

BAÏUS (MICHEL)

1° *L'homme.* - Né à Melin, près d'Ath (Belgique), en 1513, Michel de Bay, dit Baïus, appartient par toute sa formation comme par toute sa carrière à l'université de Louvain. Il y fait ses études en ces débuts du XVI^e s. où l'université sort à peine de ses controverses avec Érasme, où l'élection d'Hadrien VI ajoute à son prestige, où surtout les maîtres s'emploient activement et unanimement à réfuter le professeur de Wittemberg (Louvain se glorifie d'avoir été la première, avec Cologne, à dénoncer les erreurs de Luther).

À vingt ans, en 1533, Michel de Bay entre au collège de Jean Standonck, d'où il suit les cours du célèbre collège du Porc. Bachelier ès arts au bout de trois ans, il passe au collège d'Hadrien VI en 1536 pour y suivre les cours de théologie.

À l'université, il a pour maître le nominaliste Ruard Tapper, qui en est le chancelier, et pour condisciple et ami Jean de Hessels, appelé aussi Jean de Louvain, dont le P. Du Chesne fait « l'auteur et le compagnon » de ses erreurs. Docteur en théologie en 1550 (Ruard Tapper l'avait retardé en raison de son esprit trop personnel, de même que bientôt il s'opposera, ainsi que Josse Ravesteyn [1506-1570], à sa doctrine), il est dès ce moment nommé président du collège Hadrien, charge qu'il conservera toute sa vie. Parallèlement, il occupera diverses chaires à l'université, en remplira successivement les plus hautes charges, y compris celle de chancelier, sera nommé inquisiteur de la foi pour la Flandre, enfin délégué par l'université, avec son ami Hessels, pour les dernières sessions du concile de Trente. Il n'y siégera, en fait, qu'au titre de théologien du roi.

Durant toute sa vie, Baïus donna l'exemple d'une vraie vie sacerdotale. Extrêmement charitable, pieux, indifférent aux honneurs. Les biographes qui combattent sa doctrine le présentent comme trop attaché à ses idées. C'est possible. Il faut convenir cependant qu'à chaque nouvelle condamnation obtenue contre lui par ses adversaires (souvent par des moyens où la politique eut plus de part que les préoccupations doctrinales), le théologien lovaniste se soumit, si difficile qu'il lui ait été de reconnaître sa pensée en certaines des propositions qu'on lui attribuait. Après une polémique avec le calviniste Philippe Marnix de Sainte-Radegonde au sujet de l'eucharistie et une dernière controverse (1587-1589) sur la grâce avec Léonard Lessius, il mourra dans la paix de l'Église le 16 sept. (son épitaphe dit à tort le 16 déc.) 1589.

2° *La doctrine.* - Pour comprendre la doctrine de Baïus, il faut dire d'abord quelque chose de sa méthode. En schématisant un peu, on peut dire que Baïus entend appliquer aux problèmes doctrinaux soulevés par les réformateurs protestants du XVI^e s. une méthode qui veut se rapprocher de la méthode, dite depuis lors positive, des grands humanistes tels qu'Érasme. Aussi bien, comme il l'écrit en 1569 dans son *Apologie* au pape Pie V, en use-t-il dans un souci à la fois théologique et apologétique, pour mieux atteindre les hérétiques qui ont rejeté la scolastique. Il est de ceux, dit-il, que cette « nécessité de combattre les hérétiques a infiniment plus attachés aux expressions des saintes Lettres et des Pères qu'à celles des scolastiques ». Il se plaindra plus tard que telle et telle propositions à lui reprochées n'aient été condamnées que pour n'avoir pas été exprimées dans le langage de l'École et bien qu'il les ait conçues dans les termes dont se servaient les Écritures ou les Pères.

En fait l'information patristique de Baïus se limite pratiquement à S. Augustin. Il l'avait lu neuf fois en entier, et soixante-dix fois les écrits sur la grâce (cf. Du Chesne, p. 269). Il est ainsi, en ces matières, à l'origine du grand courant dont l'*Augustinus* de son disciple Jansénius sera la plus célèbre illustration.

Des humanistes, Baïus a « la netteté et l'élégance du style ». Les historiens même qui jugent sévèrement sa doctrine sont obligés de le reconnaître (Le Bachelet, col. 41). Malheureusement, des humanistes des premières générations il a aussi le mépris hostile à

l'endroit de la scolastique. À l'exception du Lombard, il déclarait n'avoir lu aucun auteur scolastique (Du Chesne, p. 21-22), propos que ses œuvres démentent d'ailleurs manifestement. À sa décharge, on doit certes porter la pauvreté religieuse de la théologie nominaliste, que son maître Ruard Tapper, p. ex., opposait aux grands thèmes luthériens ; cette théologie ne pouvait guère satisfaire un esprit désireux de reprendre à son tour ces grands thèmes dans la fidélité à l'Église et à Rome, et d'en donner une expression plus conforme que celle des réformateurs aux enseignements de l'Écriture et des Pères. Cependant, on doit bien constater que, sous ses formes plus réalistes, et pour autant plus religieuses, comme par ex. sous la forme thomiste qu'il rencontra en sa jeunesse en la personne d'un Pierre de Soto, la théologie scolastique n'eut pas davantage d'emprise sur lui.

Quand donc le P. Du Chesne veut faire, de la controverse entre Pierre de Soto et Ruard Tapper sur les questions de la grâce, au temps où Baius étudiait à Louvain, l'« œuf du baïanisme et du jansénisme » (p. 8), il se trompe grandement. Ce n'est pas de conclusions ni même de principes qu'il s'agit d'abord ; c'est, quoique inconsciemment de part et d'autre, d'orientation de travail et de pensée. Alors même que les uns et les autres traitent des mêmes questions, celles de la grâce p. ex., ni Baius ni Jansénius n'ont les mêmes préoccupations que Ruard Tapper ou Pierre de Soto ou tout autre théologien scolastique. À travers la tradition des Pères, représentée par S. Augustin, et à travers l'Écriture, ils veulent rejoindre le donné de la révélation tel qu'il est en lui-même, bien plus qu'en faire l'objet, à la manière des scolastiques de toute école, d'une spéculation de type philosophique.

Dans la mesure même où leur travail est réellement engagé en ce sens, ils envisagent les valeurs de la révélation sous un jour essentiellement concret, existentiel, dirions-nous, alors que, en ces mêmes valeurs, les théologiens scolastiques s'étaient efforcés et s'efforçaient encore d'opérer les discernements essentiels, tel que le discernement entre l'ordre de la nature et celui de la surnature, entre les propriétés de l'un et celles de l'autre, la gratuité de celui-ci et les exigences inamissibles de celui-là, etc. Pour que le dialogue n'aboutisse pas à une impasse, il aurait fallu que, de ces différences d'orientation, les uns et les autres prissent conscience et qu'ils se souciaient plus de distinguer les objets et les méthodes que de brouiller les plans au prix de mille équivoques.

Ce ne fut pas le cas, et notamment pour Baius. Si ses adversaires opposèrent à son effort une fin de non-recevoir incontestablement critiquable, lui-même fit sans cesse usage d'une méthode hybride. Lui qui prétendait s'affranchir de l'École et recourir, comme les réformateurs et contre leurs erreurs, au seul témoignage des Pères et de l'Écriture, il garda, de ses contacts avec l'École, un tour d'esprit aussi systématique, plus systématique même que le plus systématique des théologiens scolastiques. Il confondit sans cesse le fait avec le droit, entendit comme affirmations concernant les essences ou les natures les données d'incidence essentiellement concrète de la révélation ou de l'enseignement patristique. À propos de sa conception de l'œuvre bonne et du mérite, on peut même parler à son sujet d'un tour d'esprit plus juridique qu'évangélique ou théologique, comme il arrive souvent lorsqu'un grand sens religieux, à tout le moins un grand sens métaphysique, n'impose pas un frein à l'esprit de système. C'est toute la différence qui existe, à l'intérieur d'une même tradition dite positive, entre un Érasme, qui fuit le système et s'en tient à un pur évangélisme moral, et un Baius, bientôt un Jansénius, qui rêvent d'établir, dans la fidélité positive qui les porte vers Augustin (et voilà pour les réformateurs) un système théologique d'une rigueur infrangible (et voilà pour les scolastiques). Finalement, chez Baius comme chez Jansénius, l'esprit de système l'emporta sur l'humble soumission au donné, et voilà pourquoi, quelle qu'ait été chez l'un et chez l'autre la connaissance de S. Augustin, ils ne parvinrent ni l'un ni l'autre à rendre le climat d'Augustin ni celui de l'Écriture.

Nous sommes à même maintenant de dessiner les grandes lignes de la doctrine de Baius et de manifester, pour chaque point, comment ce passage inconscient que l'on vient de dire d'un

plan de travail théologique à un autre transforme souvent en erreur condamnable sur le second ce qui, sur le premier, était affirmation ou perception valable.

Se tenant au plan de l'économie concrète du salut, qui est celui de l'Écriture et des commentaires qu'en ont donnés les Pères, la pensée de Baïus oscille entre deux pôles : l'état actuel de l'humanité rachetée par le Christ, l'état antérieur à la chute d'Adam. Dans toutes les questions dont il traite : grâce, liberté, mérite, œuvres bonnes, péché, sacrements, son esprit passe sans cesse des affirmations scripturaires concernant l'un aux affirmations scripturaires concernant l'autre. D'autre part, comme il lui semble que, logiquement autant que chronologiquement, l'état de rectitude originelle commande l'état de rédemption, cédant à son génie systématique, il infère sans cesse, concernant celui-ci, ce qui lui semble commandé par ce qu'il comprend de celui-là.

Or, si l'Écriture et les Pères lui semblent enseigner, pour notre état présent, l'absolue nécessité et priorité de la grâce du Christ pour toute œuvre bonne (27, 28, 29, 30 : ces numéros sont ceux des propositions condamnées, à l'aide desquels, le plus souvent, il est aisé de se reporter aux développements des *Opuscules* d'où elles furent tirées), au point que, pour lui, même les Gentils dont parle S. Paul aux Romains et qui semblent naturellement observer la Loi en réalité ne l'observent pas ou ne l'observent que partiellement (22) - par contre, les mêmes sources de la foi lui paraissent ignorer entièrement la nécessité d'une grâce quelconque, entendue au sens propre (cf. *Apol.*, in 7-9), pour la pratique des bonnes œuvres dans l'état de rectitude primitive (1, 7). Selon le langage des Écritures (7, *Apol.*, in 7-9), la grâce lui semble liée à la condition présente des hommes rachetés par le Christ (cf. *Apol.*, in 5) et, en ce qui concerne l'état de l'homme avant la chute, ou encore l'état de l'ange, il est mieux de parler d'une rectitude ou justice naturelle (5, 6). C'est tout naturellement (entendons tout normalement), sans qu'il lui soit besoin d'aucun secours surajouté, que l'homme, dans l'état primitif, est orienté vers Dieu, et tend efficacement, par ses œuvres bonnes, à la possession de ce Dieu pour lequel il est fait.

Si en cet état on ne doit point parler de grâce, il ne faut point y parler non plus de gratuité, évidemment. L'immortalité, p. ex., n'était point un don gratuit mais naturel (78). Plus encore, la récompense des œuvres bonnes était due au strict mérite de ces œuvres (7 et *Apol.*, in 7). De sa nature, et sans qu'elle ait besoin d'un appoint de la grâce (*ibid.*), l'œuvre bonne mérite la récompense de la vie éternelle comme l'œuvre mauvaise appelle le châtiment (2). Et cela, aussi bien chez l'ange que chez l'homme (3, 4, 5).

Revenant à l'ordre actuel, Baïus estime pouvoir y retrouver ce qui lui semble manifesté d'abord, comme en un ordre plus pur, dans l'ordre primitif. Certes, du fait du péché, l'homme a absolument besoin de la grâce pour faire le bien. Sans la grâce, le libre arbitre ne peut que pécher (27, 65). Dans la tentation, il ne peut éviter le péché (28, 29-30). Tout ce qu'il fait à lui seul est péché (35, 40). Des seules forces de la nature plus rien de bon ne peut sortir (37, 38). Les œuvres de païens sont péché et les prétendues vertus des philosophes sont des vices (25). Même involontaires, la concupiscence (50, 51) et l'infidélité (68, refusée par Baïus) sont coupables. Et en tout cela il s'agit de péchés mortels, méritant vraiment la peine éternelle (20, *Apol.*, in 20). Baïus ne minimise donc pas de ce point de vue l'absolue nécessité de la grâce du Christ pour l'œuvre salutaire. Mais, cette grâce étant donnée, il incline à juger des œuvres du libre arbitre comme il estime devoir juger des œuvres bonnes de l'homme avant la chute. Ces œuvres, selon lui, posées certes sous l'influx de la grâce du Christ, méritent naturellement, tout comme les œuvres posées dans l'état de rectitude originelle, la récompense de la vie éternelle (*Apol.*, in 2 ; 11, 12 ; *Apol.*, in 12). Si la grâce est nécessaire au mérite, c'est en ce sens que l'œuvre méritoire ne peut être posée sans la grâce au point que l'on peut dire que toute œuvre méritoire est gratuitement accordée à un indigne (8), ce n'est pas en ce sens que la grâce conditionnerait intrinsèquement le mérite.

Tous les développements de Baïus à ce sujet manifestent bien que, par fidélité à sa méthode, il veut s'en tenir au fait, et refuse de s'engager, comme les scolastiques, dans les discernements des formalités ou entités qui intègrent le fait. Or pour lui, le fait de base c'est celui de l'ordination naturelle à Dieu de l'homme en général et de ses œuvres bonnes en particulier, c.-à-d. des œuvres qui sont conformes à la loi de Dieu (13). Point n'est besoin d'ajouter à cette ordination la requête d'une grâce de surcroît (14, 15, 17, 21, 23, 24, 26). Même dans le Christ, le mérite de ses œuvres bonnes, c.-à-d. le droit strict qu'elles ont à la récompense, ne vient pas de la dignité particulière de sa personne, mais, comme en nous, de l'ordination naturelle de ces œuvres à Dieu (19).

Il y a donc simultanément chez Baïus : d'une part la très ferme affirmation de l'absolue nécessité et gratuité de la grâce du Christ pour que soit posée l'œuvre salutaire (nécessité ne valant d'ailleurs que dans l'hypothèse de la chute et n'existant pas pour l'état de rectitude originelle) - et ce premier aspect de sa doctrine se rattache au fait que, comme l'Écriture et la tradition patristique, sa pensée se tient d'abord au plan de l'économie concrète du salut ; d'autre part le refus de discerner, dans les réalités de cette économie concrète, ces formalités ou entités relevant de deux ordres différents, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel - et ce second aspect se rattache à son refus de s'engager, à la manière qu'il estime celle des « philosophes » et des scolastiques, dans la voie des abstractions et finalement, selon lui, dans la voie d'un pélagianisme reconnaissant à la nature une quelconque autonomie en face de Dieu.

C'est bien cette double orientation de sa pensée théologique que l'on retrouve dans ses autres thèses caractéristiques. À l'Écriture et à son tour concret, p. ex., il emprunte sa définition de la liberté comme indépendance de la servitude du péché ou de toute violence extérieure, et refuse qu'elle soit nécessairement, comme le veulent les philosophes, indépendance de toute nécessité (39, 41, 66). On sait l'importance qu'aura cette définition dans le système de Jansénius. À certaines manières de parler ou à certains récits de l'Écriture se rattache également sa définition de la justification. L'identifiant avec la charité, il estime qu'elle ne consiste en rien d'autre qu'en l'accomplissement des œuvres bonnes (44, 69) et croit pouvoir par suite la constater chez les catéchumènes et les pécheurs pénitents avant même qu'ils n'aient reçu par le baptême la rémission des péchés (43, 70). À son refus de suivre les scolastiques dans leur effort pour discerner, derrière les apparences concrètes, les formalités ou entités, se rattache par contre l'impression qu'il donna à ses adversaires de nier, le réalisme de la grâce habituelle ou sanctifiante (41) et, plus nettement encore, dans les phases préparatoires à la justification, la distinction entre grâces actuelles et grâce habituelle (63, 64). À l'absolue gratuité qui selon lui, préside aux dons de Dieu dans l'économie concrète du salut, se rattachent encore ses thèses sur notre impuissance à obtenir par nos mérites (59) ou par les mérites des saints la rémission de la peine due aux péchés ou la grâce de la résurrection corporelle (10). Tout cela ne peut être que don du Christ et aussi, en ce qui concerne la peine due aux péchés, l'effet des sacrements dont le rôle d'ailleurs, si indispensable soit-il (71), se borne à cet objet (56-58). Au refus, par contre, de discerner des formalités dans la réalité concrète, et à la perception de la liaison nécessaire et, semble-t-il, naturelle, dans les textes de l'Écriture, entre l'œuvre bonne et la récompense de la vie éternelle, se rattache l'affirmation que, la grâce du Christ nous étant une fois donnée, nous méritons naturellement, comme dans l'état de rectitude originelle, cette vie éternelle (11, *Apol.*, n 11). Cette dernière thèse est même si centrale en sa pensée qu'il croit pouvoir en étendre l'affirmation aux actes bons posés par les pénitents ou par les catéchumènes dès avant la rémission de leurs péchés par la réception du baptême (18, 31). Cela, à son sens, rejoint bien d'autre part ce fait attesté par les Écritures que des hommes ont pratiqué la justice, reçu le Saint-Esprit avant de recevoir, par le baptême, la rémission de leurs péchés et l'incorporation au Christ (33). Il est ainsi conduit à une curieuse conception de l'efficacité des sacrements qui semble limitée pour lui à la remise de la peine due aux péchés et ne pas concerner directement la justification.

De même encore, parce qu'il se place au plan concret., et refuse celui des discernements théologiques, enseigne-t-il qu'il n'est pas d'obéissance valable à la loi sans la charité, que tout amour est ou tout à fait bon ou tout à fait mauvais (38), enfin que la distinction, dans l'acte concret, entre son objet et ses circonstances d'une part, sa fin d'autre part, les premiers pouvant être bons alors que la seconde serait mauvaise (62), n'est qu'une invention de *l'insipientia philosophorum*, sans fondement dans l'Écriture, et, plus encore, la distinction entre un amour naturel et un amour surnaturel de Dieu (34, 36).

Quant au péché originel, par lequel se fit le passage de la rectitude primitive à la condition pécheresse, il est paradoxal de constater que Baïus, qui se veut positif, le considère moins dans son origine et en la sainte Écriture qu'en sa définition et en ses effets présents. Il le considère surtout en sa transmission héréditaire, estimant d'ailleurs que, d'après l'Écriture, toute transgression, de soi, est héréditaire (52). En lui-même il n'est autre que la concupiscence considérée comme coupable (*Apol.*, in 53). Tous, y compris la Vierge, naissent affectés de ce péché originel (73). En sa culpabilité il est égal en tous, qu'ils soient grands ou petits pécheurs (53). Même chez les baptisés, en ceux du moins chez qui elle domine, la concupiscence en laquelle il consiste demeure mortelle (50, 51, 74, 75, 76). Toutes les souffrances d'ici-bas en sont le juste châtement, en même temps qu'elles le sont des péchés actuels commis par ceux qu'elles atteignent (72-73). Chez les enfants non baptisés, le péché originel fait qu'au premier éveil de leur raison ils posent des actes de haine de Dieu, de blasphème, de refus de la loi (48, 49). Et c'est en considération de cette emprise concrète du péché originel sur l'humanité que Baïus, en des propositions que ses adversaires entendaient en un autre sens, affirmait que Dieu n'aurait pas pu créer l'homme en cet état présent (55), et qu'il n'aurait pu le créer dans une autre condition que celle de la rectitude originelle (79).

Au total, on le voit, si le mérite de Baïus fut de pressentir le profit qu'il y aurait eu, pour éclairer les grands problèmes doctrinaux qui étaient au cœur des ruptures causées par la crise luthérienne, à reconsidérer dans ses formulations scripturaires et patristiques l'unique économie concrète du salut, son erreur fut de méconnaître les discernements que le progrès de la réflexion chrétienne et théologique avait pu opérer entre les valeurs naturelles et les valeurs surnaturelles intégrant cette unique économie concrète. Plus encore eut-il le tort de tenter, plus ou moins consciemment, l'élaboration d'un système dans lequel ces nécessaires discernements étaient finalement sacrifiés. Du même coup, non seulement il perdait le bénéfice d'authentiques acquisitions de la tradition dogmatique et théologique, mais encore il sacrifiait des valeurs non moins certaines de la révélation biblique ou de la tradition patristique. Le naturel, chez lui, confondu avec le normal, envahissait jusqu'à l'absorber (quoiqu'il s'en défendit) le surnaturel, et compromettait l'absolue transcendance et finalement la radicale gratuité de celui-ci. Le surnaturel, en conséquence, tendait à ne plus être que le modalement miraculeux. La grâce, si indispensable fût-elle, dans son système, pour l'accomplissement des œuvres bonnes en la phase présente de l'économie du salut, risquait de n'être plus considérée en ses œuvres comme une participation réelle au mystère de Dieu. La gratuité du salut, affirmée quant à la genèse de ce salut, se trouvait remplacée par une stricte et naturelle exigence de justice quant à son obtention finale. Le mérite des bonnes œuvres, inscrit en elles comme une pure requête juridique, cessait de s'enraciner dans la communion filiale d'une charité réellement divine. Finalement le Sauveur, intervenant indispensablement pour racheter les hommes et leur donner la grâce de pouvoir bien agir, ne les incorporait plus réellement, en cette action même, à son mystère théandrique. Certes Baïus se défendait de telles conclusions quand ses contradicteurs les lui faisaient entrevoir ou les lui reprochaient. Il reste qu'elles étaient dans la logique de son système et c'est pourquoi, d'instinct, l'Église finalement refusa de reconnaître en celui-ci sa doctrine.

3° *Les condamnations.* - Les premières oppositions rencontrées par Baïus et son ami Hessels leur vinrent aux environs de 1551 de Ruard Tapper et, à l'instigation de celui-ci, du cardinal Granvelle, ministre de Philippe II aux Pays-Bas et comme lui adversaire né de tout ce qui, de près ou de loin, ressemblait au luthéranisme. Le silence fut imposé aux deux jeunes professeurs. Leurs idées ne s'en répandirent pas moins, notamment dans les couvents de cordeliers d'Ath et de Nivelles. Les supérieurs de ces couvents les dénoncèrent alors en Sorbonne, d'où vint en 1560 une première condamnation. En 1564, ce furent Alcalá et Salamanque qui, à l'instigation cette fois de Philippe II lui-même, condamnèrent Baïus. Quelques semaines plus tard, de Bruxelles et de Louvain, par l'intermédiaire du P. Lainez, général des Jésuites, Baïus fut dénoncé à Rome. Des propositions furent extraites des opuscules publiés par lui depuis 1563, et condamnées par la bulle *Ex omnibus afflictionibus* (1^{er} oct. 1567), laquelle ne fut d'abord publiée qu'avec le maximum de discrétion et de bienveillance.

Baïus se soumit. Mais, des indiscretions ayant été commises par ses adversaires, il envoya au pape, en janv. 1569, une *Apologie* en laquelle il faisait état de l'interprétation favorable que permettait une certaine lecture de la Bulle : c'est la fameuse question du *comma pianum*, de la « virgule de Pie V ». Dans le document pontifical, la phrase qui suit les propositions prend un sens tout à fait différent selon la ponctuation ; dans un cas on peut traduire : « Toutes ces propositions nous les condamnons, prises à la rigueur des termes et dans le sens propre des mots tel que l'ont eu en vue ceux qui les ont avancées, comme hérétiques, erronées, etc..., bien que quelques-unes puissent se soutenir d'une certaine façon » ; en plaçant une virgule autrement, on peut lire : « Toutes ces, propositions nous les condamnons comme hérétiques, erronées, etc..., bien que quelques-unes puissent se soutenir d'une certaine façon, prises à la rigueur des termes et dans le sens propre des mots tel que l'ont eu en vue ceux qui les ont avancées. » De la consultation officielle à laquelle ; cette controverse donna lieu en 1643-1644, Il semble résulter que la minute originale du rédacteur de la bulle portait une virgule à l'endroit où elle donnait au texte un sens défavorable à la pensée de Baïus. Mais d'autre part, étant donné les marques de bienveillance à l'égard de Baïus dont Pie V accompagna la publication de la bulle, il n'est pas exclu que le pape ait d'abord volontairement laissé interpréter en faveur du théologien un texte qui, d'ailleurs, en sa teneur officielle, ne devait comporter, selon l'usage en cours, aucune ponctuation. Toujours est-il que cette incertitude alimenta, dans les deux sens, la controverse jusqu'en plein XVII^e s., jusqu'à ce que l'autorité décidât, en 1644, qu'il fallait interpréter le document dans le sens défavorable à Baïus. Quant à celui-ci, ayant reçu de Pie V, en réponse à son *Apologie*, un bref confirmant la condamnation antérieure, il s'était soumis de nouveau (1569). La controverse rebondit en 1570 avec l'enseignement de Bellarmine à Louvain et la diffusion de la bulle en Flandre, puis, à diverses occasions, en 1575, 1577, etc. Tout ceci aboutit à la réitération solennelle du texte de Pie V par la bulle *Provisionis nostrae*, de Grégoire XIII (29 janv. 1579). Le Père Tolet vint la notifier à Baïus. Il se soumit de nouveau, en une confession de foi qui lui aurait valu cet éloge de Tolet : *Nihil Baio doctius, nihil humilium*. En 1580 enfin un nouveau formulaire fut imposé aux docteurs de Louvain, auquel Baïus semble avoir souscrit.

Après la mort de Baïus, les condamnations de son système se confondent avec celles du jansénisme. Cependant, le concile du Vatican se proposait de condamner de nouveau, plus explicitement, sa conception du naturel et du surnaturel, et cela manifeste encore que là fut bien le point central de cette crise.

À première vue, le sens de la condamnation de Baïus, notamment de celle de plusieurs des propositions contenues dans la bulle *Ex omnibus afflictionibus*, n'est pas facile à déterminer. Certaines de ces propositions semblent même ne guère différer de propositions autrefois canonisées par l'Église. Par ex., tandis que le concile d'Orange, en 529, affirme que « personne n'a de lui-même que péché et mensonge » (can. 22), la condamnation de Baïus

présente comme hérétique quiconque affirme que « le libre arbitre, sans la grâce de Dieu, n'est bon qu'à pécher » (27). Les discernements historiques et théologiques que l'on a proposés plus haut manifestent comment, en réalité, il n'y a point là contradiction. Tandis que le concile d'Orange envisage - comme Baïus voulait le faire et comme en fait il ne se borna pas à le faire - l'action concrète de l'homme et affirme qu'à ce plan il ne pose jamais sans une grâce de Dieu aucun acte bon, la proposition de Baïus, telle du moins qu'on la pouvait entendre dans le contexte historique de sa doctrine, enseignait que le libre arbitre, en l'état où l'avait mis le péché originel, était à ce point corrompu qu'il n'avait plus en lui aucune possibilité naturelle d'action bonne. La condamnation de 1567 marquait donc, au plan de la puissance et finalement de la nature, les limites des blessures du péché originel, tandis que le can. de 529 avait manifesté en la grâce, au plan de l'acte concret, la source nécessaire de toute bonne action. Et pas plus qu'à Orange on n'avait voulu nier la liberté en soulignant la nécessaire présence de la grâce en toute œuvre bonne, pas davantage en 1567 le magistère ne voulut nier la nécessité de la grâce en revendiquant la survivance de la puissance naturelle du libre arbitre. Ainsi en va-t-il pour plusieurs autres points de cette condamnation, à condition du moins qu'on l'entende en fonction de son contexte dans l'histoire de la théologie, et notamment en fonction de cette diversité de plan entre Baïus et ses contradicteurs que l'on a dite plus haut.

4° *Influence.* - À Louvain l'enseignement et la manière de Baïus se continuèrent d'abord en la personne de son neveu Jacques Baïus et d'un disciple Jacques Jansen qui, à leur tour, furent les maîtres de Jansénius. L'influence de Baïus sur celui-ci ne saurait être exagérée. Il lui dut sa méthode et le plus clair de ses orientations de pensée, voire de ses thèses doctrinales. Tout au long de la grande crise janséniste, leurs deux influences se confondront.

Périodiquement, cependant, c'est au maître que reviendront, comme à la source, les tenants du grand courant augustinien dominé par la figure du disciple. Ainsi en sera-t-il de Quesnel et, plus encore, au XVIII^e s., de de Noris, de Belleli et de Berté. Ainsi en sera-t-il sans doute encore dans l'avenir chaque fois que des théologiens, plus sensibles de par leur contact avec les textes scripturaires et la pensée patristique à l'ordination « naturelle » (au sens indivis et concret où l'entendait Baïus) de l'homme vers Dieu, seront tentés d'oublier le nécessaire conditionnement « surnaturel » (au sens divisé où l'entendit le magistère en condamnant Baïus) de cette même orientation.

Les Opera (opuscules divers composés à partir de 1561) de Baïus ont été réunis en volume par son fervent admirateur dom Gerberon, Cologne, 1696. - Sa Vie, au contraire, a été écrite d'une encre très sévère et partielle par le P. Du Chesne, S. J., *Histoire du baïanisme ou de l'hérésie de Michel Baïus*, Douai, 1731. - Parmi les modernes : X. Le Bachelet, *D. T. C.*, II, 38-111. - F.-X. Jansen, S. J., *Baïus et le baïanisme. Essai théologique*, Louvain, 1927. - Pastor, trad. franç., t. XVII, p. 292-303. - H. de Lubac, S. J., *Surnaturel*, Paris, 1946.

H.-M. FÉRET.
année parution 1948

BAÏUS MICHEL DE BAY dit (1513-1589)

Né à Meslin, dans le Hainaut, Michel de Bay, dit Baïus, doit sa célébrité à la polémique qu'il engagea sur la question de la grâce et de la prédestination. La controverse allait, après sa mort, connaître un éclatant rebondissement avec la querelle du jansénisme.

Étudiant à l'université de Louvain, président, en 1541, du collège de Standonck, docteur en théologie en 1550, successeur de Hasselius, Baïus estime qu'il faut combattre les luthériens et les calvinistes sur leur propre terrain. Puisqu'ils ne reconnaissent d'autre autorité que celle des Écritures et de certains Pères de l'Église, dont saint Augustin, il estime opportun d'abandonner les armes émoussées de la scolastique et de livrer bataille en précisant les notions de liberté et de péché. S'inspirant de la doctrine augustinienne, il développe un enseignement qu'à leur retour du concile de Trente deux de ses collègues, Ravesteyn et Ruad Tapper, un des plus sinistres inquisiteurs du temps, trouvent scandaleux. Il doit, en outre, faire face à l'opposition des franciscains, dont il a attaqué la doctrine de l'Immaculée Conception de la Vierge.

Le cardinal Granvelle, gouverneur des Pays-Bas, tente d'apaiser la querelle et de concilier les deux partis. Il remontre à Philippe II ce qu'il y aurait de fâcheux à condamner Baïus, qui, malgré les réserves émises à son égard, sera délégué par l'université de Louvain à la reprise du concile de Trente en 1563. Une nouvelle fois dénoncé, à son retour, il se prétend calomnié, mais ne peut empêcher la condamnation par la bulle *Ex omnibus afflictionibus* de soixante-seize propositions extraites de ses ouvrages. Baïus, qui n'avait pas été cité nommément, reste attaché à l'université, dont il devient chancelier. Il polémique, en 1577, contre Marnix de Sainte-Aldegonde et multiplie les justifications jusqu'à ce que, la bulle ayant été renouvelée en 1579, il soit contraint de se rétracter. Il y a tout lieu de croire que la contestation fût tombée dans l'oubli si, en 1587, l'université de Louvain n'avait condamné trente-quatre propositions de deux jésuites, Lessius et Hamelius, qui, reprenant la question de la grâce et de la liberté, s'inspirent de Baïus, mais aboutissent à des conclusions opposées. Le théologien Jacques Janson, qui entreprend de combattre la doctrine des jésuites, est un ami de Baïus. C'est aussi le maître de Jansénius, dont l'*Augustinus* paraîtra en 1640, cinquante et un ans après la mort de celui qui l'avait inspiré (15 déc. 1589).

Dans le souci de rectifier la pensée augustinienne - faussée, selon lui, par Luther et Calvin -, Baïus part de la réfutation de Pélagé par Augustin. Pour Pélagé, l'homme est essentiellement bon ; il ne doit son progrès vers la vertu qu'au libre choix de sa volonté et n'a pas besoin de la grâce. Augustin insiste, lui, sur le péché originel et sur la corruption de la nature dès la naissance, mais reconnaît que Dieu n'a pas créé l'homme dans ce déplorable état, et lui a conféré par sa grâce le moyen d'en sortir. Pour Baïus, Dieu a créé librement l'homme et il l'a créé libre. Adam a péché librement. La nature humaine n'est pas mauvaise, mais elle est corruptible. La volonté de perfection fait donc partie de la nature humaine sans qu'il soit nécessaire de la confondre avec la grâce. Bien que l'homme soit enclin à pécher, en raison de la faute originelle, le libre arbitre lui permet de se justifier devant Dieu de la compassion que celui-ci lui accorde, mais non pas de prétendre au rachat par la pénitence et les bonnes œuvres. Le mystère de la grâce, accordée ou non, seul décide du salut.

Le jansénisme accentuera l'opposition soulignée par Baïus entre l'état qui précède et celui qui suit la chute. Avant la chute, la nature humaine participe naturellement de la nature divine ; après la chute, tous les actes sont mauvais sans la grâce, qu'il n'appartient qu'à Dieu de conférer.

Raoul VANEIGEM