

par Christian NADEAU

Il sera question ici de deux ouvrages. Le premier, le *Mars Gallicus* de Jansénius (1), se passe aisément de présentation. Le second, les *Inconvénients d'État procédants du jansénisme* de Léonard de Marandé, publié en 1654 chez Cramoisy, bien après les événements qui suscitérent la publication du *Mars Gallicus*, est beaucoup moins connu mais méritait une analyse. Même si les remarques de Marandé se fondent assez peu sur l'ouvrage politique de Jansénius — le *Mars Gallicus* ne concerne directement qu'un seul article des *Inconvénients...* (2) — l'ensemble du livre nous permet de mieux comprendre les enjeux soulevés par le *Mars Gallicus* et de là, les origines du jansénisme politique. On verra comment la question du premier jansénisme politique s'écarte des querelles du richérisme ou du gallicanisme et qu'elle doit plutôt être comprise comme un débat sur le sens spirituel de l'union politique. Ce sens, comme nous le verrons, est à penser dans le cadre général des réflexions morales et théologiques du XVII^e siècle sur l'amour-propre et l'amour d'autrui.

Le *Mars Gallicus* présente des arguments religieux et moraux contre l'alliance des puissances françaises et des états protestants opposée à l'Espagne catholique lors de la « guerre de trente ans ». La réponse de Marandé au *Mars Gallicus*, mais aussi au mouvement janséniste tout entier est — en toute logique puisque Marandé est conseiller du roi et représente la postérité intellectuelle de Richelieu — une manifestation de la « Raison d'État », c'est-à-dire l'expression d'une certaine conception de la politique où le bien de l'État subordonne toutes choses. Il faut voir comment l'idée de « conscience nationale » est associée à deux projets opposés : l'alliance des nations pour l'Europe catholique chez Jansénius et l'intégrité du corps de l'État chez Marandé (3).

Les thèses de Jansénius sont rédigées dans une double perspective. D'une part, elles sont liées aux conjonctures politiques : Jansénius défend l'Espagne parce que l'Empire espagnol représente l'espoir d'une Europe toute catholique. Mais d'autre part, ce sont des arguments théologiques et politiques de type augustinien. En effet, l'auteur de l'*Augustinus* — le fameux traité augustinien sur la grâce qui n'était pas achevé à l'époque de la publication du *Mars Gallicus* — pouvait difficilement ne pas invoquer la distinction des deux cités dans un livre consacré à la chose politique. Quant au traité de Marandé, il est construit comme une réponse laïque aux attaques de Jansénius, selon le modèle de la priorité absolue de l'État dans toutes les questions relatives à l'organisation du domaine public, voire même privé, puisque l'action de l'État, « dieu mortel », se fait sentir en toutes choses.

Il faut cependant prendre garde à la chose suivante. Il n'y a pas, d'un côté, un clan laïque, étatique, d'inspiration machiavélique, dont les thèses seraient dépourvues de considérations théologiques, et de l'autre, un clan catholique. La politique de Richelieu recherchait aussi l'équilibre catholique de l'Europe, à condition de faire de la France la régente de la paix (4). La question est par conséquent de déterminer quelle est la nature du lien identitaire comme élément de l'idée de nation au XVII^e siècle.

Le *Mars Gallicus*

Le *Mars Gallicus* est la réponse faite par Jansénius à un traité écrit en 1634, les *Questions décidées, sur la Justice des Armes, des Rois de France, sur les Alliances avec les hérétiques ou les infidèles et sur la conduite de la conscience des gens de guerre par Besian Arroy*, traité qui louait l'essence divine de la monarchie et justifiait l'alliance conclue avec les pays protestants. En plus d'associer la volonté de conquête et la loi salique, l'une des principales idées développées par Besian Arroy était que les caractéristiques supra naturelles ou divines de la monarchie se retrouvaient chez les seuls princes de cette nation, et que par conséquent le monarque français était de droit divin le prince du monde. Jansénius récuse une à une les thèses classiques reprises par Besian Arroy, de l'absolutisme de droit divin au rite des écrouelles, en passant par la valeur de l'expression « Roi Très-Chrétien ».

La diffusion du *Mars Gallicus* — très rapidement traduit en français, en espagnol, réédité trois fois dans l'original latin — ne

pouvait laisser indifférent le cardinal de Richelieu, en quelque sorte la cible principale de l'ouvrage. La littérature antijanséniste, les pamphlets de Marandé en tête, insistaient beaucoup sur les dangers d'une « secte d'État » pour le pouvoir (l'expression est de Marandé) dont les maîtres spirituels étaient des auteurs dissidents par rapport à l'autorité de la couronne. Plusieurs thèses du *Mars Gallicus* sont des critiques très fortes de l'autorité du Monarque et de la raison d'État. L'ouvrage n'est pas tant subversif parce qu'il s'attaque au droit naturel des alliances de l'État français, mais surtout par la manière dont Jansénius place au centre des échanges temporels les préceptes de la foi catholique. Jansénius exige que l'État veille sur une fin, le salut des hommes, dont il est le garant mais dont il n'est pas maître. Penser que l'État ne possède pas sa propre fin contrevient à l'idée dominante de la raison d'État dans la première moitié du XVII^e siècle, selon laquelle l'État est seul juge de ses actes et ne saurait se soumettre à un principe indépendant de son être. L'union des êtres au sein de l'Église spirituelle s'affronte ici à l'État comme principe d'unité nationale. En effet, la vocation universelle de la foi correspond mal au caractère exclusif du sentiment national, et c'est précisément ce sur quoi repose la critique de Marandé. Nous reviendrons sur cette question.

Jansénius place son commentaire des thèses de Besian Arroy sous l'autorité de saint Augustin, en particulier de la *Cité de Dieu*. Sans renier la place importante des modèles politiques thomistes, toujours présents au Grand Siècle, il importe de vérifier quelle est la portée spécifiquement augustiniennne de la politique de Jansénius. Chose étonnante, l'argumentaire théologique de la grâce est peu utilisé, et surtout de manière implicite, dans le *Mars Gallicus*. On n'y trouvera pas, comme chez Pascal, une anthropologie politique permettant d'expliquer, par exemple, le rôle des passions dans les relations de pouvoir. Le *Mars Gallicus* semble plus proche de ce que Arquillière nommait l'« augustinisme politique », la subordination des institutions temporelles à la puissance de Rome et à la personne des papes, que de la pensée même d'Augustin (5). Il serait dangereux d'identifier complètement Jansénius à cette idée, l'autorité temporelle de l'Église romaine étant assez rarement invoquée dans le *Mars Gallicus*. La seule véritable autorité est celle de Dieu, et les seules véritables lois sont spirituelles. En ce sens, il apparaît assez difficile de lire uniquement chez Jansénius l'affirmation d'une allégeance envers l'Empire catholique espagnol, encore moins d'une soumission à l'Église romaine. Il s'agit d'abord pour Jansénius de s'op-

poser aux théories du droit naturel qui supposent que, la grâce divine ne détruisant pas les droits fondamentaux, celui de la conservation de soi et par conséquent du corps de l'État tout entier, l'alliance entre puissances de confessions différentes est non seulement autorisé mais est acceptable sans atteinte à l'intégrité de la foi (6).

On peut voir comment Jansénius envisage à la fois le rôle du prince et celui du peuple. L'union des hommes n'est vraiment possible que dans la foi catholique : la seule véritable tête du corps social est Dieu. Le prince est responsable devant Dieu des actes que commet le corps politique, c'est-à-dire, de l'État, et ce, non parce que lui-même participe de la puissance divine, mais parce que l'ordre terrestre — ce qui ne veut pas nécessairement dire la paix — prépare les hommes à recevoir la foi. Ainsi, le bien de l'État est préférable à tout autre bien, à l'exception du salut des âmes, seul *salus populi* véritable.

Pour Jansénius, à l'encontre de ce que lui reprochera Marandé, l'État ne doit jamais se sacrifier à l'individu. Bien au contraire, le sujet, comme composante de l'État, doit soumettre ses intérêts à ceux du corps politique dont il fait partie. Aussi est-il juste que la « République » ne soit point « obligée de souffrir sa ruine » pour sauver l'un de ses membres, si l'effort de l'État pour arriver à cette fin compromet l'épanouissement du corps politique tout entier (7). Jansénius va plus loin, en affirmant l'idée de devoir politique : l'individu ne peut préférer sa vie à celle de l'État lorsque celui-ci est menacé. Mais, comme le seul véritable fondement de l'État et de toutes les nations catholiques est la foi, le devoir des rois, comme celui des individus dont il a la charge, est de ne considérer que la seule conservation de cette foi. Survivre, conserver son être, ce n'est pas préserver le droit naturel et inaliénable à la vie, mais servir Dieu et l'État dans l'union de la foi catholique. Dès lors, la politique de Jansénius est bien une attaque, attaque explicite même, de la raison d'État.

Mais croiront-ils qu'un état séculier et périssable le doive emporter sur la Religion et sur l'Église ? Je sais bien que la Politique de ce temps tire, et fonde toutes ces maximes sur cette croyance, au moins en quelques Provinces ; mais je n'ignore pas aussi que, si elle passe pour certaine dans l'esprit des amateurs du siècle, et de la fortune, ceux qui n'aiment que la vérité, l'abhorrent, comme la peste du Christianisme [...] (8).

La démarche de Jansénius reprend en substance le même type

d'argumentation que celle des tenants de la raison d'État, mais en en inversant les données : Jansénius accepte l'idée selon laquelle les droits du corps social efface ceux de ses membres, mais donne la foi catholique et non le salut public comme condition indispensable à l'union des hommes. Le corps spirituel remplace le corps politique chez Jansénius puisque l'union est d'abord celle des âmes avant d'être celle du monde. Toute l'opposition entre Jansénius et Marandé repose sur ce déplacement ontologique du principe d'identité et d'union des membres de la communauté politique. S'il est normal, dans la logique des tenants de la Raison d'État, que l'individu doive donner sa vie pour le bien de sa patrie, puisqu'il est normal pour la partie de sacrifier ses intérêts au tout sans lequel elle n'est rien, il est à l'inverse tout aussi normal pour le tout de sacrifier un membre susceptible de le corrompre. Aussi, il va de soi que la nation ou l'État, comme entité particulière au sein du corps mystique de l'Église, doit sacrifier ses intérêts propres pour assurer le salut des âmes. Jansénius reprend exactement le modèle du machiavélisme ou de la logique étatique propre à son époque — raison d'État qu'il n'a de cesse de condamner par ailleurs — pour en renverser l'usage, c'est-à-dire, subordonner le temporel au spirituel. Puisque ni la nation ni l'État ne contiennent le monde dans sa totalité, l'unité des hommes doit être conçue dans l'universalité de la foi. Le *Mars Gallicus* ne se présente pas d'emblée comme une défense des intérêts de l'Espagne. Il s'agit d'abord d'un refus du droit des alliances entre puissances de confessions différentes, alliances fondées sur une logique étrangère à l'union spirituelle des hommes, ce que Jansénius ne peut considérer comme étant un principe identitaire valable. Ce n'est alors plus la religion qui est considérée comme étant faussement universelle, mais la politique avec ses alliances contre nature. Quand Jansénius adresse ses remontrances à la raison d'État des « Politiques », « qui font servir la Religion à l'Estat, l'âme au corps, et l'éternité au temps » (9) il attaque en tout premier lieu l'idée d'une autonomie de l'État dans l'organisation de la vie commune. Les hommes ne doivent ni ne peuvent vivre ensemble par simple intérêt : ils doivent s'aimer et s'unir dans l'amour qu'ils ont pour Dieu. L'union nationale dépend ainsi de la transcendance divine, ce qui oblige à une médiation dont l'identification immédiate de l'État et de la nation faisait l'économie.

Le passage de la sphère individuelle à celle de la communauté mystique se fait ainsi aisément. Le prince, tête du corps politique, est responsable devant Dieu du peuple qu'il dirige, comme l'esprit

ou la raison de l'homme est responsable devant Dieu des passions qu'elle contrôle. Le prince doit agir comme un prince chrétien, sous peine de voir se diluer le seul véritable principe d'unité des hommes, celui de la foi, principe sans lequel l'union des êtres serait perdue et le pouvoir des grands sur elle sans effet.

[...] Parmi les païens, qui n'ont jamais ouï parler du Royaume spirituel, que Dieu a établi parmi les hommes, la première et la plus importante loi de leurs Républiques, c'est le salut et la paix de l'État. Mais parmi les Chrétiens, qui savent ce que c'est du Royaume de la terre et celui du Ciel, c'est-à-dire de la République et de l'Église, il faut régler le temporel selon les lois de l'éternel, auquel il est référé naturellement, et ménager la paix de la République, avec autant de prudence, et de retenue, que l'Église n'en soit aucunement troublée, voire même que ses intérêts, et son repos aille toujours au dessus de tous ses desseins, et de toutes les pensées des hommes (10).

La nature est bien corrompue par le premier péché, mais la politique n'est pas, comme elle le sera chez Pascal, le respect des limites propres à l'ordre de la concupiscence. Pour Jansénius, et c'est peut-être sur ce point où il est le plus proche d'un thomisme politique, on peut « pécher » contre l'ordre naturel lorsqu'on « renverse l'Église pour maintenir la République » (11).

L'équilibre spirituel implique dès lors la responsabilité des rois devant leurs sujets. Loin de nier l'autorité absolue des monarques, la critique de Jansénius ne fait qu'affirmer la sujétion des rois devant la souveraineté de Dieu. Les critiques faites aux croyances, comme celles des écrouelles, sont faites pour écarter toute association de nature entre puissance divine et puissance d'« établissement ». Du reste, Dieu n'a pas, dans l'esprit de Jansénius, de préférence pour les rois français, ni pour aucun monarque. Les princes sont bien, avec justice, les maîtres du monde, cela n'en assure pas pour autant la justice de toutes leurs actions. Lorsque la volonté d'un prince va à l'encontre de la foi catholique, les actes commandés par cette volonté sont injustes. Il y a ici une séparation nette entre la justice accordée au titre des princes et la justice de leurs actes. De plus, le rôle spirituel de la politique est tout au plus un rôle d'adjuvant : il faut faire en sorte de préparer les hommes au futur salut des âmes.

La critique du *Mars Gallicus* par Léonard de Marandé

Nous savons peu de choses sur la vie de Marandé. Aumônier

et conseiller du roi, il est surtout connu comme adversaire farouche du jansénisme, qu'il juge comme une hérésie dangereuse pour la foi catholique et pour l'équilibre politique de la France. En effet, le jansénisme est considéré par Marandé comme une « secte d'État », un groupe distinct du corps de la nation et qui pour cette même raison s'avère menaçant, non seulement pour l'Église, mais aussi pour l'État.

Marandé n'est pas un représentant cynique de la « raison d'Enfer ». La lecture du texte nous permet de le constater. À l'encontre de Jansénius, Marandé considère les intérêts de la nation comme une fin en soi. Toutefois, sa politique n'est pas plus « laïque », sinon moins, que celle de Jansénius. Marandé prend le contre-pied de la thèse défendue par Jansénius, mais sans prétendre réduire la religion au rang de simple instrument d'État. Alors que Jansénius voit dans l'alliance française avec les protestants le déséquilibre du seul véritable corps social qui ait de l'importance à ses yeux, le corps mystique de l'Église, Marandé perçoit dans les hérésies religieuses les prémisses des guerres intestines qui déchirent les états. Conserver la paix de l'État, c'est faire en sorte que celui-ci soit constitué en corps uniforme, ce qui exige l'unité religieuse qui elle ne peut être faite sans respect des dogmes et des traditions. La « nouveauté » en matière de religion est, parce qu'elle trouble les consciences et permet l'irrespect, la mère de toutes les guerres civiles et l'origine des désobéissances. La nouveauté religieuse, comme une maladie qui viendrait s'installer dans un corps sain — elle est « un parti dans un État » (12) — nuit à l'unité nationale car « il est périlleux d'ébranler un grand corps, dont les humeurs différentes, et pour l'ordinaire altérées et corrompues, ont peine de se rasseoir pour peu qu'on les émeuve » (13).

La religion est ici principe d'unité nationale, mais est totalement associée aux mécanismes de l'État. Servir son Dieu, c'est pour Marandé servir son roi : le plus grand crime et le plus grand péché consistent à récuser cette association. La religion n'est pas, comme chez Machiavel, simple instrument de l'État, mais culte de l'État puisque l'accord des hommes dans le respect de l'autorité du prince obtient le statut d'amour de Dieu.

La logique de l'unité religieuse, juridique et politique du royaume est appliquée à la lettre : tolérer une religion nouvelle porte atteinte à l'intégrité de la puissance qu'exerce légitimement le Prince sur son royaume. Toute tolérance religieuse est considérée comme un aveuglement devant les insultes faites à l'autorité temporelle, ce

qui entraîne inévitablement la chute de l'État. Il ne peut d'ailleurs, dans l'esprit de Marandé, y avoir aucun droit de résistance fondé sur l'association entre sujets libres. Si tel était le cas, les sujets auraient droit de révolte par un droit naturel que ne leur reconnaît pas Marandé. Il n'entre ici aucunement en contradiction avec lui-même : si l'autorité du monarque ne provient pas d'une convention entre les sujets mais est d'origine divine, cela ne signifie pas que le prince doive se soumettre à l'Église spirituelle mais qu'il en est l'incarnation sur terre. Dans de telles conditions, respecter le prince est simultanément rendre à César et à Dieu ce qui leur appartient.

L'État ne saurait autoriser quelque forme de nouveauté religieuse que ce soit puisque ce serait permettre un deuxième État au sein même de l'État, pire encore, accepter la supériorité d'un second type de pouvoir. On le voit, il ne s'agit pas tant pour Marandé de sauver la croyance que de protéger les croyants, les membres de l'État. Le modèle étatique de Marandé est celui de la politique de la Rome antique :

Or la raison d'État, pour laquelle les Romains ne voulaient pas permettre qu'aucun particulier s'ingérât d'introduire aucune nouveauté dans le culte de leur Religion de crainte de porter leur sujet à la division (qui pour l'ordinaire est le pronostique fatal de la décadence des Empires et la ruine des États [...]) est une raison civile, qui doit plus fortement empêcher les princes Chrétiens de souffrir que des personnes privées n'introduisent dans leurs États quelque force de nouveauté (14).

Tout serait assez simple si le texte de Marandé se présentait simplement comme une réponse laïque à la politique de Jansénius. Or sa pensée est à plusieurs égards tout autant imprégnée de considérations théologiques. Mais ici, il semble que le processus soit inversé. Si, par exemple, l'alliance avec les pays hérétiques est justifiée, il ne s'agit pas d'un écart face à la morale ou à la religion, puisque cette alliance est voulue par le représentant de Dieu sur terre. Ce que le Monarque français veut, Dieu ne peut que l'avoir voulu. Aussi, toute forme de critique à la puissance du souverain est non seulement insulter le Roi, mais blasphémer la grandeur de Dieu. Jansénius est bien un hérétique complet, puisque le *Mars Gallicus* s'attaque au roi Très-Chrétien, et que l'*Augustinus*, en donnant une assise théologique à cet affront, achève en quelque sorte le processus de l'hérésie.

Pour Marandé, la nation est composée des appareils propres à l'État et à la religion : le respect des institutions civiles est consi-

déré comme un acte de « bonnes mœurs » ; la soumission au prince est un acte moral qui, parce qu'il est associé aux valeurs religieuses de l'amour d'autrui, devient un acte de piété. La maxime de l'État — un roi, une foi, une loi — dépend pour Marandé de la vertu des sujets. Cette vertu est double : d'une part, elle est politique en tant qu'elle est identifiée au respect de l'autorité ; d'autre part, elle est religieuse en tant qu'elle est un attachement aux valeurs de la religion catholique. Or ces valeurs doivent correspondre, dans l'esprit de Marandé, à la conservation et au bien de l'État. Respecter son Dieu et son prince est la preuve d'une morale parfaite. Dans le cas contraire, l'ordre naturel du monde est bousculé, ce qui ne peut que déboucher sur la guerre civile (15).

Ces deux étapes de l'activité politique ne sont pas disjointes. La vie religieuse prend part à l'organisation de la société. La nation est toute unie dans les marques de respect religieux offertes à son roi. Mais pour ce faire la religion adoptée ne doit pas être complètement pessimiste au sujet des compatibilités entre les passions humaines et l'harmonie naturelle de l'univers. Si le repos de la nation dépend de l'accord de ses parties, il faut supposer les hommes capables d'une telle harmonie. Suivant Marandé, la haine de soi, qui caractérise l'amour de Dieu janséniste, ne peut conduire qu'à la destruction du lien d'identité unissant les hommes dans l'État. La haine de soi, au sens de l'amour de l'autre par le biais de l'amour de Dieu, est une passion destructrice du lien social, à moins d'associer étroitement la religion et l'État. Les péchés les plus graves seront ceux qui écarteront l'amour d'autrui de son véritable objectif, la paix civile. Ne pas aimer le roi ni respecter la paix de son autorité, c'est refuser à la fois l'amour de la patrie et l'amour de Dieu, puisque c'est dans l'unité nationale et étatique que se réalise une paix voulue par Dieu. Le processus de l'amour est en quelque sorte inversé : il faut aimer l'autre d'abord pour aimer Dieu ensuite, cet amour de soi et d'autrui étant attaché à l'amour du prince et de l'État.

Amour et nation

Pour conclure, disons que l'organisation politique et la structure juridique — le rapport entre les droits et les devoirs — dans lesquelles sont pensées les thèses de Marandé et de Jansénius diffèrent chez ces auteurs au moment de choisir le meilleur principe d'équilibre et d'identité de la nation, choix qui doit être fait entre deux typologies de l'amour. Le Monarque étant pour Marandé l'in-

carnation même de la nation, il est avec justice le maître temporel et le guide spirituel du peuple. Il doit recevoir son amour pour ensuite le distribuer dans les échanges entre les sujets. Le prince est bien le représentant de Dieu sur terre. La nation française est choisie entre toutes les nations pour diriger le monde. Son prince n'est pas seulement maître des corps, il est directeur des consciences, puisque toutes les âmes portent leur regard sur lui. Principe d'amour parce que source de respect, le prince est aimé puisqu'en lui, les sujets aiment la paix. Il n'est dès lors pas nécessaire, cela serait même absurde, de vouloir contraindre le prince et l'État à des activités qui contredisent l'affirmation de leur puissance. En un sens, même la distinction temporel/spirituel ne tient plus, puisque la sacralisation du politique fait de la foi l'indispensable socle des vertus civiques. Ce modèle, celui de l'autorité théologico-politique, n'est pas propre à Marandé : on le connaît au moins depuis le Moyen Âge, et on le retrouvera encore à la fin du XVII^e siècle, chez Bossuet notamment.

Pour Jansénius, l'autonomie du politique exige le primat du religieux. Mais il s'agit ici d'abord de vie intérieure, et non d'une simple allégeance au glaive temporel du catholicisme. L'enjeu politique du *Mars Gallicus* n'est pas la subordination de l'État au pouvoir temporel de l'Église, mais la soumission du politique au spirituel. En d'autres termes, si politique et religion sont bien deux domaines distincts de l'activité humaine, ils n'en sont pas moins dans un rapport hiérarchique où les exigences de la foi l'emportent sur les intérêts de l'État. Les objectifs spirituels de la communauté des hommes opèrent un déplacement des intérêts de l'État, dans la mesure où le lien social se fait par la médiation mystique du corps spirituel de la nation. Il ne faut d'ailleurs jamais perdre de vue cet aspect des choses lorsque nous nous interrogeons sur la naissance du gallicanisme, lequel est incompréhensible lorsque nous le limitons aux simples enjeux nationalistes.

L'union politique ne se fait pas tant dans le respect des institutions de pouvoir, qu'il s'agisse de l'Église ou de l'État, puisque ce respect, bien que nécessaire, n'est pas suffisant pour donner sens à la paix temporelle. C'est pourquoi il semble que les exigences de Jansénius en matière de politique, loin de nier celles de la grâce qui seront décrites dans l'*Augustinus*, seraient plutôt l'expression de son augustinisme. Si la grâce importe plus que la nature, la dissociation temporel/intemporel ne signifie pas que la religion demeure présente dans la politique sous la forme de la morale, encore moins de la civilité — entendue ici comme l'effet conjugué de l'amour de soi

et de l'amour d'autrui — ce que Marandé reproche à juste titre à Jansénius. Jansénius n'est pas Pascal, et si radicale soit chez lui la séparation du temporel et du spirituel, Jansénius demeure convaincu du rôle premier de l'organisation politique du monde pour la vie spirituelle des individus. Vivre en paix, dans l'esprit de Jansénius, c'est non seulement vivre en société, mais vivre en fonction de son salut, même si ce dernier n'est jamais assuré. Si le devoir du prince est d'empêcher l'éclatement du corps social, alors l'art de gouverner sera de trouver toujours, quelles que soient les circonstances, les moyens qui feront en sorte que le droit naturel des individus et la conservation des états soient assurés dans le respect de leurs principes véritables, ceux dictés par la religion et l'amour de Dieu. Ce n'est donc pas la conservation de soi qui est l'enjeu de l'union politique, mais l'amour de Dieu, qui donne sens à l'amour de la vie et des hommes, médiation de plus en plus insupportable à l'ère de la raison d'État.

NOTES

(1) Voir les travaux de J. Orcibal, en particulier *Jansénius d'Ipres (1585-1638)*, Paris (1989).

(2) Article VIII.

(3) Voir R. Taveneaux, *Jansénisme et politique*, Paris (1965).

(4) Voir G. Ferreyrolles, « Jansénius politique. Le *Mars Gallicus* » dans *Justice et force : politiques au temps de Pascal. Actes du colloque Droit et pensée politique autour de Pascal, Clermont-Ferrand 20-23 septembre 1990*, éd. G. Ferreyrolles, Paris (1996) pp. 95-108. Voir R. Thuau, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris (1966) pp. 298-303. Sur la pensée politique de Richelieu, voir H. Weber, « Dieu, le Roi et la Chrétienté : Aspects de la politique du cardinal de Richelieu » *Francia* (Allemagne de l'Ouest) 13 (1985) pp. 233-245 ; du même auteur, voir « Chrétienté et équilibre européen dans la politique du cardinal de Richelieu » *XVII^e siècle*, vol. 42, n° 1 (1990) pp. 7-16.

(5) X.-H. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris (1933).

(6) Il est intéressant de noter que dans un texte de jeunesse, l'*Apologie pour La Rocheposay* (1615), Saint-Cyran, voulant justifier le port des armes par les ecclésiastiques, établit ses idées sur une conception radicalement différente de celle de Jansénius. Mais ce texte précède celui de Jansénius d'une vingtaine d'années.

(7) *Mars Gallicus*, p. 293.

(8) *Ibid.*

(9) *Mars...*, chap. X, p. 244.

- (10) *Mars...*, p. 304-305. Réf. à Augustin, *Civ. Dei*, XIX, 14.
- (11) *Ibid.*
- (12) *Inconvéniens*, article I, section I, p. 5.
- (13) *Inconvéniens*, article I, section I, p. 2.
- (14) *Inconvéniens*, article II, section I, p. 20.
- (15) *Inconvéniens*, article IV, section I, pp. 45-46.