthérienne, donc étrangère à celle de Jansénius (17). Arnauld évoque en outre le canon 16, dont il infère par une opération logique l'orthodoxie de Jansénius et même l'hétérodoxie des molinistes (18).

Ainsi Arnauld oppose-t-il son interprétation non plus par l'usage mais par l'intention et par le contexte, à l'interprétation toujours littérale d'Habert qui ne tient pas compte du contexte de la proposition. Ce conflit entre deux types d'interprétation sera d'ailleurs repris dans les controverses futures sur le sens des cinq propositions. Or, ne pourrions-nous pas y reconnaître un écho du conflit de deux théologies : la spéculative et scolastique, et la positive ?

M. Bruno Neveu distingue, selon l'acceptation du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, les deux théologies sous le double point de vue, littéraire et fonctionnel (19). Selon le premier aspect, littéraire ou linguistique, nous pourrions définir la théologie positive comme un retour à la langue vulgaire, car elle est née du refus du langage scolastique abstrait pour revenir au langage des Saints Pères. Or, le latin n'était pas à leur époque la langue savante, mais la langue vulgaire et vivante, comme le dit Arnauld (20). Cela pourrait expliquer le respect d'Arnauld pour l'usage langagier, tant biblique qu'ordinaire. Ce procédé que choisit Arnauld, d'ailleurs selon saint Augustin, est étranger à la théologie scolastique, qui a inventé un langage rigoureux et artificiel pour éviter l'équivoque qu'on trouve dans la langue vulgaire, par exemple du fait de l'usage.

Selon le point de vue fonctionnel, la théologie spéculative et scolastique vise à définir, éclaircir et expliquer des énoncés, mais sans tenir compte du reste de l'ouvrage et de l'autorité dont ils sont tirés. À partir d'une proposition indépendante de son contexte et prise dans son sens propre et naturel, elle la déploie à moins qu'il ne se trouve des passages formellement et directement contraires à cette explication. Par contre, la théologie positive cherche à concilier tous les passages dans un texte entier ou dans un système d'un auteur, et même les passages contradictoires. L'indice pour savoir si une interprétation est juste et conforme au vrai sens de son auteur est le suivant : « Une maxime particulière n'est le véritable sentiment d'un Auteur, que lorsqu'on lui montre le parfait rapport qu'elle se trouve avoir avec tous les autres sentiments du même Auteur » (21).

Je serais tentée de croire à la coïncidence de la méthode de la théologie positive avec les lois pragmatiques du langage courant, selon lesquelles le sens d'un énoncé n'est pas toujours le sens littéral de la phrase ; mais il est décidé par rapport à l'usage, au contexte, à l'intention de l'énonciateur (22). Dans ce sens, l'interprétation spéculative, qui selon l'abbé de Bourzeis « ne considère que la surface et l'écorce de la lettre » (23), outrage ces lois pragmatiques qui dominent la langue vulgaire. Quant à la propagande dogmatique, les jésuites et leurs partisans n'étaient-ils pas voués à la défaite dès qu'ils voulaient s'adresser au public laïc, puisque, même écrivant en français, ils pensaient en latin.

### *Le conflit stylistique entre Arnauld et Habert*

Arnauld critique le style imagé accompagné de la violence verbale du discours d'Habert. Il accuse son adversaire de calomnies contre les port-royalistes. Ses calomnies hyperboliques ont pour objet de frapper

et de troubler l'esprit de simples fidèles, et d'y susciter de l'horreur pour Jansénius et pour sa doctrine. Voici les injures qu'Habert a prononcées dans son premier sermon :

Ce n'est plus aux Hérétiques de Charenton que nous avons affaire ; c'est un parti qui s'en va ruiner. C'est contre les enfants mêmes de l'Église que nous devons combattre, qui, comme des vipères, déchirent le sein de leur Mère. Ils disent qu'ils ont la charité ; mais la charité sans la foi, n'est rien (24).

Voici un autre exemple des attaques d'Habert :

Le second point est, que Jésus-Christ (et véritablement j'en ai horreur) n'est pas Rédempteur de tous les hommes. Assemblez tous les hommes qui sont, qui seront, et qui ont été ; n'y en a-t-il pas un qui puisse dire, Jésus-Christ n'est pas mon Rédempteur ? Impiété, erreur, blasphème, hérésie ! Cela me fait dresser les cheveux à la tête (25).

Arnauld ne rejette cependant pas de façon absolue l'usage du style figuré dans le discours théologique (26). S'il accuse Habert de recourir à ce style, c'est que son discours s'appuie moins sur les preuves que sur l'effet sur le *pathos* du public. Or, Arnauld croit à certains principes en tant que polémiste. Un principe veut « que les querelles des gens de lettres se décident avec la plume », de sorte que « c'est une marque honteuse de faiblesse ou de lâcheté, de s'efforcer d'opprimer, par la violence, ceux qu'on ne saurait vaincre par les raisons » (27).

Quant à la critique d'Arnauld contre la violence verbale, il ne faut pas oublier que cette critique était réciproque. Arnauld déclare dans sa *Seconde Apologie pour Jansénius* qu'il « a pris la peine de choisir les termes les plus doux, et cherché plutôt des périphrases éloignées, que de nommer les choses par leurs propres noms, qui eussent pu paraître offensants, quoique la vérité n'en eût point été offensée » (28). Toutefois, malgré les efforts d'Arnauld, Habert critiquera la *Première Apologie pour Jansénius* en tant qu'ouvrage « noirci d'injures et outrageux contre sa [*de Habert*] personne » (29).

La définition de la violence diffère selon les polémistes. Je voudrais évoquer ici la critique littéraire d'un maître de rhétorique jésuite sur le style des polémistes de Port-Royal. Il s'agit d'un écrit latin du P. François Vavasseur, *Dissertatio de libello suppositicio, Ad Antonium Arnaldum, doctorem et socium Sorbonicum* (1653) (30). Ce libelle est une réponse à Arnauld, qui a attribué au Père, dans *L'innocence et la vérité défendues* (1652), un pamphlet latin anonyme intitulé *Jansenius damnatus*, qui, selon le Père lui-même, n'était pas de sa plume (31), et la

critique sur le style port-royaliste se trouve à la fin de ce libelle. Le P. Vavasseur y indique trois marques auxquelles on peut reconnaître un livre port-royaliste, mais référons-nous pour le moment à sa troisième marque, concernant la violence verbale.

Selon le père jésuite, les écrivains de Port-Royal peuvent se reconnaître par leurs jugements légers et hâtifs, ainsi que dans leurs affirmations péremptoires. Laissant de côté ce premier point où l'on entrevoit l'indignation personnelle de l'auteur, je m'intéresserai surtout au deuxième. Les écrivains de Port-Royal affirment avec véhémence et en toute assurance ; le Père Vavasseur cite, comme exemple de la violence verbale, des expressions de valeur hyperbolique dans *L'Innocence et la vérité défendues* d'Arnauld. Ce sont surtout des superlatifs intensifs :

Et ce qui a été dit par les adversaires de n'importe quelle façon, ils [les écrivains de Port-Royal] expliquent que cela a été dit de façon audacieuse, téméraire, ignorante, stupide, insolente, perfide, de la façon la plus grande que possible. Si les adversaires des Jansénistes affirment quelque chose, ils l'affirment 'par la plus étrange témérité' ou 'par la plus grossière ignorance'. S'ils nient quelque chose, ils le nient 'par la plus grande, et la plus punissable de toutes les hardiesses' (32).

Ou bien, selon le Père, les port-royalistes n'atténuent jamais leurs affirmations par les mots tels que « peut-être », « il semble » ou « je crois » (33). On peut rappeler également le recours fréquent, par exemple chez Arnauld, aux formules négatives et exclusives, telles que « ne...autre...que », « sans ... autre ... sinon ... que ».

Mais l'usage de superlatifs intensifs, de formules négatives et exclusives, le manque de modalisations d'atténuation, tout ce qui constitue la violence verbale, selon ses adversaires, contribue du même coup à la clarté de son français. En effet, Léonard de Marandé, partisan des jésuites, qualifie comme belle, délicate, et élégante la façon de parler d'Arnauld négative et exclusive dans *De la fréquente communion* (34). Et même le père Vavasseur admettait que les écrivains de Port-Royal écrivaient en bon français, « de façon claire et élégante » (35). Ce n'est autre chose que l'exigence du français du classicisme.

Le conflit entre Arnauld et Habert sur la violence verbale, l'hyperbole avec les formules péremptoires contre l'hyperbole imagée, pourra donc être considérée comme un antagonisme esthétique entre le classicisme et la tendance qu'on appelle *baroque*. Il en est de même du conflit entre la plume et l'image.



Nous pourrions affirmer que les débats théologiques autour du jansénisme ont contribué à la création d'un nouveau français s'opposant au langage scolastique et au français baroque. En témoigne l'admiration du style d'Arnauld par ses contemporains. Le P. Rapin, jésuite, n'hésitera pas dans ses *Mémoires* à faire l'éloge de l'auteur de la *Première Apologie pour Jansénius* : « Cette apologie, du style dont elle était écrite, avec bien de la pureté et bien de l'élégance, fit beaucoup d'impression. C'était un traité des matières les plus épineuses et les plus profondes de la théologie et écrit d'un style si beau que les gens de la Cour pouvaient prendre plaisir à le lire », l'auteur y ayant mêlé « cet agrément qui attire la curiosité des honnêtes gens » (36).

Sainte-Beuve nie cependant qu'Arnauld soit un *écrivain* comme Pascal, Bossuet, Bourdaloue, tout en admettant la modernité de ce premier qui « fit réforme en style et en méthode de théologie française », par la clarté, la netteté, la pureté de son français (37). Le style arnaldien est ennuyeux, par la longueur de phrases, par les redites, par le manque de brillant rhétorique qui puisse s'insinuer dans le cœur des lecteurs et le toucher (38). Et c'est l'impression que nous avons en général en lisant Arnauld.

Or, cette critique du style arnaldien correspond à la première et à la deuxième des trois remarques faites par le P. Vavasseur sur le style port-royaliste. L'auteur de *Port-Royal* invoque en effet ces deux remarques de ce père (39). Mais malgré cet accord, la portée des deux critiques n'est pas la même. Sainte-Beuve fait remarquer l'infériorité du discours d'Arnauld du point de vue d'un charme littéraire éternel et universel, alors que le jésuite le fait en se référant au modèle de la rhétorique antique. Écoutons donc le P. Vavasseur.

La première marque pour reconnaître les écrivains de Port-Royal serait l'usage abondant de périodes impropres et incorrectes ; le style périodique étant propre au discours judiciaire ou au panégyrique, le sujet théologique, de nature polémique, doit être traité avec un style simple, c'est-à-dire, un style coupé, concis et bref. Les port-royalistes en abuseraient, et leurs périodes seraient même si longues que les lecteurs ont du mal à les prononcer et à les comprendre. La deuxième marque serait le manque d'art rhétorique, à savoir, le manque de variété aux niveaux de l'invention, de la disposition, et de l'élocution. Les port-royalistes répètent toujours les mêmes preuves, les mêmes raisonnements. Ils ne sont pas habiles dans l'art d'amplifier ou de diminuer, ni variés dans l'art de composer. Quant à l'élocution, ils écrivent, il est vrai, en bon

français, mais leur style manque d'ornement. Où y a-t-il des tropes insignes ? Où des figures de pensées ou de mots ? Il n'y a qu'une répétition fastidieuse des mêmes comparaisons. Bref, ils maîtriseraient la grammaire, mais non la rhétorique (40).

Dans la Compagnie de Jésus, il y avait deux tendances rhétoriques contradictoires, comme l'indique M. Marc Fumaroli (41). L'une, tendance « asianiste », représentée par les jésuites rhéteurs, régents ou prédicateurs, qui étaient soucieux des effets sur l'imagination et les passions ; Habert peut être classé dans ce groupe. L'autre, tendance « attique », représentée par les jésuites latinistes et érudits, qui ne rejettent d'ailleurs pas les ornements de l'éloquence, mais cherchent, sur le modèle de l'éloquence antique, à ériger une langue nationale, simple et pure. Le Père Vavasseur, étant de cette tendance, critiquait les port-royalistes de ne pas respecter l'art oratoire de l'antiquité ! Nous pourrions donc considérer le manque d'éloquence chez Arnauld comme un refus de l'éloquence antique, voire comme la création d'une nouvelle éloquence. Nous pourrions peut-être y reconnaître l'influence de son maître Saint-Cyran orateur de la rhétorique chrétienne fidèle au *De Doctrina christiana* de saint Augustin, dont parle l'auteur de l'*Âge de l'éloquence* (12).

Dès lors, il y aura lieu de parler de l'éloquence d'Arnauld. En effet, nous pouvons en trouver des témoignages contemporains, tels que « ce qu'il y avait de fleurs les plus exquises de l'éloquence de Port-Royal » (le P. Rapin, sur *De la Fréquente communion* (43)), « Que le livre de M. Arnauld est un savant, sage et éloquent livre ! » (Guez de Balzac sur le même ouvrage (44)), « l'ornement étudié des paroles » (Gaston Chamillard, sur la *Seconde Lettre à un duc et pair* (45)). Nous pourrions définir l'éloquence arnaldienne en tant que défi triple contre le langage scolastique, contre l'esthétique baroque et contre l'éloquence antique et humaniste.

Mais pour bien mettre en évidence le style d'Arnauld, il faudrait en plus tenir compte de son public. La notion de public est d'autant plus importante chez lui qu'il avait pour objet de convertir ses lecteurs laïcs à la doctrine augustinienne. Il n'adressait pas ses livres à des lecteurs généraux ou abstraits, mais à des lecteurs faits de chair et de sang, et bien ciblés, dirions-nous aujourd'hui. Rappelons que l'occasion de la naissance de ses ouvrages théologiques principaux, comme *De la fréquente communion* et la *Seconde Lettre à un duc et pair*, fut donnée par ses relations personnelles et amicales. Nous voudrions ainsi faire l'hypothèse que le public d'Arnauld (et celui de Port-Royal en général) était essentiellement composé de l'élite intellectuelle mondaine, y compris les précieuses.

Sur l'élitisme, nous avons déjà parlé de l'insistance d'Arnauld sur la *plume*, qui contraste avec le recours à l'image chez Habert. Nous pouvons voir le même conflit entre la plume et l'image, quand Le Maître de Sacy répond à l'*Almanach* (1653), gravure des jésuites, par son recueil de poèmes satiriques *Les Enluminures* (1654) (46). Les port-royalistes s'adressent au public, mais au public qui sait lire, qui peut comprendre leurs raisonnements. Cette insistance chez les port-royalistes sur la plume, sur le discours écrit, se distingue nettement de la stratégie populaire des jésuites de tendance « asianiste ». Ces derniers, qui visent un public plus large, y compris les illettrés, n'hésitent pas à profiter des effets visuels ou spectaculaires sur le public. La différence de l'interprétation faite par Habert et Arnauld correspondait bien à celle de leur public : une interprétation simpliste du premier pour son large public, à Notre-Dame de Paris, et une interprétation plus compliquée du deuxième pour son public élitiste. Sur le public féminin, Marandé parle du charme qu'a le style arnaldien envers les précieuses : « Mais comme vous [*Arnauld*] ne vous êtes étudié qu'à vous former un style net et agréable à l'oreille des Dames... (47) ». Pour analyser l'éloquence d'Arnauld, surtout son refus du langage scolastique et de la rhétorique antique, il faudrait donc tenir compte de la culture de son public.

\*

\* \*

Les controverses théologiques autour du jansénisme étaient aussi des conflits littéraires. L'analyse de la querelle entre Arnauld et Habert confirme cette thèse. Nous avons vu aussi l'affinité entre le style et le public. Or, si le style est décidé, en quelque sorte, par le public, n'existe-t-il pas une influence dans l'autre sens ? Est-ce possible que le style d'Arnauld influence celui de son public, dont Madame de Sévigné, Madame de La Fayette, Boileau ? Si on considère que les partisans de Port-Royal constituaient le centre culturel parisien, à l'époque, il ne serait pas impossible de jeter une nouvelle lumière sur le rôle des controverses du jansénisme dans l'établissement du classicisme français.

(1) Pascal, *Écrits sur la Grâce*, Traité 1, § 4, *Œuvres complètes* (nous désignerons ci-dessous cette édition par l'abréviation *OC*), Paris, Desclée de Brouwer, éd. Mesnard, t. III (1991), p. 767.

(2) Jean Mesnard, « Langage littéraire et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle », in *Le langage littéraire au XVII<sup>e</sup> siècle ; de la rhétorique à la littérature*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1991, pp. 241-264.

(3) Sur les controverses herméneutiques jansénistes autour de sens du texte, voir Bruno Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, Bibliopolis, 1993.

(4) Le P. Ceysens, « Que penser finalement de l'histoire du jansénisme et de l'anti-jansénisme ? » in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain, vol. LXXXVIII (1993), n° 1, p. 119.

(5) Antoine Arnauld, dit le Grand, *Première Apologie pour Jansénius*, 1644, 'Préface', *Œuvres*, Paris-Lausanne, 1775-1783, 43 tomes en 38 vol., t. XVI, p. 54.

(6) Godefroi Hermant, *Mémoires*, Paris, Plon, éd. A. Gazier, 1905-1910, 6 vol., t. I, p. 183.

(7) Isaac Habert, III<sup>e</sup> Sermon, article XVII ; texte cité dans Arnauld, *op. cit.*, liv. II, chap. 4, p. 166.

(8) Arnauld, *op. cit.*, p. 169. Cette thèse sera adoptée par Pascal dans ses *Écrits sur la Grâce* (Lettre 2, § 30 ; Lettre 3, § 3). Voir la notice de M. Mesnard, *OC* III, p. 568.

(9) Arnauld, *op. cit.*, liv. II, chap. 9, p. 204.

(10) *Ibid.*, p. 205.

(11) *Ibid.*, liv. II, chap. 6, p. 184.

(12) Saint Augustin, *De Praedestinatione Sanctorum*, c. 8 ; texte cité dans Arnauld, *op. cit.*, liv. II, chap. 9, p. 207.

(13) Arnauld, *op. cit.*, p. 207.

(14) « *Praecepta quaedam hominibus non tantum infidelibus, obcaecatis, et obduratis, sed fidelibus quoque et justis, volentibus, conantibus, secundum praesentes quas habent vires, impossibilia ; deesse quoque gratiam qua possibilia fiant* » (Jansénius, *Augustinus*, 1640, t. III, l. III, c. 13).

(15) « *Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit* ». (Concile de Trente, 6<sup>e</sup> sess. canon 18).

(16) Arnauld, *Seconde Apologie pour Jansénius*, l. III, ch. 29, *Œuvres*, t. XVII, pp. 382-383.

(17) *Ibid.*, p. 383.

(18) *Ibid.*, l. III, ch. 1, p. 222.

(19) Bruno Neveu, *op. cit.*, p. 153.

(20) Arnauld, *De la lecture de l'Écriture Sainte*, 1680, l. II, ch. 10, *Œuvres*, t. VIII.

(21) Arnauld, *Seconde apologie pour Jansénius*, 1645, liv. II, ch. 2, p. 89.

(22) Pascal théoriserait dans les *Écrits sur la Grâce* ces principes pragmatiques en théologie (voir par exemple *Discours* 5, § 3), et les pratiquerait habilement dans les *Provinciales*.

(23) L'abbé de Bourzeis, *La Lettre d'un Abbé à un Évêque*, 1649, p. 73.

(24) Habert, I<sup>er</sup> Sermon, texte cité dans Arnauld, *Première Apologie*, liv. I, ch. 1, p. 69.

(25) Id. III<sup>e</sup> Sermon, texte cité dans Arnauld, *op. cit.*, liv. II, ch. 7, p. 190.

(26) Cf. Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, I<sup>re</sup> part. ch. 14, Paris, Flammarion, 1970, p. 132.

- (27) Arnauld, *op. cit.*, 'Avis au lecteur', p. 50. Cf. « Je dis par des preuves, et non par des injures et par des cabales » (*Ibid.*, p. 49).
- (28) Id., *Seconde Apologie*, liv. I, ch. 5, pp. 22-24.
- (29) Habert, *La Défense de la foi de l'Église*, texte cité dans Arnauld, *op. cit.*, p. 22.
- (30) Le Père François Vavas seur, *Opera*, Amstelodami, apud P. Humbertum, 1709, in-folio, à 2 col., pp. 403-412. Les pages qui nous intéressent sont pp. 409-412. Je remercie de tout mon cœur M. François Guillaumont, qui m'a beaucoup aidée, cet été aux Fontaines, à lire ce texte.
- (31) Selon la note de G. Sommervogel dans sa *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, l'ouvrage en question est du Père Phil. Labbe, bien que le *Catalogus librorum* imprimé chez Cramoisy (1678) l'attribue au P. Vavas seur. Notons en outre que si le Père ré pond en latin à un livre français d'Arnauld, c'est pour montrer que son style est autre que celui de l'écrit à lui attribué. Voir *Opera*, p. 412 d.
- (32) *Ibid.*, p. 411 d.
- (33) *Ibid.*
- (34) Léonard de Marandé, *Inconvénients du jansénisme, adressés à M. Arnauld*, Paris, Cramoisy, 1653, p. 158.
- (35) Le P. Vavas seur, *op. cit.*, p. 410 d.
- (36) Le P. René Rapin, *Mémoires*, Paris, Gaume frères et J. Duprey, 1865, 3 vol., t. I, pp. 87, 91, 95, texte cité dans Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Librairie Bloud et Gay, 1923, rééd. à Paris, A. Colin, 1967, 12 vol., t. IV, p. 15.
- (37) Sainte-Beuve, *op. cit.*, t. I, pp. 637-639.
- (38) *Ibid.*
- (39) *Ibid.*, t. II, pp. 74-75.
- (40) Le Père Vavas seur, *op. cit.*, pp. 409 d – 411 g.
- (41) Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, Genève, Droz, 1980, 2<sup>e</sup> Part., chap. 3, « Les adversaires jésuites de la corruption de l'éloquence » et la conclusion de cette partie, pp. 392-423.
- (42) *Ibid.*, pp. 632-646.
- (43) Le P. Rapin, *Histoire du jansénisme depuis son origine jusqu'en 1644*, Paris, Gaume frères et J. Duprey, 1861, p. 501.
- (44) Les propos reproduits dans Sainte-Beuve, *op. cit.*, t. I, p. 554.
- (45) Gaston Chamillard, *Seconde Lettre... touchant la possibilité des commandements aux justes*, datée du 27/XII/1655, Paris, P. Targa, 1655, p. 34.
- (46) Rappelons les vers suivants de la IV<sup>e</sup> *Enluminure*, où Sacy accuse le Père Sirmond jésuite, de valoriser le recours à l'image : « Vous [*Les Pères jésuites*] prenez la noble coutume, / De ne plus combattre à la plume : / Mais de vous remparer toujours / De traits plus forts que le discours (le P. Sirmond) ».
- (47) Marandé, *op. cit.*, 'Avis', [pp. xxiii-xxv].