

FULGENCE LAFOSSE, O.E.S.A. Représentant méconnu de l'école augustinienne

L'école des augustiniens "rigides"¹, parfois appelés *iurantes in verba Magistri*² par suite de leur fidélité à la lettre de saint Augustin, est bien connue du théologien. Elle évoque spontanément trois noms: le Cardinal Henri Noris, O.E.S.A. (1631-1704), chef de l'école, et ses confrères en religion Fulgence Bellelli (1675-1742) et Jean-Laurent Berti (1696-1766). Tous les trois sont italiens, ainsi qu'un autre représentant important, mais déjà moins connu, de cette école, Frédéric-Nicolas Gavardi (1640-1715).

Sous sa forme rigide, cette école ne fit guère d'adeptes en dehors de l'Ordre des Ermites de Saint Augustin. N'aurait-elle eu de rayonnement qu'en Italie? À croire bon nombre de manuels, on serait tenté de le penser, bien à tort d'ailleurs. Les ouvrages spécialisés et surtout l'œuvre d'une érudition prodigieuse du dernier grand représentant de l'école, Berti³, montrent ses nombreuses ramifications dans l'Europe catholique: les Pays-Bas, où les Ermites de Saint Augustin comptaient de nombreux établissements⁴, virent les thèses de Noris devenir doctrine commune parmi ces religieux, surtout à leur Collège de Louvain, agrégé à l'Université⁵; elles eurent de même de fervents défenseurs en Autriche-Hongrie⁶, Allema-

¹ L'expression est d'É. PORTALIÉ, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* [=D.T.C.], au mot "Augustinisme", t.I, 1903, col.2458.

² C'est ainsi que les nomme leur confrère F. LANG, dans le *Lexicon für Theologie und Kirche* [=L.T.K.], t.I, 1930, au mot "Augustinerschule".

³ Voir surtout son *De theologicis disciplinis*, Rome, 1731-1745, 8 vol. in 4°, et son *Augustinianum systema de gratia ... vindicatum*, Rome, 1747, 2 vol. in 4°. Nous donnerons nos références d'après l'édition groupée parue à Stadt-am-Hoff (Pedeponum) en 1749 (10 in folio).

⁴ On en trouvera l'histoire dans N. DE TOMBEUR, O.E.S.A., *Provincia Belgica FF. Eremitarum S.P.N. Augustini*, Louvain, 1727.

⁵ Berti, parlant de la thèse sur l'impossibilité de la nature pure, écrit: "Pugnant enim pro hac sententia ... Clenærts, Pauwens, Rolliers, et Lovanienses Augustiniani reliqui omnes"; *De theologicis disciplinis*, Stadt-am-Hof, t.II, 359.

⁶ "Sexto Theologi nostrates Provinciæ Austriæ & Hungariæ eandem propositionem, *Status paræ naturæ impossibilis est*, propugnarunt, ac propugnant etiamnum in Universitate Viennensi ... atque hos inter M. Anselmus Hormonseder ... atque ornatissimus M. Caspar Scheurer ..."; BERTI, *Augustinianum systema* ..., Stadt-am-Hoff, t.IX, 123.

gne⁷, Espagne⁸ et en France. De toutes les branches de cette école, celle-ci est la moins connue, bien qu'elle lui ait fourni en la personne de Fulgence Lafosse⁹ un théologien qui mérite mieux que l'oubli dans lequel son nom sombre très vite¹⁰.

Avant d'en parler, disons quelques mots du milieu théologique où s'élabore son œuvre. L'on n'attend certes point d'un article qu'il reprenne, fût-ce dans ses grandes lignes, l'histoire des controverses baianistes et jansénistes¹¹, sur lesquelles viendra se greffer la polémique suscitée par l'école augustinienne. L'occasion d'intervenir dans la discussion fut donnée à Noris par l'usage fait durant toutes ces controverses de l'autorité et des textes de saint Augustin. Voici comment il s'en explique dans la préface de son *Historia Pelagiana*:

"Enfin, ces dernières années, Comeille Jansénius, évêque d'Ypres après avoir été professeur à Louvain, provoqua à de nouveaux combats les Scolastiques (tel est le nom que l'on donne couramment aux hommes versés en théologie): il prit le Ciel à témoin que, sous le couvert de la trêve, saint Augustin avait été trahi et vendu en secret aux Pélagiens; certains individus en effet ne le donnaient-ils pas publiquement en diverses de leurs écoles comme ayant enseigné ces opinions qu'il avait écrasées avec autant de constance que de succès comme étant des paradoxes tirés de l'hérésie pélagienne. Ceux qui sentaient plus que d'autres peser sur eux le poids de cette calomnie essayèrent de la

⁷ "Sententiam Norisii [de concupiscentia] inter Augustinianos Theologos communem esse, facile percipiet quisquis legerit Joannis Schweitzeri dissertationem de primo homine, dub. XI ..."; ID., *ibid.*, 108.

⁸ Tel ce Pierre MANSO, O.E.S.A., auteur d'un *De virtutibus infidelium ad mentem S. Augustini, reflexio vindex pro Eminentissimo Cardinali Henrico de Noris*, inscrit à l'Index espagnol en 1722.

⁹ Nous adoptons la graphie Lafosse en un seul mot, qui est celle de l'auteur dans toutes ses œuvres et dans tous les manuscrits autographes que nous avons pu consulter. Avec la liberté qui caractérise cette époque, ses contemporains orthographient parfois son nom La Fosse, de la Fosse, della Fosse, Fosseus.

¹⁰ En 1724, dom Vincent THUILLIER, O.S.B., éditant les Ouvrages posthumes de D. Jean Mabillon et D. Thierry Ruinart, Bénédictins de la Congrégation de S. Maur, Paris, 3 vol. in 4°, ne le connaît déjà plus que comme auteur du *Catechismus Ordinandorum*, la moindre de ses œuvres. Voici ce qu'il en dit à la note C de la page 443 du t.I: "Ceterum est, aut fuit apud Augustinianos Pater de la Fosse famæ non ignobilis, qui inter alia scripsit Catechismum Ordinandorum editum Baionæ, ni fallor, postea Tholosæ et fortasse alibi". Ce texte est reproduit dans les *Opera omnia* de Noris, Vérone, 1729-1732, f°, t.IV, col.799-802.

¹¹ On pourra se reporter, pour Baius, à l'excellent ouvrage de F.-X. JANSEN, S.J., *Baius et le Baianisme*, Louvain, 1927 et, pour l'ensemble des controverses, aux articles très détaillés que leur consacre le D.T.C. aux mots "Baius" (t.I, col.38-111, X. LE BACHELET); "Jansénisme" (t.VIII/1, col.318-529, J. CARREYRE); "Quesnel" (t.XIII/2, col.1460-1535, ID.); "Unigenitus" (t.XV/2, col.2061-2162, ID.) et "Pistoie" (t.XII/2, col.2134-2230, ID.).

rejeter loin d'eux et mirent tous leurs efforts à étayer de témoignages ramassés de ci de là dans saint Augustin les propositions attaquées par l'adversaire. Or ceci se fit sous l'empire aveugle de l'esprit de parti plus que par amour pour la doctrine de saint Augustin et l'autorité de l'éminent Docteur en fut ouvertement mise en danger. Les uns en effet attribuèrent à Augustin, par un comble d'injustice, toutes sortes d'opinions monstrueuses plusieurs fois condamnées par le Saint-Siège. Les autres, comprenant qu'ils ne pourraient tirer Augustin à leur manière de voir, même en recourant aux machines du vieillard de Syracuse [=Archimède], en vinrent à cette basse tactique d'exténuer de toutes façons l'autorité du saint Docteur dans ses écrits contre les Pélagiens et d'affaiblir sans vergogne sa doctrine par des censures variées¹².

Un fils aimant de saint Augustin pouvait-il se taire et laisser calomnier de la sorte le Père de son âme ? Noris le crut d'autant moins que les circonstances semblaient providentielles. La célèbre "paix de Clément IX"¹³ (1669) venait de ramener un calme relatif dans la catholicité divisée. N'était-ce pas le moment idéal pour reprendre en toute sérénité¹⁴ l'examen des textes d'Augustin ? Dans le feu de la polémique, ils avaient été cités à temps et à contretemps et plus souvent à contresens que selon leur vraie signification. Retrouver celle-ci et montrer combien elle était conforme à l'enseignement authentique de l'Église, n'était-ce pas contribuer à consolider encore la paix clémentine ? Nous pouvons penser que Noris le crut sincèrement tandis qu'il rédigeait, de 1670 à 1672, l'ouvrage

¹² "Postremo, paucis abhinc annis Cornelius Jansenius ex Lovaniensi Doctore Iprensium Episcopus, in nova certamina Scholasticos (ita enim Theologiæ consultos vulgus vocat) provocavit, contestatus S. Augustinum sub induciarum prætextu proditum, atque occulte a quibusdam Pelagianis divenditum, dum illarum sententiarum magister passim in illorum scholis publicabatur, quas uti Pelagianæ hæreseos paradoxa constanter æque ac feliciter expugnasset. Quam calumniam ii, qui eadem supra ceteros se gravari sentiebant, procul a se excutere pertentantes, omni conatu in id incubuerunt, ut oppugnatas ab adversario sententias consarcinatis hinc inde Augustini testimoniis suffulcirent, quod cum obcæcato potius partium, quam Augustinianæ doctrinæ studio factum sit, eximii Doctoris auctoritas ab utraque factione in apertum discrimen vocata est. Illi enim nescio quæ absurda opinionum portenta non semel ab Apostolica Sede damnata, Augustino per summam iniuriam imposuere. Hi vero cum in plerisque, ne quidem Syracusani senis machinis admotis, in suam ipsorum sententiam Augustinum trahi posse intelligerent, in id consilii descenderunt, ut S. Doctoris auctoritatem in iis, quæ contra Pelagium scripsit, quoquo modo elevent, ac variis eiusdem doctrinam censuris inverecunde perstringerent"; *Historia Pelagiana*, Præfatio - *Opera omnia*, t.I, à la fin des feuilles non paginées.

¹³ Nom donné au Bref du 28 septembre 1668, adressé à Louis XIV, par lequel Clément IX admit la soumission ambiguë des quatre derniers évêques français jansénistes qui avaient, jusque-là, refusé de signer le formulaire imposé par Alexandre VII. Cf. D.T.C., t.III/1, col.89-92.

¹⁴ "Omnia præteribo, quæ mihi acerbiora dictu videbuntur, neque solum quid illos audire, sed etiam quid me deceat dicere, considerabo"; *Opera omnia*, Vérone, t.I, col.871-872.

mis sur le métier quinze plus tôt, au dire de Moreri¹⁵, peut-être à l'instigation de son confrère belge Christian Lupus¹⁶. "La plus grande partie du travail de Noris se cantonnait dans l'exposition sereine des événements qui avaient précédé, accompagné et suivi la crise pélagienne et son prolongement semi-pélagien. Mais l'auteur ne garda pas jusqu'au bout cette sérénité; la dernière partie de son travail¹⁷ prenait parti contre ceux qui, de part ou d'autre, mais surtout dans le camp des molinistes, avaient défiguré, à son avis, la pensée d'Augustin¹⁸. Aussi, loin de contribuer à la pacification des esprits, l'ouvrage ranima la controverse: les adversaires de Baius et de Jansénius crurent y retrouver, à peine déguisées, les erreurs qu'ils combattaient; ils dénoncèrent en conséquence l'ouvrage à l'Inquisition¹⁹. En France, la réaction fut plus radicale encore: l'impression de l'*Historia pelagiana*, commencée à Paris, puis à Rouen, fut arrêtée en 1674 par ordre du roi, à l'instigation du Père Le Tellier, de la Compagnie de Jésus²⁰. Deux ans plus tard, paraissait à Toulouse le premier volume de l'*Augustinus theologus* de Fulgence Lafosse. Faut-il y voir plus qu'une simple coïncidence et notre auteur serait-il à ranger parmi ces "amis" qui ne manqueraient pas "de prendre votre défense et la défense d'une cause si juste"²¹, comme l'écrivait le 17 mars 1674 le Cardinal Bona à Henri Noris? Nous ne savons, mais la conjecture ne manque pas de vraisemblance.

Malgré de laborieuses recherches, Lafosse reste pour nous presque un inconnu. Son nom ne figure dans aucune encyclopédie²², dans aucun

¹⁵ Louis MORERI, *Le grand dictionnaire*, nouv. éd., Paris, 1759, f°, t.VII, 1073. Toutefois Noris lui-même écrivait en 1673 à son ami Magliabecchi: "Sono solamente cinq' anni, che attendo alle erudizioni sacre, ma quasi furtivamente, mentre era applicato alla Scolastica, dalla quale i Superiori benche pregati, mai mi vollero fare esente". Cité par Angelo FABRONI, *Vitarum Italorum doctrina excellentium...*, Pise, 1778-1804, in 8°, t.VI, 96-97, note 4.

¹⁶ D'après le même FABRONI, *op.cit.*, 10, Noris noua avec son confrère, auquel il fut assigné comme guide lors de l'arrivée de celui-ci à Rome en 1655, une très solide amitié. Il se plut toujours à lui reconnaître une influence décisive dans son orientation vers l'histoire ecclésiastique. L'*Historia Pelagiana* fut sa première œuvre dans ce domaine.

¹⁷ C'est-à-dire les *Vindiciæ Augustinianæ quibus Sancti Doctoris scripta adversus Pelagianos, ac Semipelagianos adversus Recentiorum censuris asseruntur*.

¹⁸ F. BONNARD, au mot "Noris", D.T.C., t.XI/1, col.798.

¹⁹ Sans succès d'ailleurs; *art.cit.*, col.801-802.

²⁰ Lettre du Cardinal Bona à Noris, le 17 mars 1674, citée par BONNARD, *art.cit.*, col.799, qui renvoie pour le texte italien aux *Joannis Bonæ epistolæ selectæ*, Turin, 1755, 304.

²¹ "Mieux vaut se taire, car il ne manquera pas d'ami [sic] pour prendre votre défense et la défense d'une cause si juste"; cf. BONNARD, *ibid*.

²² À part l'*Enciclopedia Cattolica*, où l'on lit: "A questa scuola [agostiniana] appartengono ... Fulgenzio La Fosse (m. nel 1673) in Francia"; Ugo MARIANI, O.E.S.A., s.v. "Agostinismo", t.I, 1948, col.510.

dictionnaire de biographie, ni même dans aucun traité sur les livres rares. Hurter lui consacre une brève mention²³. Les bibliographes de son Ordre ne sont guère plus diserts²⁴. Son confrère Bénin Sichrowsky le décrit en quatre lignes: "Fulgence Lafosse, ou le Toulousain, Docteur en théologie, directeur d'études à Toulouse et à Bordeaux, était né pour de grandes choses, que l'on peut mesurer par ses œuvres théologiques qui ont vu le jour, et taillé pour de plus grandes encore, si l'envie de ses adversaires n'y avait mis obstacle"²⁵. Nous avons déjà signalé ci-dessus l'allusion assez vague de dom Thuillier²⁶. Nous devons à l'obligeance du Père T.J. van Bavel, O.S.A., la connaissance de deux études récentes qui décrivent l'une ses œuvres²⁷, l'autre sa position sur la conception augustinienne de la justice divine vindicative²⁸. Heureusement, Lafosse lui-même énumère, selon l'habitude du temps, ses titres et qualités en tête de chacun de ses ouvrages et nous livre de la sorte quelques indications sur sa carrière.

Il restait un espoir: les archives. Hélas, si nos recherches ne furent pas absolument infructueuses, elles ne soulevèrent qu'un coin du voile. À Rome, la déception fut complète. La Bibliothèque *Angelica*, ancienne bi-

²³ "*Theologiam secundum genium S. Augustini* edidit Fulgentius La Fosse, O.S.Aug. Tolosæ, 1672, 3t. in 12°"; *Nomenclator litterarius*..., 3^e ed., Vienne, 1910, t.IV, 35.

²⁴ Jean OSSINGER, O.E.S.A., *Bibliotheca Augustiniana*, Ingoldstadt, 1768, f°, 366, le cite d'après un catalogue de librairie: "La Fosse, natione Gallus, Alumnus Provinciæ Tolosanæ, Filius Cœnobii ad S. Augustinum Tolosæ, vixit Sæculo 17. Vir Theologicis, et aliis disciplinis impense doctus prælo dedit: *Theologiam secundum genium S.P. Augustini*. Tolosæ 1672, tres tomuli in 12. *Catalogus Bibliopolii Anisoniani Lugduni*". La date d'édition est une erreur de transcription, car le catalogue en question, la *Bibliographia Anissoniana seu catalogus librorum qui prostant in ædibus sociorum Anisson, Posuel et Rigaud tam Parisiis quam Lugduni ad annum 1702*, Lyon, 1702, in 12, porte à la page 83: "La Fosse, Ord. S. Aug. *Theologia secundum genium D. Augustini* 12. 3 tom. Tolosæ 1676". On trouvera ce catalogue à la Bibliothèque nationale de Paris, sous la cote Q 8.542. Cette erreur de date fut fidèlement recopiée par Giuseppe LANTERI, O.E.S.A., *Postrema sæcula sex religionis Augustinianæ*, Rome, 1860, in 8°, t.III, 152; par HURTER cité ci-dessus (note 23), puis par Thyrso LOPEZ BARDON, O.E.S.A., *Monastici Augustini Cruse-nii continuatio ... ab anno 1620 usque ad 1700*, t.II, Valladolid, 1903, 182.

²⁵ "Fulgentius Lafosse, seu Tolosanus S.T.D. Tolosæ et Burdigalæ studiorum moderator, ad magna natus, quæ ex operibus Theologicis in publicum emissis mensurare licet, ad ampliora servatus, si æmulum invidia remoram non injecisset"; Préface non paginée du t.I de sa *Theologia scholastico-ægido-augustiniana*, Nuremberg, 1720, in 4°. Cet ouvrage est parfois cité sous son faux-titre: *Schola ægidiana*.

²⁶ Note 10.

²⁷ E. YPMA, O.S.A., *Les auteurs augustins français. Liste de leurs noms et de leurs ouvrages (suite)*, dans *Augustiniana* 20 (1970), 368-369.

²⁸ W. EBOROWICZ, *La conception augustinienne de la justice divine vindicative dans l'histoire de la théologie et de la philosophie depuis le XVI^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle (suite)*, dans *Filosofia oggi* 1 (1978), 42-47.

bibliothèque centrale de l'Ordre, n'a conservé aucune pièce d'archives sur notre auteur, s'il faut en croire l'inventaire. D'après des renseignements reçus de vive voix, nombre de documents de cette époque ont été détruits par un incendie qui ravagea la Curie généralice des Ermites de Saint Augustin: celle-ci ne possède presque plus rien sur Lafosse. En France par contre, les dépôts de Toulouse et de Bordeaux ont gardé quelques traces de l'homme et de son activité. Des mines insoupçonnées de renseignements²⁹ gisent-elles peut-être encore ailleurs, par exemple dans des collections privées, pour lesquelles n'existent guère d'inventaires publiés ? Nous l'ignorons.

Au total, que savons-nous de la vie et de l'activité de notre personnage ?

Malgré son surnom de *Tolosanus*³⁰, il est natif de Vergt, au diocèse de Périgueux. Son père avait nom Élie, sa mère était née Françoise Dumonteilh³¹. Il fut baptisé en l'église Saint-Jean-Baptiste³², vraisemblablement

²⁹ Notamment, s'il existe encore, dans le Livre de province des Augustins de Toulouse et Aquitaine, mentionné à la page 6 de la pièce 57 de la farde 12 de la liasse H 315 des Archives départementales de la Gironde, à Bordeaux: il est signalé comme contenant, depuis 1600, les actes de tous les chapitres et la répartition des religieux dans les diverses maisons de cette Province.

³⁰ Au dire notamment de Sichrowsky (texte cité à la note 25).

³¹ Acte de profession de Fulgence Lafosse. Cette pièce autographe est conservée aux Archives départementales de la Gironde, Bordeaux, liasse H 33, farde 7, a) Professions. En voici la transcription:

In nomine Domini nostri Iesu Christi Benedicti. Amen

Anno Nativitatis Eiusdem millesimo sexcentesimo Quinquagesimo octavo, die quinta mensis februarii Ego frater fulgentius Lafosse filius heliæ Lafosse, Et franciscæ dumonteilh petrachorensis. Et parochiæ Sancti Ioannis Baptistæ de Veirgt, facio professionem, Et promitto obedientiam deo omnipotenti, Et beatæ mariæ semper virgini, Et beato patri Augustino, Et tibi reverendo patri fratri orfaure priori huius conventus Burdigalensis, Nomine et vice Reverendissimi patris magistri Pauli Luchini prioris generalis fratrum Eremitarum Sancti Augustini, et Successorum Eius Canonice Intrantium; Et Vivere sine proprio Et in Castitate, Secundum hanc Regulam Eiusdem patris nostri augustini, Usque ad mortem

frater fulgentius Lafosse

³² Le registre de l'église Saint-Jean-Baptiste concernant cette période est aux Archives départementales de la Dordogne, Périgueux (Série E supplément, n° 707). Ses premières pages - celles qui nous intéresseraient - ont fort souffert des injures du temps et plusieurs ont disparu. La partie conservée va du 27 novembre 1639 au 26 février 1641, puis l'on saute à l'année 1669. Des actes ainsi conservés, un est illisible à la lumière ordinaire; faute d'installation adéquate, on n'a pu essayer de le déchiffrer sous éclairage spécial; aucun des autres ne concerne le baptême d'un garçon du nom de Lafosse.

blement aux environs de 1640³³. Reçut-il alors le prénom de Fulgence ou celui-ci lui fut-il imposé seulement lors de son entrée en religion ? Nous serions plutôt porté à admettre la seconde hypothèse. En effet, le registre des vêtures du noviciat de Toulouse³⁴ montre que la coutume du nom de religion s'introduit vers cette époque dans cette province de l'Ordre: d'abord exceptionnel, ce changement de nom semble devenu la règle dès avant l'entrée en religion du jeune Lafosse³⁵. C'est au début de février 1657 qu'il se présente au noviciat de Bordeaux et y reçoit l'habit des Ermites de Saint Augustin. Un an après, le 5 février 1658, il y fait profession. De sa formation religieuse, nous savons très peu. Une partie seulement de celle-ci a dû s'accomplir à Bordeaux; en effet, nous ne trouvons aucune trace de son accession aux ordres majeurs (sous-diaconat, diaconat et prêtrise) dans le registre des ordinations et dimissoires de l'archevêché de Bordeaux³⁶. Nous le retrouvons déjà prêtre³⁷ à Toulouse, en 1671. Il

³³ La date que nous proposons est conjecturale. Certes le *terminus ante quem* est facile à fixer, grâce à sa profession religieuse le 5 février 1658; pour la prononcer valablement, il devait, en vertu du décret porté par le Concile de Trente (XXV^e session: *De regularibus*, c. 15), avoir à ce moment au moins seize ans accomplis et donc être né au plus tard le 4 février 1642. D'autre part, l'écriture et surtout la signature assez enfantines de l'acte de profession incitent à ne pas trop reculer la date de sa naissance. Si Lafosse est un adolescent au moment de ses vœux, on comprend mieux la différence entre cette signature et celles de l'homme fait que l'on relève, de 1673 à 1679, dans les registres des comptes du couvent de Toulouse (Archives départementales de la Haute-Garonne, Toulouse, Série H Augustins, 168 bis et 170. Les registres sont à double entrée; les signatures se trouvent toutes dans la partie consacrée aux dépenses).

³⁴ Par une décision du 23 novembre 1627, le T.R.P. Hieronimus Romanus, Prieur général de l'Ordre, avait établi comme noviciats pour la Province d'Aquitaine les deux couvents de Bordeaux et de Toulouse, "in quibus plurimum valet regularis obseruantia" (Copie aux Archives départementales de la Gironde, sous la cote H 315, pièce 94). Le registre des vêtures et professions du noviciat de Toulouse est conservé aux Archives départementales de la Haute-Garonne, sous la cote H Augustins, 153. Nous n'avons pas retrouvé celui de Bordeaux, mais on peut raisonnablement penser que l'évolution que nous allons décrire s'est produite sensiblement à la même époque dans ces deux maisons de la même Province, à l'intérieur de laquelle les échanges de religieux étaient monnaie courante.

³⁵ La première mention de pareille pratique que nous ayons relevée se trouve, dans le registre cité, à la date du 17 janvier 1648, à propos d'un nommé Redouté: "Il a été appelé Frère Antonin ...". Moins de deux ans plus tard, on signale au contraire, lors de la vêtue d'Anthoine Lafon, le 30 octobre 1650: "on luy a laissé son nom ...". À lui seul, le changement de formule est révélateur du progrès de la coutume.

³⁶ Il est conservé aux Archives départementales de la Gironde, sous la cote G 546. Il mentionne l'ordination de plusieurs de ses confrères.

³⁷ Le registre de sacristie et le *Liber obituum* le signalent en effet pour la première fois le jeudi 22 octobre 1671 dans la liste des prêtres ayant célébré ce jour-là; "v.p. fulgentius". Le 23, on trouve à la même place - car les Pères sont cités selon un ordre déterminé, qui dépend entre autres de leurs fonctions -: "v.p. Lafosse". Ces registres se trouvent aux

y restera encore neuf années environ³⁸, sans doute jusqu'au chapitre provincial de mai 1680, auquel il prit part³⁹. L'une des fonctions de ces assemblées était en effet d'établir "la composition de la famille" des diverses maisons et de déplacer en conséquence les religieux. Durant ces neuf années, il remplit diverses fonctions à l'intérieur de son Ordre⁴⁰. Il acheva en même temps ses études à l'Université de Toulouse et y conquist ses grades, le baccalauréat le 26 octobre 1676⁴¹, la licence et le doctorat sans doute encore la même année⁴², qui verra aussi sa nomination comme professeur de théologie au couvent de son Ordre à Toulouse⁴³. Pareille hâte peut étonner, mais elle correspond bien aux abus relevés en 1668 par les commissaires royaux Charles d'Anglure de Bourlemont, archevêque de Toulouse, et Claude Bazin, Seigneur de Bessons. Voici ce qu'ils écrivent à ce sujet:

"Et ayant exactement recherché ce qui a fait le relaschement de l'Université [Université], nous auons trouué... Que les degrez s'obtenoient sans auoir estudié le temps porté par les Statuts ou pour mieux dire sans auoir estudié, sans que les escoliers fussent obligez de représenter leurs cahiers écrits de Leur main, des Leçons qu'ils auoient prises, mais sur de simples certificats de deux de leurs compagnons qui attestoient les auoir veu frequenter les escolles: Les bedeaux et secretaires de Lad. [la dite] Université, qui ne prenoient pas Le soin d'escrire le nom des escoliers sur le registre de la matricule, donnant Lieu

Archives départementales de la Haute-Garonne H Augustins, n°s 216 et 217 (cotes provisoires).

³⁸ Les dernières traces que nous ayons relevées de sa présence à Toulouse sont d'une part dans le Livre de sacristie (ibid., H Augustins, n° 218) à la date du 11 mai 1680: "R.P. Lafosse", à la seconde place parmi ceux qui ont célébré (prieur, visiteur et définiteurs étant absents); de l'autre, au registre des comptes, côté dépenses (ibid. n° 170), la mention, en juillet 1680: "un chapeau [et] un sac au P. Lafosse".

³⁹ Le même registre signale en effet dans les dépenses de sacristie pour le mois de mai 1680: "Viatique des Religieux qui sont allés au Chapitre ... Au R.P. Lafosse 41 livres".

⁴⁰ De 1673 à 1679, on découvre une dizaine de fois sa signature au bas des délibérations sur les comptes des dépenses (ibid., 168 bis et 170). Il signe avec les "Pères vocaux" du couvent de Toulouse une délibération par laquelle le chapitre confirme son acceptation du concordat intervenu entre le couvent et la Province (mention du fait dans la pièce 122 de la liasse H 315, aux Archives départementales de la Gironde). Il est "visiteur" au moins de 1676 (cf. l'approbation donnée par son prieur en tête du tome I de l'*Augustinus theologus*) jusqu'en octobre 1679 (cf. sa signature à cette date dans le registre des comptes signalé au début de cette note).

⁴¹ Registre de l'ancienne Université de Toulouse, à la Bibliothèque de l'Université de cette ville, ms. 121, f° 15 v°.

⁴² C'est du moins ce que nous déduisons de la mention suivante: "Pour les frais de doctorat du R.P. Fulgence Lafosse nonante cinq livres", inscrite parmi les dépenses d'octobre 1676 dans le livre de comptes du couvent (Archives départementales de la Haute-Garonne, H; Augustins, n° 170).

⁴³ Titre du tome I de l'*Augustinus theologus*, daté de 1676.

à la fausseté de tous ces certificats que les d. [dits] escoliers se donnoient les uns aux autres⁴⁴.

Que l'on donnoit le degré de Bachelier sur un examen fait par un seul docteur en particulier et sur son certificat, sans qu'il fut besoin d'estre Maître es arts; Et qu'en un mot on accorderoit le doctorat à toutes sortes de personnes Indifferem^t pour peu qu'ils eussent estudié, pourveu qu'ils apportassent la quittance du bedeau pour le payement des droits⁴⁵.

Moins de deux ans après, une des trois chaires "royales" de théologie - ainsi nommées parce que les professeurs qui les occupent "sont gagés du Roy"⁴⁶ - est devenue vacante et mise au concours en la manière habituelle. Voici comment le rapport des commissaires décrit celle-ci :

"Que pour proceder a L'eslection d'un nouveau professeur, lorsque quelque chaise vient a vaquer, Le Recteur au nom de l'Vniversité, le fait publier par toutes les Vniversités de France, et que tous docteurs ou licenties de quelque Vniversité qu'ils puissent estre, seront receus a la dispute qui se doit faire pour L'obtenir, et qui s'ouvre ordinairement quatre mois apres cette publication, ce qui s'appelle mettre la chaise au concours.

Que tous ceux qui y pretendent sont obligez de faire Lecture et enseigner dans l'escole publique de la faculté dont il est question chacun selon

⁴⁴ Dans le registre *ad hoc*, l'acte d'immatriculation du R.P. Lafosse est incomplet: il y manque l'attestation de ses deux compagnons de classe et la promesse de fidélité de l'intéressé ainsi que les signatures (Bibliothèque de l'Université de Toulouse, ms. 251, f° 40 v°).

⁴⁵ *Mémoires concernant L'Université de Toulouse...*, Bibliothèque municipale de Toulouse, ms. 659, f°75 r° - 76 r°. D'après le catalogue des manuscrits, le rapport en question a été publié: a) d'après le ms. de Toulouse, par Ernest ROSCHACH, dans le tome XIV de l'*Histoire générale du Languedoc*, de dom Claude DEVIC et dom Jean VAISSETE, Toulouse, 1876, col. 997-1030; b) d'après un ms. de l'Arsenal (HF 823, aujourd'hui n. 5759), par M. JOURDAIN dans la *Revue des Sociétés Savantes*, II, 8 (1862), 314-345 et 406-435. Voici, d'après le même document, quelques détails encore sur l'organisation des études: "qu'il faut avoir étudié deux années en philosophie & trois en théologie pour pouuoir estre bachelier en cette faculté; que, pour l'obtention de ce degré, Il n'est pas nécessaire que le pretendant soit maistre ez arts, ainsy qu'il se pratique en la Faculté de theologie de Paris, mais il suffit qu'il apporte deux certificats, le premier de deux Escoliers qui tesmoignent l'auoir veu frequenter les escoles et l'Université pendant le temps susdit, & le second de l'un des docteurs régens, comme il La examiné et trouué capable, moiennant quoy après avoir fait l'acte de tentative qui se fait ordinairement sans beaucoup d'esclat, Il est receu bachelier; Que pendant la licence on fait trois actes, La majeure et la mineure ordinaire sur des Theses esrites à la main et pendant une séance d'aprèsdisnée, et la Sorbonnique sur des Thèses Imprimées, pendant les deux séances du matin et du soir, mais sans observation d'aucun interstice réglé d'un acte à L'autre; Que pour estre receu Licencié et docteur Il se fait un troisième acte ou dernier examen en la Chancellerie, ou le pretendant vingt quatre heures apres avoir pris deux points du Maistre des Sentences a L'ouverture du livre prté [présenté] par l'un des docteurs régens, fait une Leçon sur chacun des d. points, est Interrogé par deux autres qui luy font des arguments, et a leurs suffrages est receu par le Chancelier qui prend leur serment" (ibid., f° 47-48).

⁴⁶ Ibid., f° 40 r°.

l'ordre de sa presentation en presence des docteurs de la mesme faculté qui sont obligez de s'y trouver.

Que les d. pretendans apres avoir achevé chacun leur mois de Lecture, vont successivement selon le rang de leur ancienneté, et conduits par le Recteur et le doyen de la faculté dont il s'agit, prendre au parlement les points et la matière sur laquelle ils doivent disputer, Et qu'après s'estre préparé pendant quinze jours ils doivent respondre publiquement pendant cinq seances sur les d. points... Et que les professeurs regens sont obligez d'assister a toutes ces disputes aussy bien qu'aux lectures.

Que les Electeurs sont non seulement les professeurs de la faculté dont la chaise est disputée; mais mesme tous les autres professeurs qui sont du corps de l'Vniversité, quoy que de différentes facultez, Et outre quatre escoliers qui doivent estre bacheliers, dont deux sont collegiats et sont pris par tour dans deux Colleges a la nomination des Collegiats, et les deux autres choisis par l'Vniversité; les d. escoliers estans appelez aux d. Elections comme conseillers de l'Vniversité; cette prerogative estant la seule qu'ils ont conseruée depuis que les escoles ne se trouvent fréquentées que par des Enfants ...

Que toutes personnes Indifferemment sont receues a venir disputer contre ces souttenances, Mais que les principales disputes sont faites par les pretendans mesmes, qui sont les plus Interressez;⁴⁷

Nonobstant l'avis des commissaires royaux "que les trois chaises des professeurs royaux de Theologie ne pourront estre tenues par aucuns Religieux"⁴⁸, notre auteur fut admis à se mettre sur les rangs. Les 13, 14 et 15 mars 1678, il défend au Lycée public de Droit de Toulouse les thèses sur les matières qui lui ont été assignées⁴⁹. Le succès ne couronna pas sa tentative⁵⁰.

Entretemps, une autre de ses entreprises avançait bon train, l'œuvre monumentale qu'aurait dû devenir son *Augustinus theologus sive Theologia secundum genium Divi Augustini et discipulorum ejus interpretationem*⁵¹. La préface du premier volume en détaille le plan grandiose. La Somme de théologie augustinienne projetée par Lafosse doit en effet comporter quatre parties et traiter successivement de *Deo maximo ...*, de *Deo optimo ...*, de *Deo sapientissimo ...*, de *Deo piissimo*⁵². La première partie considère Dieu en lui-même, la seconde l'étudie comme premier principe et fin des créatures, la troisième le montre dirigeant l'homme à sa fin par

⁴⁷ Ibid., f° 40 v° - 42 v°.

⁴⁸ Ibid., f° 97 r°.

⁴⁹ Ces thèses, intitulées *Augustinus gratiæ doctor*, sont réparties en trois "jours" qui ont pour titre: *Divus Augustinus Doctor gratiæ pugnantis ad victoriam, ... vincensis ad coronam, ... coronantis ad gloriam*. Voir la description de ce feuillet dans l'Appendice bibliographique, au n° 2.

⁵⁰ Dans le titre du tome III de l'*Augustinus theologus*, paru en 1680, notre auteur continue en effet à se présenter comme "in Conventu Tolosano Sacræ Theologiæ Professor".

⁵¹ Cf. l'Appendice bibliographique, n° 1.

⁵² *Augustinus theologus*, t. I, 1676, 4.

ses lois et sa grâce, la quatrième enfin traite de l'Incarnation et des sacrements. L'ampleur de l'œuvre projetée peut s'apprécier par la liste des sept livres annoncés pour la seule première partie: ils ont pour objet: des prolégomènes - l'essence divine et ses propriétés - la vision béatifique - l'intelligence et la science divines - la volonté et les décrets divins - la prédestination, la réprobation, la Providence - les propriétés et opérations "relatives" de Dieu ou mystère de la Sainte Trinité⁵³. Le tome I paraît fin 1676 ou dans les premiers mois de 1677⁵⁴, il est suivi d'un second volume en 1678, d'un troisième deux ans après, tous sont publiés à Toulouse. En 1683, Lafosse, qui occupe maintenant une chaire de théologie à son couvent de Bordeaux⁵⁵, fait encore paraître en cette ville le tome IV, tout en renonçant à poursuivre son œuvre⁵⁶.

C'est à Bayonne, semble-t-il⁵⁷, qu'on le retrouve un an plus tard. Fin 1684, en effet, son *Catechismus Ordinandorum* y reçoit l'approbation du vice-prieur du couvent de son Ordre et l'*Imprimatur* de l'évêque du lieu. L'ouvrage paraît peu après en cette ville; il connaîtra plusieurs rééditions en divers endroits⁵⁸. Quelles charges notre auteur remplit-il à Bayonne, nous l'ignorons tout autant que la suite de son histoire et la date de sa mort⁵⁹. Serions-nous peut-être mieux informés sur les motifs de ces changements de résidence et de l'abandon par l'auteur d'une entreprise à peine à ses débuts? D'après son confrère Bénin Sichrowsky, l'interruption de l'œuvre serait due aux manœuvres de ses adversaires⁶⁰.

⁵³ Ibid., 4-6.

⁵⁴ Bien que le titre porte 1676 comme date de parution, trois des approbations reproduites en tête du volume sont du 20 janvier 1677 et une est datée des ides de février de la même année (6 février 1677).

⁵⁵ Cf. le titre du tome IV.

⁵⁶ À la différence des volumes précédents, ce tome IV ne comporte pas, après le mot *Finis*, l'indication: *Tomus ... sub prelo sudat*.

⁵⁷ Le Concile de Trente (Session IV: *De editione et usu sacrorum librorum*) prescrivait à tout clerc d'obtenir pour ce genre de publication l'*Imprimatur* de l'Ordinaire du lieu de sa résidence ou de celui de l'imprimeur ou de l'éditeur.

⁵⁸ Cf. l'Appendice bibliographique, n°s 4-9.

⁵⁹ Le *Catechismus Ordinandorum* porte en effet la simple mention *Authore F. Fulgentio Lafosse Augustiniano*, dont la sobriété contraste avec l'étalage des titres dans l'*Augustinus theologus*. Quant à la date de mort de notre auteur, le R.P. Ugo Mariani, O.E.S.A., m'a dit n'avoir rien trouvé sur ce point dans les archives centrales de l'Ordre. On ne peut donc se fier à la date de 1673 donnée dans l'*Enciclopedia Cattolica*.

⁶⁰ Texte cité ci-dessus, note 25. Nous devons à l'obligeance du P. Francis Roth, O.S.A., la note suivante, qui confirme le fait: "Archivum of the Prior General - Rome - F-f-26: 1689. Provincial chapter of Limoges (Province Tholosana) Provl. elected: Peter a S. Maria Rousset: Decretum in præterito nostro capitulo Agiensi celebrato a patribus nostris emansum [sic] et a R'mo patre generali confirmatum innovamus et iterum confirmamus omni-

Le point central du système augustinien est, de l'avis des historiens du dogme⁶¹, la doctrine sur Dieu fin naturelle de la créature raisonnable et sur l'impossibilité qui en découle, *attenta Dei providentia*, de l'état de pure nature. C'est sur lui que nous concentrerons notre recherche dans l'œuvre magistrale ébauchée par Lafosse.

Avec le souci de clarté qui le caractérise, notre auteur commence par préciser les notions. Il distingue neuf "états de nature", dont trois dans l'au-delà. Laissons ces derniers et examinons les six états dans lesquels la nature humaine peut être considérée en cette vie.

"L'état de nature pure comporte deux éléments, l'un essentiel, l'autre accidentel: il entraîne essentiellement carence d'ordination et d'élévation à une fin surnaturelle et accidentellement il comporte la concupiscence de la chair contre l'esprit, l'ignorance du bien et la difficulté à l'accomplir, la nécessité de subir

bus et singulis provinciæ nostræ professoribus prohibentes ac in merito salutaris obedientiæ præcipientes ne doctrinam P. Fulgentii La Fosse sub quovis quesito colore profiteantur, legant et doceant, sed impressa patrum nostrorum vestigiis descriptam a ipsis doctrinæ semitam sequantur, nec a divo Thoma aliisque theologis et ecclesia et a scholis communiter celebratis, receptis et approbatis recedant". The chapter in Agen took place in 1686, but its acts are no longer to be found. Under July ', 1689, the general Fulgence Travelloni added to these acts in Rome the following: "... cum opera Patris LaFosse Janseniani erroris rumor aspersit et ad Christianissimi Regis aures usque pervenerit, a nullo publice vel privatim tradantur et legantur, donec melius recognita fuerint, et ubi oportuerit, expurgentur. Ordinamus etiam, ut quilibet in eadem provincia Theologiæ aut Philosophiæ professor sive studens, inconcussam et immaculatam Sancti Patris Augustini doctrinæ [sic] sequi, docere et defendere tenentur".

⁶¹ Voici, par exemple, ce qu'en dit X. LE BACHELET (D.T.C., t.II/1, 1905, col.61-62): "Le trait le plus caractéristique de ces auteurs [Noris, Berti, Bellelli] et le point de départ de leur système se trouve dans leur doctrine sur Dieu fin naturelle de toute créature raisonnable. Dieu, vu et possédé en lui-même, est notre fin *naturelle*, non pas en ce sens que nous puissions y parvenir par nos propres forces ou par des moyens naturels, mais en ce sens que nous sommes portés vers cette fin par une inclination et un désir fondés sur notre nature. Dieu devait donc à la créature raisonnable de l'aider, au moins par un secours actuel, à mener une vie digne de la béatitude éternelle, sous peine de laisser tomber cette créature dans le dernier excès de la misère. Ce n'est pourtant pas là une dette rigoureuse par rapport à la nature; c'est plutôt Dieu qui se doit à lui-même d'agir ainsi; *ex decentia solius creatoris*, comme dit Noris, ou, comme dit Bellelli, *attenta suprema lege providentiæ suæ*, c'est-à-dire en tenant compte des convenances qu'imposent à Dieu son rôle de créateur et la loi souveraine de sa providence. De ce principe fondamental découle, comme conséquence immédiate, l'impossibilité de l'état de nature pure, quand on considère la puissance de Dieu non pas d'une façon absolue, abstraction faite de la sagesse et des autres attributs divins, *potentia absoluta*, mais d'une façon pratique, comme puissance réglée dans ses opérations par la sagesse et la bonté, *potentia ordinaria sive ordinata*". Cf. aussi *ibid.*, t.I, 1903, s.v. "Augustinisme", col.2487 (É. PORTALIE); F. LANG, O.E.S.A., dans le *Lexicon für Theologie und Kirche*, t.I, 1930, col.825-826, s.v. "Augustinerschule"; H. LANGE, S.J., *De gratia*, Freiburg i.B., 3^e éd., 1929, n°87; etc.

faim, soif, maladie, mort et les autres ennuis du corps et de l'âme dont nous souffrons actuellement; il exclut aussi et la grâce et le péché; d'où il peut en quelque façon s'appeler état d'innocence. Nous avons dit que l'état de nature pure entraîne essentiellement carence d'élévation à la vision béatifique; car, cette élévation étant donnée, il n'y aurait pas état de nature pure, même si l'on y supposait la concupiscence et tous ces autres [maux] dont nous avons dit qu'ils ne convenaient qu'accidentellement à cet état. En effet, si l'homme naissait avec le péché mortel ou les autres maux, tel qu'il naît maintenant, mais sans être élevé à une fin surnaturelle, on dirait qu'il naît dans l'état de pure nature pour ce qui est de l'essence de cet état"⁶².

Notre auteur distingue ensuite l'état de nature intègre, où l'exclusion de toute révolte de la chair contre l'esprit s'ajouterait comme note essentielle à l'absence d'ordination au surnaturel. Quant à l'état de justice originelle, il comporte essentiellement la grâce au moins actuelle et l'ordination à la vision béatifique, et accidentellement l'exclusion de tous les maux dont nous souffrons. Si l'on y ajoute comme note essentielle la grâce sanctifiante, on obtient l'état de nature sanctifiée. Il ne reste plus à définir que les états de nature déchue et de nature réparée: le premier, tout en gardant l'ordination au surnaturel, dit la chute, le péché originel et toutes les misères qui en découlent; le second y ajoute la rédemption par le Christ⁶³.

⁶² "Status naturæ puræ duo importat: alterum essentialiter: alterum vero accidentaliter: essentialiter importat carentiam ordinationis, & elevationis ad finem supernaturalem, seu visionem Beatificam: accidentaliter vero importat concupiscentiam carnis adversus spiritum, ignorantiam boni, & difficultatem illius exequendi, necessitatem subeundi famem, sitim, morbos, mortem, aliasque tum corporis tum animæ molestias, quas modo patimur: excludit quoque gratiam, sicut & peccatum: unde potest aliquomodo dici status innocentiae. Diximus vero quod status naturæ puræ importaret essentialiter carentiam elevationis ad visionem beatificam: quia posita illa elevatione non esset status puræ naturæ: quam poneretur concupiscentia, & omnia alia, quæ diximus illi statui accidentaliter tantum competere. Nam si homo nasceretur cum peccato mortali, aut aliis malis, qualis nunc nascitur, nec esset elevatus ad finem supernaturalem, diceretur nasci in statu puræ naturæ, quantum ad essentiam illius status"; *Augustinus theologus*, III, 42-43. Dorénavant, les références à cet ouvrage se feront par la simple indication du tome et des pages.

⁶³ "Status naturæ integræ ... non diceret eandem rebellionem carnis adversus spiritum ... Status justitiæ originalis, sive naturæ innocentis est ille, qui essentialiter dicit gratiam & elevationem ad finem supernaturalem, ac intuitivam Dei visionem; accidentaliter vero excludit concupiscentiam, ignorantiam, necessitatem subeundi morbos, mortem aliasque tum animæ, tum corporis infirmitates, quales modo subire cogimur ... Status naturæ sanctificatæ est idem cum statu naturæ innocentis, si tamen adjicias gratiam sanctificantem ... Status naturæ lapsæ est ille, qui importat ordinationem ad finem supernaturalem: dicit tam peccatum originale in recens nato, & omnes molestias, sive corporis, sive animæ, quas modo patimur, & quæ fuissent in statu puræ naturæ ... Status naturæ reparatæ est ipse status naturæ corruptæ, addita redemptione facta per Christum"; III, 43-44.

Ces définitions paraissent classiques; nombre de manuels les auraient sans doute reprises sans guère les retoucher, en omettant probablement la distinction entre justice originelle et nature sanctifiée, car celle-ci répondait à une question qui ne se posait plus guère: Adam a-t-il reçu la grâce sanctifiante ou seulement des grâces actuelles dès l'instant de sa création? Précisément parce que ces définitions paraissent classiques, l'une d'entre elles demande interprétation: lorsque Lafosse déclare que "l'état de nature pure entraîne essentiellement carence d'ordination et d'élévation à une fin surnaturelle", dans quelle mesure est-il un initiateur? Jusque-là, en effet, le problème posé était de savoir si Dieu pouvait créer une nature innocente dépourvue des dons qui constituent la "justice originelle". Jusqu'à quel point notre auteur a-t-il vu que la question fondamentale en la matière était: "Dieu peut-il assigner à la nature humaine une fin autre que la vision béatifique?" Il y a comme deux étapes dans ce progrès. La première consiste à se demander: "L'homme étant ontologiquement orienté à la vision surnaturelle comme seule fin possible, Dieu peut-il néanmoins le créer dans un état où il ne serait pas ordonné à l'atteindre?". Le gain que représente cette formulation est minime, il prépare néanmoins le pas décisif, à savoir: "Dieu peut-il créer l'homme en lui donnant pour terme de son aspiration dernière autre chose que la vision béatifique?"

Il est évident que Lafosse a fait au moins le premier pas, il nous paraît certain aussi qu'il n'a pas franchi le second. N'écrit-il pas en effet:

"Le premier principe [sur lequel s'appuie] le saint Docteur est qu'il n'y a pas d'autre fin pour l'homme que la vie éternelle, la vision béatifique, la fin surnaturelle; or comme Dieu selon l'ordre de sa sagesse dirige toute chose à sa fin, il suit qu'il a aussi dû élever la nature humaine à la fin surnaturelle ...; notre fin propre est donc surnaturelle et, par conséquent, il aurait été aussi inconvenant de créer l'homme sans ordination à pareille fin, qu'il paraîtrait inconvenant que toute autre créature soit produite sans relation à sa fin"⁶⁴.

D'après ces lignes en effet, il est clair que "l'élévation" et "l'ordination" à la fin surnaturelle concernent non la tendance ontologique de la créature raisonnable, mais bien l'ordination effective à l'obtention de celle-ci.

Si Lafosse n'a donc pas fait le pas décisif qui aurait été de poser la question d'une fin naturelle pour l'homme, il faut lui reconnaître le mérite

⁶⁴ "Primum igitur principium Sancti Doctoris est: quia nullus est alius finis hominis, quam vita æterna, visio beatifica, & finis supernaturalis: cum igitur Deus juxta ordinem sapientiæ suæ dirigat omnia in finem suum, sequitur quod etiam debuerit elevare naturam humanam ad finem supernaturalem ...: ergo noster proprius finis est supernaturalis, & consequenter tam indecens fuisset hominem creari sine ordinatione ad hujusmodi finem, quam indecens putaretur quod quævis alia creatura sine habitudine ad finem suum produceretur"; III, 56-57.

de l'avoir préparé. Tout d'abord, il a nettement marqué que le problème de la nature pure était téléologique. Ensuite il a entrevu mieux que ses confrères qu'il fallait radicalement distinguer deux sortes de dons confondus dans l'appellation de "justice originelle": d'une part, l'ordination à la vie éternelle avec les grâces proprement surnaturelles qu'elle comporte; de l'autre, cet ensemble de dons appelés "préternaturels" qui entraînent l'exemption des conditions pénibles inhérentes à notre nature.

La portée de cette distinction ne lui est d'ailleurs pas apparue en pleine lumière. Nul ne lui en fera reproche, à moins qu'il n'ignore tout du lent cheminement des idées. Voici ce qu'il écrit en effet:

"Nous ne voulons cependant point nous attarder à savoir si Dieu aurait pu créer l'homme en état de nature pure quant au fait d'être mortel, soumis à la domination de la concupiscence ou entouré d'autres infirmités; mais le point précis sur lequel porte la difficulté à résoudre est [de savoir] si l'homme devait être créé avec l'ordination à une fin surnaturelle, bien qu'il y ait un rapport entre ces deux controverses; si en effet l'homme n'a pas pu ou a dû être créé dans l'état de nature pure quant aux dites infirmités, il semble en découler qu'il en va de même pour l'élévation à la fin surnaturelle"⁶⁵.

La conséquence ne vaut que si l'on tient que l'exemption de ces infirmités ou au moins de certaines d'entre elles est une grâce proprement dite, orientée à la vision béatifique, et ne peut être un simple don "préternaturel" n'entraînant pas nécessairement pareille vocation. Telle est bien la position de Lafosse en ce qui concerne notre immortalité; nous aurons l'occasion de le montrer ci-dessous⁶⁶.

Continuons à déblayer le terrain: que pense notre auteur de la puissance divine et comment distingue-t-il ses diverses applications? Chose remarquable, il semble bien connaître et utiliser en cette matière deux séries de distinctions. L'une compare la puissance de Dieu considérée en elle-même (adjectif *absoluta* ou adverbe *absolute*) à un autre attribut divin: justice, sagesse, etc. L'autre manière est habituellement exprimée en distinguant ce que Dieu peut faire *de via ordinaria* ou *de via extraordinaria*. Lafosse dira par exemple:

"Dieu peut faire une chose de deux manières: soit absolument, soit sans injustice. De la première manière, Dieu peut faire tout ce qui n'inclut pas de contradiction, comme de damner les bienheureux, de béatifier les damnés, de

⁶⁵ "Nolumus tamen in eo quæstionem nostram immorari, utrum videlicet Deus potuerit creare hominem in puris naturalibus quantum ad hoc, quod esset mortalis, dominanti concupiscentiæ subditus: aut aliis infirmitatibus circumdatus: quanquam sit connexio inter hanc duplicem controversiam: si enim creari non potuerit sive debuerit in statu puræ naturæ quantum ad prædictas infirmitates, consequens videtur quod nec etiam sine elevatione ad finem supernaturalem"; III, 50.

⁶⁶ III, 78-82; cf. ci-dessous, p. 197.

ressusciter les morts, etc. Mais Dieu peut faire sans injustice ce qu'il peut faire sans causer de tort ni à autrui ni à lui-même"⁶⁷.

Ce texte oppose clairement la puissance divine selon qu'on l'envisage seule ou dans ses rapports avec les autres attributs⁶⁸. À lire les lignes suivantes, on est fondé à croire que Lafosse se rendait un compte assez exact de la valeur de cette distinction, pur jeu de l'esprit, non traduisible dans le réel:

"Que Dieu damne un juste réduplicativement en tant que juste ne relève pas de sa justice, mais plutôt de sa toute-puissance et du souverain domaine qu'il a sur toute créature; et même en vertu de ce domaine, il ne peut damner un juste, car il ne peut être inique, l'équité étant sa nature et son essence"⁶⁹.

Mais lorsque la *via ordinaria* est opposée à la *via extraordinaria*, il s'agit de deux plans providentiels, l'un et l'autre réalisables: celui qui se déroule actuellement et tel autre que Dieu aurait pu choisir. En voici un bon exemple. Il y est question de savoir si les bienheureux pourraient avoir une connaissance exhaustive de Dieu.

"Etant donné que l'Écriture et le Concile susmentionné pourraient s'entendre d'une connaissance exhaustive de Dieu soit naturelle, soit surnaturelle selon le plan ordinaire (*de via ordinaria*), il n'est donc pas évident que l'Écriture ou l'Église ont voulu exclure que Dieu n'était pas connu et bien moins ne pouvait pas être connu de façon exhaustive, au moins selon un plan extraordinaire (*de via saltem extraordinaria*)"⁷⁰.

⁶⁷ "Nota tertio Deum posse aliquid facere duplici modo: primo absolute: secundo sine injustitia. Primo modo Deus potest facere quidquid non involuit contradictionem, sicut potest damnare beatos, beatificare damnatos, resuscitare mortuos, &c ... Deus autem potest facere aliquid sine injustitia, quod potest facere sine injuria facta alteri, vel sibi ipsi, sicut dicitur quod possit largiri majorem, vel minorem gratiam, quibus voluerit: e contra vero non potest damnare beatos, et salvare damnatos: in quo sensus locutus est Gregorius in 1. dist. 42, quest. 1 art 2 dicens: *Deus non potest de justitia, quæ potest de potentia*"; III, 45; cf. III, 47, 92 et 512.

⁶⁸ Voyez encore: "Sed illa justitia, secundum quam elevatio erat debita, non distinguitur a divina sapientia"; III, 94. "Justitiæ decentiæ, & congruitatis est ea, secundum quam Deus retribuit cuique secundum quod decet, & congruit suæ bonitati, sapientiæ et providentiæ"; III, 45-46.

⁶⁹ "Quod autem Deus damnet aliquem justum reduplicative ut justum, non pertinet ad justitiam ejus, sed potius ad omnipotentiam, & supremum Dominium, quod habet in omnem creaturam: neque propter illud Dominium damnare potest justum: quia non potest esse iniquus, cum æquitas sit illius natura, & essentia"; III, 84.

⁷⁰ "Cum tamen Scriptura, & Concilium Generale supra laudatum possent sic intelligi, ut dicant Deum non comprehendi naturaliter, vel non posse comprehendi etiam supernaturaliter de via ordinaria, propterea non constat evidenter scripturam, aut Ecclesiam velle Deum non comprehendi, & multominus non posse comprehendi de via saltem extraordinaria, nec erit consequenter hæreticum oppositum tenere"; III, 508. La distinction revient une dizaine de fois aux pages 506-512; cf. II, 297.

Ces deux groupes de distinctions ne sont pas sans corrélation, comme le note Lafosse. Dans le passage ci-dessous, il s'interroge sur la portée d'un argument de saint Thomas sur l'impossibilité de voir l'essence divine sans les personnes:

"Ne dites pas que le saint Docteur parle selon le plan ordinaire, non selon un plan extraordinaire ou selon la puissance absolue ... car il est absolument impossible qu'une seule et même chose soit vue et non vue"⁷¹.

Nous voyons se dessiner ici comme trois degrés de possibilité (et d'impossibilité): selon le plan ordinaire, peut se faire tout ce qui est "compossible" avec celui-ci, tout ce qui n'entre pas en contradiction avec une de ses composantes; sur le plan extraordinaire, sera possible tout ce qui ne contredit aucun attribut divin; de puissance absolue enfin, serait possible ce qui n'inclut en soi aucune contradiction logique, même s'il s'oppose à un autre attribut divin. Il est à peine besoin de souligner le peu de sens de cette dernière catégorie: comment peut-on s'opposer à un attribut divin sans inclure en soi une contradiction? Rappelons toutefois que cette considération était encore monnaie courante à l'époque.

Les mêmes idées se retrouvent dans la phrase suivante: "Peut se faire selon un plan extraordinaire ce qui peut se faire absolument et sans inconvénient ...; peut se faire absolument ... ce qui ne répugne pas à être fait"⁷². La possibilité selon un plan extraordinaire requiert donc deux conditions: être possible absolument et, de plus, "pouvoir se faire sans inconvénient", c'est-à-dire en conformité avec les exigences de tous les attributs divins.

Ces préliminaires nous permettent de passer à l'énoncé de la position de Lafosse sur l'impossibilité de la nature pure et à l'examen des arguments qui l'étaient.

Sa thèse se formule en deux affirmations. La première est, pour lui, une vérité universellement admise par les catholiques, à savoir que "Dieu aurait pu, de puissance absolue, créer l'homme dans l'état de nature pure

⁷¹ "Neque dicas Sanctum Doctorem loqui de via ordinaria, non autem de via extraordinaria, aut de potentia Dei absoluta ... quia impossibile est absolute unum, & idem videri, & non videri"; III, 244.

⁷² "Illud potest fieri de via extraordinaria, quod potest fieri absolute, & sine ullo inconvenienti: atqui potest fieri absolute et sine ullo inconvenienti quod viatores Deum videant in essentia: ergo possunt ipsum videre de via extraordinaria: major est evidens: minor vero probatur: illud potest fieri absolute, & sine inconvenienti, quod fieri non repugnat ... quia nulla est repugnantia quod lumen gloriæ communicetur intellectui viatorum ..."; III, 244.

et sans élévation au surnaturel⁷³. La seconde affirmation, au contraire, divise profondément les écoles⁷⁴, car elle est la réponse à la question: Dieu le peut-il de puissance ordonnée?

Pour Lafosse, il ne le peut selon toute convenance (*secundum omnem decentiam*⁷⁵) ou encore en respectant

"la justice de convenance (*justitia decentiæ et congruitatis*), ... par laquelle Dieu donne à chacun selon ce qui convient à sa bonté, à sa sagesse et à sa providence, bien qu'il ne le doive pas simplement et absolument; de sorte qu'il pourrait le refuser sans injustice proprement dite. Telle est la justice selon laquelle Dieu a rempli de grâce sa Mère, pour la délivrer de tout péché et en faire la digne Mère de Dieu; telle est aussi la justice par laquelle Dieu dirige toute créature à sa fin selon la dignité et l'exigence de celle-ci et l'y ordonne par les moyens convenables et adaptés ... Pour écarter toute équivoque, [précisons que] par justice "congrue" nous n'entendons pas cette justice selon laquelle on dit que l'on mérite *de congruo*; car celle-ci se fonde sur des actes méritoires; mais nous entendons cette justice de convenance, que nous allons expliquer"⁷⁶.

Les explications annoncées sont dispersées dans les pages suivantes, à propos des arguments avancés en faveur de la thèse. Nous aurons l'occasion de les rencontrer ci-dessous. Disons toutefois d'un mot en quoi elles consistent: essentiellement: ce qui crée l'obligation de convenance, ce n'est jamais un droit fondé sur les actions bonnes de la créature, car un tel droit entraînerait une obligation de stricte justice⁷⁷, ni même sur "la nature humaine considérée précisément en elle-même ou selon ce qu'elle exige en vertu de ses principes propres"⁷⁸; ce qui fait naître cette obliga-

⁷³ "Omnes quidem orthodoxi in eo conveniunt quod Deus potuerit absolute creare hominem in statu puræ naturæ, & sine elevatione ad finem supernaturalem"; III, 46-47.

⁷⁴ Le texte ci-dessus continue en effet par ces mots: "sed utrum illud etiam potuerit sine injustitia gravis est contestatio".

⁷⁵ III, 133.

⁷⁶ "Justitia decentiæ, & congruitatis est ea, secundum quam Deus retribuit cuique secundum quod decet, & congruit suæ bonitati, sapientiæ, & providentiæ: quanquam illud simpliciter & absolute non debeat: unde & posset illud denegare sine injustitia simpliciter dicta. Talis est justitia, qua Deus matrem suam implevit gratia, ut ipsam liberaret a omni peccato, & dignam faceret Matrem Dei: talis est etiam justitia, qua Deus quamlibet creaturam ad finem suum juxta dignitatem & exigentiam ejus dirigit: & ordinat per media congruentia, & coaptata ... Et ne sit labor in æquivoco: per justitiam congruitatis non intelligimus justitiam secundum quam aliquis dicitur mereri aliquid de congruo: hæc enim fundatur super opera meritoria: sed intelligimus justitiam condecientiæ, & convenientiæ, ut explicabitur modo"; III, 45-46.

⁷⁷ "Justitia condignitatis est ea, qua Deus tenetur reddere cuique juxta opera sua, ita ut esset simpliciter injustus, si secus faceret"; III, 45.

⁷⁸ "Natura humana secundum se præcise considerata, sive secundum quod exigit ex propriis principiis ..."; III, 95.

tion, c'est pour Dieu la nécessité d'agir en Dieu, d'être conséquent avec lui-même, de "se montrer parfait ouvrier"⁷⁹.

Remarquons que, pour Lafosse, cette justice de convenance va très loin puisqu'il vient d'en donner comme exemple l'ordination effective de tout être à sa fin propre.

Avant de passer aux arguments, relevons la manière dont notre auteur présente la position de Baius en cette matière. Elle contraste heureusement par son objectivité avec l'interprétation traditionnelle dans l'école.

"Il y en a qui disent que Dieu ne pouvait sans injustice proprement dite créer l'homme dans la pure nature et sans la grâce sanctifiante, en sorte qu'ils veulent que cette grâce ait été naturelle au premier homme et n'ait pas dû être proprement appelée grâce, mais plutôt récompense (*merces*) de la nature considérée en un tel état: non certes récompense de ses œuvres, mais bien de sa dignité, à savoir d'être image de Dieu et sans péché. Ce fut l'opinion de Michel Baius dans sa proposition 26 ..."⁸⁰.

Ce n'est peut-être pas encore la pensée de Baius dans toute sa précision⁸¹, ce n'est du moins plus l'affirmation erronée que celui-ci aurait vu dans la grâce une propriété de la nature⁸². Aussi, tandis que Noris op-

⁷⁹ "Ut se perfectum opificem demonstraret ... ergo ... Deus volens servare justitiam decentiæ, & congruitatis debuit creare hominem cum gratia, & elevatione ad finem supernaturalem"; III, 52.

⁸⁰ "Sunt enim qui dicunt Deum non potuisse sine injustitia simpliciter dicta creare hominem in puris naturalibus, & absque gratia sanctificante, itaut velint quod illa gratia esset naturalis primo homini, nec proprie dicenda sit gratia, sed potius merces naturæ in tali statu consideratæ; non quidem merces operum ejus, sed potius merces illius dignitatis: quatenus est imago Dei, & sine peccato. Sic opinatus est Michaël Bajus propositione 26"; III, 47.

⁸¹ Baius a toujours envisagé la question sous l'angle du caractère naturel de ces dons, en vertu du principe: "est naturel tout ce sans quoi la créature serait mauvaise". Il n'a jamais précisé en vertu de quel attribut Dieu était tenu d'accorder ces dons à la nature. Cf. Fernand LITT, *La question des rapports entre la nature et la grâce, de Baius au Synode de Pistoie*, Fontaine-l'Évêque, 1937, in 8°, 99-100.

⁸² Voici en effet comment Noris marque ce qui le sépare des affirmations condamnées de Baius: "Propositio illa 55 [Deus non potuisset talem ab initio creare hominem qualis nunc nascitur] damnatur respective ad propositionem 27, quæ est: *Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis eius conditio*. Nam hæc duo distinguenda sunt; concupiscentiæ subiectionem datam primo homini ex exigentia rei creatæ, vel ex pura puta decentia. Primum enim negatur, alterum a nobis asseritur"; *Vindiciæ Augustinianæ*, dans *Opera omnia*, Vérone, 1729-1732, t.I, 923 C - 924 A. On trouve la même interprétation chez BELLELLI, *Mens Augustini de modo reparationis humanæ naturæ post lapsum* ..., Rome, 1737, in 4°, t.I, 210, et chez BERTI, *Augustinianum systema*..., t.IX de l'éd. de Stadt-am-Hoff, 119 B - 120 B. L'erreur d'interprétation saute aux yeux à la simple lecture de ces lignes de Baius: "Quapropter sive ex naturæ principiis tanquam ex efficientibus causis orta fuerit primi hominis justitia, sive a Deo

pose l'obligation *ex pura puta decentia* à "l'exigence de l'humaine nature comme propriété de celle-ci", Lafosse recourt à une distinction dans le degré d'obligation; il conserve celle de pure convenance et attribue à Baius une obligation de justice proprement dite.

La plupart des arguments avancés sont classiques dans l'école. Nous les parcourons rapidement en marquant les points où notre auteur fait preuve d'originalité.

Dieu, ayant créé l'homme à son image et à sa similitude, se devait de lui donner sa grâce, qui seule procure cette similitude⁸³. Que l'on ne dise pas que ceci n'est qu'un argument de fait pour la non-réalisation de la nature pure, non un argument de droit pour sa non-possibilité. Car :

"Dieu devant faire parfaites toutes ses œuvres, pour se montrer parfait ouvrier, dut aussi faire parfaite son image, c'est-à-dire [lui donner] la similitude ou la grâce: c'est pourquoi cette image de Dieu était digne (*merebatur*) de la grâce, comme nous l'enseignerons d'après saint Augustin"⁸⁴.

Tel serait l'argument fondamental du saint Docteur, tel est en tout cas celui de Lafosse. Remarquons le caractère franchement théocentrique du motif, point que Gavardi reprendra avec plus d'insistance encore: c'est parce que Dieu se doit d'agir en Dieu qu'il ne peut se contenter de produire une œuvre imparfaite et défectueuse⁸⁵.

À qui aurait poussé Lafosse à s'expliquer sur la nature du rapport qui lie la similitude à l'image, il aurait à notre avis répondu par le premier de ses arguments de raison, à savoir qu'il n'y a pas de fin dernière natu-

immediate illi collata (sicut plerique de anima rationali tradunt, quam tamen nemo supernaturalem esse arbitratur), adhuc tamen illi naturalis fuit, qui sic ad ejus integritatem pertinebat ut sine ea non posset salva consistere miseriave carere"; *De primi hominis justitia*, c. XI.

⁸³ "Nam imago est in natura hominis, secundum quam est rationalis: similitudo vero est in gratia, secundum quam est justus, & ordinatus ad finem supernaturalem"; III, 51.

⁸⁴ "Cum ergo Deus debuerit facere omnia opera sua perfecta, ut se perfectum opificem demonstraret, debuit etiam facere imaginem suam perfectam, idest cum similitudine, sive cum gratia: quare illa imago Dei merebatur gratiam, ut docebimus ex Augustino: ergo juxta illam Scripturæ phrasim Deus volens servare justitiam decentiæ et congruitatis, debuit creare hominem cum gratia, & elevatione ad finem supernaturalem, sicut creando illum in sui perfecta imagine debuit etiam creare in gratia; alioquin vidisset opera sua mala, & defectum suo opifici exprobantia. Hæc autoritas cum sua ratione fuit Divo Augustino fundamentalis ratio, qua probat hominem creari debuisse cum elevatione ad finem supernaturalem; III, 52. Cf. III, 85.

⁸⁵ "Si Deus faceret naturam rationalem sine omni gratia, illa non posset abstinere a peccato, sed rueret in omnem immunditiam; et peccatum refunderetur in Deum Auctorem"; GAVARDI, *Theologia ex antiqua iuxta orthodoxam Beatissimi Ecclesiæ Magistri doctrinam*, Naples et Rome, 1683-1696, f°, t.IV, 365 A-B.

relle possible pour l'homme⁸⁶. Celui-ci, image de Dieu par son intelligence et sa volonté, désire naturellement connaître les causes des effets qu'il aperçoit. La connaissance abstraite ne peut le rassasier, car elle laisse insouvi le désir de la vision et de la possession directe. Seule donc la vision béatifique peut être sa fin dernière⁸⁷.

Que pense Lafosse du désir naturel de voir Dieu? Ce désir existe en tout homme, mais il ne présuppose aucune connaissance, car il est inné⁸⁸; il doit donc être considéré, à ce titre, un peu à la manière d'une puissance obédientielle, "non proprement comme une action, mais plutôt comme une capacité passive (*passio*), puisqu'il n'est qu'une inclination passive de la volonté à la fin surnaturelle"⁸⁹. Cet appétit est "naturel" au moins dans le sens que définit Lafosse quand il parle de l'appétit inné en général:

⁸⁶ L'affirmation explicite de ceci se relève par exemple à III, 56 (texte cité à la note 63); III, 59-60: "nullus est omnino finis, qui possit satiare appetitum humanum, nisi sit supernaturalis, & Deus in se visus", etc. Nous l'avons retrouvée également dans les thèses *Augustinus gratiæ doctor*, première proposition de la troisième journée: "Fecisti nos ad te, Domine, & inquietum est cor nostrum donec requiescat in te viso & cognito per essentiam, ac facie ad faciem; in hac enim visione, non in alia contemplatione positus est proprius & unicus rationalis creaturæ finis, ad quem secundum sapientiam Dei debuit elevari".

⁸⁷ "Deus creare debuit hominem cum ordinatione ad proprium finem: atqui talis est solus finis supernaturalis, & visio Beatifica ... Proprius finis hominis debet esse id, ultra quod appetitus humanus nihil possit exigere ... sola visio intuitiva, quæ est finis supernaturalis, potest satiare hominis appetitum ... Cognitio Dei abstractiva non potest satiare hominis appetitum ... relinquit desiderium cognitionis intuitivæ ..., est ea qua Deus cognoscitur in suis effectibus, & non in seipso; quando autem cognoscimus aliquam causam in effectibus ejus, desideramus ultro illam cognoscere in seipsa ... Respondent adversarii verum esse, quo homo constitutus in statu naturæ innocentis, & elevatæ, qui modo remanet quoad elevationem, habet finem supernaturalem, quæ est visio beatifica, sed tamen potuisset habere alium finem, si sibi relictus fuisset, qui finis esset naturalis, & abstractiva cognitio Dei. Contra primo sic argumentor: cognitio abstractiva est cognitio solum causæ per effectum, sed talis cognitio Dei nullatenus potest satiari hominis appetitum ... omnis cognitio causæ per effectus suos parturit appetitum cognitionis ejusdem causæ in ipsa"; III, 75-76.

⁸⁸ "Atque in hoc appetitus elicited distinguitur ab innato, qui ille supponit cognitionem, non vero iste"; III, 158. "Sed appetitus innatus nullam cognitionem præsupponit in subjecto appetente, cum sit purus naturæ impulsus ab authore suo impressus"; III, 177.

⁸⁹ "Cum ergo appetitus innatus non sit proprie actio, sed magis passio, quandoquidem est inclinatio passiva voluntatis ad finem supernaturalem sibi debitum, sequitur quod talis habitus non debeat esse supernaturalis entitative, sed solum terminative, extrinsece, & non intrinsece"; III, 175. Cf. III, 96 et 174.

"L'appétit inné et naturel⁹⁰ est celui qui porte la nature par une inclination innée et congénitale à atteindre un but: tel est l'appétit qui porte ... toute créature à son bien propre; c'est pourquoi cet appétit est dit naturel non seulement parce qu'il ne surpasse pas les forces de la nature, mais parce qu'il en est une propriété et une certaine qualité lui accordée par l'auteur de la nature, qui imprime à toute créature une tendance et inclination à sa fin et à son bien propre, comme l'enseigne saint Augustin... et cet appétit naturel est dit inné, parce qu'il naît dans la nature et avec la nature dont il est l'appétit"⁹¹.

Néanmoins, ce désir

"n'est pas à ce point naturel qu'il ne soit surnaturel au moins radicalement en tant qu'il est fondé sur l'élévation de l'homme à la fin surnaturelle: or comme cette élévation ne peut être connue naturellement, l'appétit inné de la vision béatifique ne peut pas l'être non plus; c'est pourquoi les arguments que nous avons employés pour prouver un tel désir ne sont pas des arguments purement physiques et naturels, mais bien théologiques et radicalement surnaturels, en tant qu'ils sont fondés sur la révélation et la foi, par laquelle nous croyons que l'homme a été élevé par Dieu à l'ordre surnaturel, à la grâce et à la gloire; ils sont cependant en partie physiques et naturels: en tant que l'on montre par des raisons probables que l'homme a dû être élevé à la fin surnaturelle et donc la désirer naturellement"⁹².

L'interprétation que notre auteur donne du désir naturel de voir Dieu se rapproche de celle du célèbre commentateur de saint Thomas que fut le Cardinal Cajétan⁹³. Pour celui-ci également, pareil désir n'existe que chez l'homme élevé au surnaturel; la différence toutefois entre ces

⁹⁰ Les deux termes sont corrélatifs: "Sententia nostra sit ista: datur appetitus naturalis & innatus visionis beatificæ; ut dicamus quod sit naturalis, sufficit dicere quod sit innatus"; III, 167-168.

⁹¹ "Appetitus naturalis & innatus est ille, quo natura fertur ex inclinatione sibi innata, & congenita, ad aliquid consequendum: talis est appetitus, quo lapis fertur deorsum; ignis sursum, & omnis creatura ad bonum proprium: ideoque ille appetitus dicitur naturalis, non solum quia non superat vires naturæ, sed etiam quia est proprietates ejus, & quædam illius dos sibi concessa ab autore naturæ, qui imprimit omni creaturæ tendentiam & inclinationem ad suum finem, & proprium bonum, ut docet D. Augustinus lib. II civi. Dei cap. 28 unde & ille appetitus naturalis dicitur innatus, quia nascitur in natura & cum natura, cuius est appetitus"; III, 157-158.

⁹² "Appetitus ergo innatus ad visionem beatificam, non est ita naturalis, ut non sit supernaturalis, saltem radicaliter inquantum fundatur supra elevationem hominis ad finem supernaturalem; cum igitur hæc elevatio non possit naturaliter cognosci, nec consequenter appetitus innatus ad visionem beatificam; quare argumenta, quæ nos adhibuimus ad probandum hujusmodi appetitum, non sunt argumenta pure Physica, & naturalia, sed Theologica & radicaliter supernaturalia, inquantum fundantur supra revelationem & fidem, qua credimus hominem esse elevatum a Deo ad ordinem supernaturalem, & gradum gratiæ, ac gloriæ: sunt tamen ex parte Physica, & naturalia: quatenus probabili ratione ostenditur hominem debuisse elevari ad finem supernaturalem; & consequenter ipsum appetere naturaliter"; III, 184.

⁹³ *In I^{am}* q. 12, art. 1.

deux positions vient du sens que l'une et l'autre donnent à cette élévation. Pour Lafosse, nous l'avons noté ci-dessus, celle-ci doit s'entendre de l'ordination effective à l'unique fin possible pour l'homme qu'est la vision béatifique⁹⁴; pour Cajétan, il semble bien qu'il n'ait en vue que la simple élévation de fait à cet état supérieur.

Cette affirmation de Lafosse lui vaudra quelques années plus tard les critiques de son confrère Gavardi: celui-ci lui reprochera d'être contradictoire, car "l'homme agissant en tant qu'être élevé [au surnaturel] n'agit pas en qualité d'[agent] naturel, mais bien surnaturel"⁹⁵. Toute pertinente qu'elle soit, cette critique n'aurait pas ébranlé notre auteur, qui aurait fait remarquer que, pour lui,

"est un désir formellement naturel, mais cependant radicalement surnaturel, celui par lequel la nature se porte nécessairement à la fin lui fixée par Dieu qui l'élève au surnaturel: en effet, tout ce qui, dans la nature, lui est imprimé par son auteur lui est naturel"⁹⁶.

Comme le montrent ces lignes, Lafosse reste prisonnier de l'imprécision, classique dans l'école, concernant le concept de nature: celui-ci couvre aussi bien "ce qui ne dépasse pas les forces de la nature" que "tout ce qui, dans la nature, lui est imprimé par son auteur", fût-ce pour tendre à la fin assignée par Dieu qui l'élève".

Signalons en passant et à titre de curiosité que notre auteur concède la possibilité d'un "désir élicite simplement naturel de la vision béatifique, désir inefficace et improprement dit, naissant de la connaissance probable de la vision béatifique"⁹⁷, car, pour lui, si "aucun mystère de notre foi ne peut faire l'objet d'une démonstration évidente"⁹⁸, "il n'en est aucun qui ne puisse être connu [naturellement] de manière probable"⁹⁹.

Revenons aux arguments contre la possibilité de la nature pure. Voici deux passages scripturaires fameux par les discussions que soulève leur interprétation exacte. Le premier est la parabole du bon Samaritain. À son propos, l'on sait la fortune de l'expression devenue traditionnelle *spo-*

⁹⁴ Page 193.

⁹⁵ "Ista responsio implicat in terminis: ... homo operans, ut elevatus, non operatur ut naturalis, sed ut supernaturalis"; *Theologia ex antiqua*..., Naples et Rome, 1683-1696, t.I, 657 A.

⁹⁶ III, 158, cité à la note 90.

⁹⁷ "Posset etiam dici quod detur appetitus elicited simpliciter naturalis ad visionem beatificam saltem inefficax & improprie nascens ex cognitione probabili visionis beatificæ"; III, 150-151.

⁹⁸ "Nam mysteria Fidei non possunt evidenter probari"; III, 142.

⁹⁹ "Nullum est enim fidei nostræ mysterium quod non possit aliqua ratione probabiliter cognosci"; III, 137; le contexte montre qu'il s'agit d'une connaissance naturelle.

liatus gratuitis, vulneratus in naturalibus, par laquelle Augustin traduisait l'état de l'homme après la chute, état symbolisé par la tragique situation du pèlerin attaqué sur la route. Nous ne pouvons entrer ici dans la discussion du sens exact de ces mots chez Augustin et dans la tradition postérieure. Qu'il nous suffise de signaler le problème posé par le second membre de la phrase: faut-il entendre cette "blessure dans le domaine naturel" de la seule perte des dons gratuits reçus à l'origine - dans ce cas, l'homme aurait été ramené par le péché originel à l'état qui eût été le sien s'il n'y avait eu aucune élévation - ou faut-il y voir l'affirmation que nos facultés naturelles elles-mêmes, liberté, intelligence, volonté, sensibilité, ont été lésées par la faute et que notre état actuel est donc inférieur à ce qu'aurait été celui de l'homme créé dès l'origine sans élévation au surnaturel?¹⁰⁰ Saint Robert Bellarmin proposa une autre formule pour qualifier l'état actuel de l'homme: il diffère *tamquam spoliatus a nudo* de ce qu'il aurait été dans l'état de pure nature¹⁰¹. Notre auteur, lui, voit dans l'expression de saint Augustin une preuve que "la grâce [originelle] fut en quelque sorte naturelle et quasi due à la nature innocente et non souillée par le péché"¹⁰².

Quant à la phrase célèbre de *Rm* 2, 14: *Gentes ... naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*, Lafosse la traduit: "C'est par une grâce qui leur est naturelle et qui leur convient naturellement que les païens font ce que prescrit la loi"¹⁰³.

Passons à un autre argument classique, auquel Lafosse ajoute une instance qui sera reprise par Marcelli¹⁰⁴.

Supposons pour l'homme une fin dernière naturelle: il serait encore naturellement incapable de l'atteindre, car sans la grâce il ne pourrait ni vaincre les tentations, ni bien agir, ni persévérer jusqu'au bout. Que si l'on

¹⁰⁰ On peut voir dans E. MASURE, *L'humanisme chrétien*, 2^e éd., 1937, 66-80, un exposé des principales positions sur cette question librement débattue et un curieux essai de conciliation de celles-ci.

¹⁰¹ *De gratia primi hominis*, c. 5. Lafosse écrit de même pour caractériser trois états de la nature: "... ita ut in statu isto [puræ naturæ] fuisset quasi nudi: in statu vero naturæ innocentis fuimus vestiti: & in statu naturæ corrupti simus spoliati"; III, 44.

¹⁰² "Ille enim viator secundum Divum Augustinum lib. 2. quæstionum Evangelicarum, & alios Sanctos Patres, significat primum hominem, ac totum genus humanum fuisse vulneratum, etiam in naturalibus, quando privatus est gratia, & justitia originali ... Ergo talis gratia fuit aliquomodo naturalis, & quasi debita naturæ innocenti, nec ullo infectæ peccato"; III, 52-53.

¹⁰³ III, 53.

¹⁰⁴ Michel-Ange MARCELLI, O.E.S.A. (1722-1804), composa des *Institutiones theologicæ*, qui parurent en édition posthume à Foligno, de 1844 à 1851. Il reprend l'argument de Lafosse au tome III, 351-352.

invente pour l'état de nature pure un secours d'ordre naturel qui lui rendrait possibles ces diverses actions, l'on n'est pas pour autant tiré d'embaras: car, pour atteindre à la béatitude, l'homme doit être heureux dans son corps aussi et, sans la grâce, il ne pourrait mériter ni la résurrection de celui-ci après la mort à laquelle les lois naturelles le soumettent, ni l'exemption de cette nécessité. Le dernier argument avancé vaut la peine d'être relevé, car il implique une définition trop large du surnaturel: "La résurrection est une œuvre divine, la plus difficile de toutes et donc surnaturelle, puisqu'elle surpasse toute force possible d'une créature; or le mérite doit être de même ordre que la récompense: ... pour un mérite surnaturel, il faut un acte et une grâce également de l'ordre surnaturel"¹⁰⁵. Est donc surnaturel tout ce qui ne peut être produit que par la puissance divine. Que pareille action ait ce caractère, fort bien; mais que son terme le possède aussi n'en découle pas nécessairement. Dieu peut produire un effet dont il est seul capable, mais qui est néanmoins conforme aux exigences de la créature: c'est le cas pour le concours par lequel Dieu assure la persistance dans l'être de tout ce qu'il a créé. Seul Gavardi, qui est probablement le meilleur philosophe de l'école, mettra au point une définition beaucoup plus exacte du surnaturel¹⁰⁶, mais il ne fera pas école sur ce point.

¹⁰⁵ "Homo creatus in puris naturalibus, & ad finem dumtaxat naturalem ordinatus non posset consequi talem finem nisi tentationes vincendo, bene agendo, & perseverando: ad illa autem tria requiritur gratia, quæ non est debita statui puræ naturæ ... Dices quod in statu puræ naturæ Deus dedisset aliquod auxilium peculiare intra ordinem naturæ ad hæc omnia implenda necessarium. Sed contra primo: adjutorium gratiæ, quod in præsentī statu requiritur ad illa tria, non est solum ordinis naturalis, sed supernaturalis ... ergo in illo statu puræ naturæ illud idem adjutorium debuisset quoque esse ordinis supernaturalis: quia in tali statu eadem fuisset naturæ infirmitas, & concupiscentiæ pugna, qualis est modo ... Contra secundo: esto quod non requireretur in statu puræ naturæ nisi adjutorium ordinis naturalis ad hæc tria superius dicta, requireretur saltem adjutorium supernaturale ad merendam beatitudinem, & sic semper destruitur status puræ naturæ: consequentia valet: antecedens probatur: quia ut homo in tali statu mereretur beatitudinem, debebat etiam mereri resurrectionem suam, atqui non potuisset illam mereri, sine gratia, & adjutorio supernaturali ... quia resurrectio est opus divinum, & omnium difficillimum, ideoque supernaturale, cum etiam superet omnem virtutem creaturæ possibilem: meritum autem debet esse ejusdem ordinis cum præmio: ad meritum autem supernaturale requiritur opus, & gratia supernaturalis etiam ordinis"; III, 79-81.

¹⁰⁶ "Dicimus ergo Supernaturalitatem formaliter consistere in participatione alicuius perfectionis propriæ Deo referentis modum proprium, quo est in Deo, et per consequens superioritatem ad totum ordinem naturæ, prout comprehendit omnes perfectiones creatas, et creabiles præscindentes formaliter a modo, quo sunt in Deo, et in creaturis, et ad omnem virtutem naturalem Agentis naturalis, et ad exigentiam naturalem, et prænaturalitatem, ac contranaturalitatem cuiuscumque creaturæ"; *Theologia exantiquata*..., t.I, 646 B.

Terminons par l'argument que nos auteurs semblent entourer d'une affection spéciale: les désordres et les maux auxquels notre nature est actuellement soumise, concupiscence dérégulée, mort et autres misères. L'état de nature pure les auraient comportés, de l'aveu même des tenants de cet état. Impossible, déclare Lafosse, ce serait pour Dieu un manque de convenance, car la concupiscence, étant un vice, ne pouvait être connaturelle à l'homme¹⁰⁷ et les misères dont nous souffrons sont - saint Augustin le remarquait déjà¹⁰⁸ - peines du péché et rien que cela. Sinon, comment les Pères et même les Scolastiques auraient-ils pu en tirer argument pour prouver l'existence du péché originel?¹⁰⁹

Pour être complet, signalons que Lafosse fait une brève allusion à l'impossibilité d'une béatitude intermédiaire entre le royaume du Ciel et la damnation éternelle¹¹⁰.

Cette grâce et cette élévation à l'ordre surnaturel que le Dieu juste, sage et bon se devait de donner à l'homme innocent restent-elles encore une grâce proprement dite, surnaturelle et gratuite? Lafosse sent le besoin de l'affirmer, ne serait-ce que pour se distinguer de Baius. Celui-ci "dit que cette intégrité ou justice originelle fut naturelle et non surnaturelle; nous au contraire nous enseignons qu'il faut la dire surnaturelle, et non pas naturelle: en effet, bien qu'elle soit due en quelque sorte, elle est cependant au-dessus des exigences de la nature, et grâce à simplement parler (*gratia simpliciter dicta*)"¹¹¹.

¹⁰⁷ "Tertium Divi Augustini principium pro nostra propositione munienda sumitur ex parte concupiscentiæ: negat enim Sanctus Doctor naturam rationalem creari potuisse cum libidine concupiscentiæ: nec consequenter in puris naturalibus, vel sine elevatione ad finem supernaturalem: hoc autem probatur demonstrando contra Julianum peccatum contrahi, quia modo nascimur cum vitio concupiscentiæ, quod vitium non potest esse nobis connaturale: hoc ipso quod sit vitium"; III, 65-66.

¹⁰⁸ "Secundum Divi Augustini principium est istud, quod videlicet omnes pœnæ, quas modo patimur, sint ita pœnæ peccati, ut Deus foret aliquomodo injustus, si absque ullo nascentes peccato, cogeremur easdem sustinere"; III, 60. Cf. III, 61-62.

¹⁰⁹ "Omnes illi Doctores, vel alij Theologi non possent etiam probabiliter ostendere dari peccatum originale, si Deus non debuerit ex decencia creare hominem cum elevatione ad finem supernaturalem, & sine mortalitate, aliisque miseriis, ex quibus deducunt rationem, propter quam datur originale peccatum"; III, 82.

¹¹⁰ "Quod si dicas dari aliquem finem naturalem pro statu puræ naturæ, qui tunc medium tenuisset locum inter finem supernaturalem, & damnationem. Contra primo: illa responsio favere videtur partibus Pelagianorum, qui ... admittebant aliquam vitam æternam mediam inter regnum cœlorum, et damnationem"; III, 59.

¹¹¹ "Baius enim inibi [prop. 53] dicit illam integritatem, seu justitiam originalem fuisse naturalem, non vero supernaturalem: nos e contra docemus dicendam esse supernaturalem, non vero naturalem: quamquam enim sit aliquatenus debita, est tamen supra naturæ

Fort bien de "dire" cette grâce surnaturelle, au-dessus des exigences de la nature. Le tout est de savoir ce que l'on met sous ces mots, quelle idée précise on se fait du surnaturel, de la gratuité de la grâce et de sa non-exigence par la nature. Car des formules analogues se retrouvent chez plusieurs Jansénistes et le reproche qu'on fit à notre auteur fut de renouveler, sous les mots traditionnels, l'erreur de Baius. Remarquons que Lafosse lui-même, lorsqu'il classe les réponses à la question: "Dieu pouvait-il, de puissance ordonnée, créer l'homme en l'état de pure nature?", distingue son système de celui de Baius par la nature de l'obligation qu'avait Dieu de ne pas le créer en cet état: pour Baius, ce serait une question de stricte justice; pour notre auteur, ce ne serait que convenance¹¹².

Lorsque nous avons commenté ce passage, nous avons vu que Lafosse distingue trois cas où joue la justice stricte: en présence d'un droit fondé sur les mérites personnels¹¹³, en face d'une nature exigeant quelque chose en vertu de ses principes propres¹¹⁴ ou la réclamant comme récompense de sa dignité d'image innocente de Dieu¹¹⁵. Par contre, toujours d'après les mêmes explications, il n'y a que justice de convenance lorsque "Dieu donne à chacun selon ce qui convient à sa bonté, à sa sagesse et à sa providence, bien qu'il ne le doive pas simplement et absolument, de sorte qu'il pourrait le refuser sans injustice proprement dire"¹¹⁶. Si l'un des exemples donnés en cet endroit est la plénitude de grâce conférée à la Sainte Vierge, l'autre est l'obligation de fournir à toute créature les moyens d'atteindre sa fin; ceci va très loin.

Pour mieux comprendre en quel sens notre auteur déclare la grâce "au-dessus des exigences de la nature", il nous faut maintenant résoudre une contradiction apparente de son texte. Exposant et rejetant la position de Baius, il fait dire à celui-ci que la grâce est "récompense de la dignité de la nature, en tant que celle-ci est image de Dieu et innocente"¹¹⁷. Quarante pages plus loin, dans l'établissement de sa propre position, il reprend presque mot pour mot la même formule: " Pour prouver notre thèse, nous disons ... que l'ordination de l'homme à la vie éternelle ... est la récompense de cette dignité [de la nature] selon laquelle elle est image

exigentiam, et gratia simpliciter dicta"; III, 115; l'affirmation est répétée à la page suivante.

¹¹² III, 47 (cité note 80).

¹¹³ III, 45 (cité note 77).

¹¹⁴ III, 95 (cité note 78).

¹¹⁵ III, 47 (cité note 80).

¹¹⁶ III, 45-46 (cité note 76).

¹¹⁷ "... itaut velint quod illa gratia esset ... merces illius [naturæ] dignitatis: quatenus est imago Dei, & sine peccato. Sic opinatus est Michaël Baius ..."; III, 47.

de Dieu"¹¹⁸. Formules identiques, mais sens différent, quelques lignes de la page suivante en donnent la preuve:

"La nature humaine considérée précisément en tant que telle, c'est-à-dire selon ce qu'elle exige en vertu de ses principes propres, n'a pas de titre (*non meretur*) à la grâce et à l'élévation à la fin surnaturelle ...; mais si la nature humaine est considéré selon qu'elle est l'image de Dieu, elle a un certain titre de convenance à l'état d'innocence à la grâce et aux autres bienfaits de cet état"¹¹⁹.

Or, rappelons-le, c'est parce que Dieu se doit "de se montrer parfait ouvrier"¹²⁰ qu'il est tenu de donner sa grâce à son image en vertu d'une justice "qui ne se distingue pas de la sagesse divine"¹²¹. Nous pouvons donc affirmer sans crainte d'erreur que Lafosse prétend bien se distinguer de Baius, malgré l'identité des formules, en attribuant¹²² à celui-ci l'affirmation d'un droit sur Dieu de la créature considérée en elle-même alors que lui ne reconnaît de droit qu'à la créature considérée comme traduisant dans sa nature d'image la volonté de Dieu de l'élever au surnaturel. Le point de vue prêté à Baius est donc anthropocentrique, celui de notre auteur théocentrique. Que vaut pareille distinction entre "la nature humaine considérée en elle-même et en tant qu'elle est naturellement incapable de la vision béatifique" et cette même nature considérée "selon la dignité de sa partie supérieure, dans laquelle resplendit l'image de Dieu"? Lorsqu'on tient en même temps que "l'image est dans la nature humaine selon qu'elle est douée de raison", ce qui distingue ces deux aspects se ramène à ceci: d'un côté l'incapacité de la nature à se procurer ou à exiger en justice la grâce, de l'autre une dignité qui lui permet de l'obtenir en vertu d'un autre attribut divin, convenance, sagesse ou providence. Telle est donc toute la gratuité que Lafosse accorde à la grâce: elle est hors de portée des efforts de la créature, qui ne peut ni se l'approprier ni l'exiger comme un dû. L'emploi de pareille distinction ne se comprend que moyennant un certain manque de rigueur dans l'expression. Si en effet les attributs divins sont réellement un en lui, toute obligation s'imposant à l'un d'entre eux a tou-

¹¹⁸ "Ad probationem vero argumenti dicimus quod ... ordinatio hominis ad vitam æternam ... est merces illius dignitatis, secundum quam est imago Dei"; III, 93.

¹¹⁹ "Respondetur enim his, & aliis ejusdem sensus Scripturæ, quod natura humana secundum se præcise considerata, sive secundum quod exigit ex propriis principiis, non meretur gratiam, & elevationem ad finem supernaturalem, in quo sensu loquitur Augustinus: humana tamen natura si consideratur, ut est imago Dei, meretur ex aliqua condecencia statum innocentiae, gratiam, & alia ejusdem status beneficia"; III, 95.

¹²⁰ III, 52 (cité note 84).

¹²¹ III, 94 (cité note 68).

¹²² À tort, est-il besoin de le répéter; Baius s'est toujours contenté d'affirmer que Dieu ne pouvait pas faire une nature mauvaise. Cf. LITT, *op.cit.*, (note 81), 26 sv.

jours la même nécessité, quel que soit l'attribut considéré¹²³. Ce n'est que dans le langage courant, fortement teinté d'anthropomorphisme, qu'un appel à la sagesse ou à la providence peut paraître une atténuation par rapport à un appel à la stricte justice. Prenons acte toutefois de cette volonté sincère, malgré son imperfection, d'atténuer l'obligation que Baius faisait à Dieu de donner sa grâce à la créature innocente.

Au terme de cette étude, Fulgence Lafosse se révèle donc un authentique représentant de l'école augustinienne, fidèle aux thèses fondamentales de celle-ci. Pour lui, comme pour Noris, il y a impossibilité métaphysique pour Dieu d'assigner au désir humain une autre fin ultime que la vision béatifique; mais il n'y aurait qu'impossibilité morale à ce qu'il refuse à sa créature les moyens indispensables pour l'atteindre, car le Créateur pourrait, de puissance absolue, se soustraire à cette obligation qui ne s'adresse qu'à sa justice de convenance.

Notre auteur se montre néanmoins un penseur original. Dans plus d'un cas, ses positions marquent un progrès sur celles du fondateur de l'école. Rappelons brièvement les points principaux sur lesquels il nous a été donné de le constater: Lafosse donne des positions de Baius une interprétation encore imparfaite, mais qui évite néanmoins le contresens commis par Noris; lorsqu'il touche le problème de la nature pure, il le pose, bien que de façon encore inchoative, en fonction de la fin à atteindre par la créature; dans la question de la justice originelle, il ébauche la distinction radicale entre la grâce surnaturelle et les dons préternaturels; lorsqu'il en vient à traiter de la puissance divine, il expose deux manières de la distinguer en "puissance absolue" et "puissance ordonnée" et marque assez nettement que l'une de ces manières, celle qui oppose entre eux les attributs divins, n'est qu'un pur jeu de l'esprit.

Puissent ces quelques pages, qui n'ont examiné qu'un aspect de l'œuvre de Lafosse, avoir au moins montré l'intérêt de celle-ci pour une meilleure connaissance de l'école augustinienne.

¹²³ L'étude très fouillée du R.P. A. TRAPÈ, O.E.S.A., *De gratuitate ordinis supernaturalis apud theologos augustinenses litteris encyclicis "Humani generis" prælucens*, dans *Analecta Augustiniana* 21 (1951), 217-265, propose une interprétation assez différente de la doctrine d'ensemble de l'école augustinienne en cette matière. Le *debitum ex decentia Creatoris* serait un intermédiaire entre la pure convenance (dont le contraire n'entraîne aucune inconvenance) et la nécessité proprement dite. Dans le cas de Lafosse - pour ne rien dire des autres Augustiniens "rigides" -, il nous paraît néanmoins évident que la *justitia decentiæ et congruitatis* s'étend jusqu'à de vraies obligations, même si celles-ci ne s'imposent à Dieu qu'en vertu d'attributs comme sa bonté, sa sagesse et sa providence (cf. ci-dessus, p. 192 sv.).

Appendice bibliographique

I. Ouvrages édités

1. *Augustinus theologus sive Theologia secundum genium Divi Augustini et Discipulorum ejus interpretationem. In quattuor partes distributa.*

A/ *Prima pars Theologiæ. Tomus primus. Liber primus Prolegomenon*, Tolosæ, Bernard Bosc, in 12.

Nous en connaissons trois types, ne différant, semble-t-il, que par les pages de titre :

- a) 1676¹²⁴ : un volume de 58 pages non paginées + 721 pages.

Bibliothèque Angelica, Rome, P 10/11.

Bibliothèque municipale, Toulouse, 286 B.

- b) 1676 et 1677 ; le volume est divisé en deux parties sans interruption de pagination, la première allant jusqu'à la page 359, la seconde, qui porte pour titre *Tom. I Pars secunda*, contenant les pages 360 à 721.

Bibliothèque municipale, Bordeaux, T 4393 (1 et 2).

Bibliothèque et Musée Calvet, Avignon, 8° 22.525.

- c) 1678 : un volume semblable à celui décrit sous a.

Bibliothèque Angelica, Rome, P. 10/14.

B/ *Prima pars Theologiæ de Deo maximo. Tomus secundus. Liber secundus de Deo Maximo secundum essentiam, & proprietates ad esse pertinentes*. Tolosæ, Bernard Bosc, 1678, in 12, 24 pages non paginées + 546 pages.

Bibliothèque Angelica, Rome, P 10/13 et 16.

Bibliothèque nationale, Paris, D 11.759.

Bibliothèque municipale, Toulouse, 256 J.

C/ *Prima pars Theologiæ. Liber tertius. De Deo maximo secundum visionem beatificam. Cum scholiis in Bullam contra Baium. Tomus Tertius*. Tolosæ, Guil. Bosc, 1680, in 12, 687 pages.

Bibliothèque Angelica, Rome, P 10/12 et 13.

Bibliothèque nationale, Paris, D 11.759.

Bibliothèque municipale, Toulouse, 256 J et 286 D.

D/ *Prima pars theologiæ. De Deo maximo. Secundum Intellectum et Scientiam. Tomus quartus cum Speculo Manichæorum, Adrumetinarum, Prædestinatarum, Calvinistarum, Iansenistarum, Pela-*

¹²⁴ Nous avons dit ci-dessus, note 54, pourquoi cet ouvrage nous paraît antidaté.

gianorum, Semipelagianorum, Molinistarum, Thomistarum & Augustinianorum. Burdigalæ, Vid. G. de la Court, 1683, in 12, 24 pages non paginées + 763 p.

Bibliothèque Angelica, Rome, P 10/17.

Bibliothèque nationale, Paris, D 11.759¹²⁵.

2. *Augustinus gratiæ doctor. Sanctiones theologicæ ex punctis ab amplissimo Senatu et veneranda Academia in argumentum triduanæ disputationis pro cathedra vacante præscriptis ... in publico Iuris Licæo Tolosæ diebus 13. 14. 13. mensis Martii 1678.* Toulouse, Bernard Bosc, placard de 40 sur 45 cm.

Bibliothèque Angelica, Rome, Q/6/10, pièce n° 26.

- 3(?). *Speculum triplex doctrinæ hæreticorum, et catholicorum circa controversias de scientia dei, prædestinatione, reprobatione, etc.* Burdigalæ, s.a.

Cette pièce ne nous est connue que par le catalogue n° 429 (janvier 1914) de la Librairie K.W. Hiersemann¹²⁶, alors à Leipzig; elle y figure sous le n° 570 et est signalée comme parue vers 1680. Seul l'examen de l'ouvrage permettrait de dire s'il constitue une réédition ou simplement la reliure en un volume séparé des pages 7 à 196 du tome IV de l'*Augustinus theologus* recensé ci-dessus (N° 1, D).

4. *Catechismus ordinandorum pro disponendis clericis ad ordines recipiendos, ubi etiam variæ quæstiones pro junioribus presbyteris diluuntur.* Bayonne, vers 1685.

L'existence de cette édition, dont nous n'avons pas retrouvé d'exemplaire, nous est attestée par dom Thuillier¹²⁷ et surtout par la mention explicite portée sur les deux éditions de Pau (ci-dessous, nos 5 et 7). Grâce à l'enquête faite en mars 1701 sur l'imprimerie et

¹²⁵ D'après un renseignement fourni par le P. Michel Ledrus, S.J., la Bibliothèque Casanatense (ancienne bibliothèque du Collège Romain de la Compagnie de Jésus) possède aussi les quatre tomes de cette œuvre (cote dd VIII, 10-13).

¹²⁶ Nous devons cette indication à l'obligeance du R.P. N. Teeuwen, O.S.A. Monsieur A. Hiersemann, auquel nous nous sommes adressés pour essayer de repérer l'acquéreur de cette pièce, a dû, à son grand regret, nous faire savoir que ses archives venaient d'être détruites par fait de guerre (vers 1950).

¹²⁷ Cf. ci-dessus, note 10.

la librairie en Guyenne, nous savons néanmoins que l'ouvrage n'a guère pu être imprimé que par Anthoine [sic] Fauvet¹²⁸.

5. *Catechismus ... diluuntur. Juxta exemplaria typis mandata Bayonæ*. Pali, Apud Hieronymum Duploux, 1691, in 18, 6 pages non paginées + 110 pages.

Bibliothèque municipale, Bordeaux, T 5.553.

6. *Catechismus ... diluuntur*. Rotomagi. Apud viduam Lud. Behourt, 162, in 18, 8 pages non paginées + 88 pages.

Bibliothèque nationale, Paris, D 40.088.

7. *Catechismus ... diluentur* [sic]. *Juxta exemplaria typis mandata Bayonæ*. Pali. Apud Hieronymum Dupoux [sic], 1696, in 16, 16 pages non paginées + 144 pages.

Cette édition ne nous est connue que par la mention qu'en fait l'abbé V. DUBARAT à la page CCCLII de l'*Introduction du Missel de Bayonne de 1543* ..., Pau, V^e L. Ribaut, 1901, f^o.

8. *Catechismus ... diluuntur*. Tolosæ, apud vid. J.J. Boude, s.a. in 18, 138p.

Bibliothèque municipale, Toulouse, 351 H.

Il nous semble possible de dater cette édition. En effet, Jean Boude le jeune a succédé à son grand-père comme imprimeur ordinaire du Roi le 9 décembre 1678; il est décédé en septembre 1696. C'est donc sa veuve et non celle de son grand-père (ou de son père) qui a dû assurer cette édition. Or elle a dû le faire avant le mois de

¹²⁸ Bayonne ne compte en effet, en 1701, qu'un imprimeur, deux marchands libraires non imprimeurs et un relieur. Voici la déposition de Paul Fauvet, "âgé de vingt huit ans, Imprimeur de profession, Bourgeois originaire de lad. Ville et y habitant: Le dit Fauvet a dit qu'il n'y a qu'un an q' tient et occupe une imprimerie, suivant la Concession et titre à luy donnés par lesd. Sieurs eschevins et lurats; qu'Anthoine FAUDET, son père, l'occupait au paravant, en conséquence d'un pareil titre; qu'il deux presses en estat de servir, du poids d'environ dix cens pesant, de six sortes de caractère, sçavoir; une de *petit-canon*, une de *gros-romain*, une de *S'-Augustin*, une de *cicéro*, une de *philosophie* et une de *petit-Romain*...". Ce rapport se trouve à la Bibliothèque nationale, à Paris, Ms. français 22.125, f^o 43 v^o et 44 v^o - 45 r^o. Il a été publié par Jean MARCHAND, *Une enquête sur l'imprimerie et la librairie en Guyenne, Mars 1701*, Bordeaux, Taffard, 1939, 4 et 145-146.

mars 1697, date à laquelle sa charge passe à son beau-frère¹²⁹. Le volume a donc paru fin 1696 ou début 1697.

9. *Catechismus ... ad ordines recipiendos*. Rotomagi, Apud J.-B. Besongne, 1717, petit in 18, 14 pages non paginées + 147 pages.
Bibliothèque nationale, Paris, D 40.089.

10. *R.P. Fulgentii Lafosse, ordinis Eremitarum S.P. Augustini Dissertatio de autoritate Divi Augustini annexis thesibus ex universa theologia ... quas in ... universitate pragensi ... publice propugnandas suscipiet P. Hilarius ROBECK, O.E.S.A. ...*, Prague, 1764.
Réédition, à l'occasion d'une soutenance, de la cinquième question du tome I de l'*Augustinus theologus*, p. 466-721¹³⁰.
Bibliothèque Angelica, Rome, K 21/25.

- Mais les *Somnia quinquaginta P. Fr. Macedo in itineralio S. Augustini post baptismum Mediolano Romam excutiebat levi brachio P. Fulgentius Fosseus*, parus à Leyde en 1681, ne sont certainement pas de notre auteur, mais bien de son confère le Cardinal Henri Noris. C'est déjà l'avis très net de Magliabecchi, ami intime de Noris, dans sa réponse à Mabillon au sujet de cet ouvrage: "Nell'Opusculo del quale V.P. Rev^{ma} mi scrive, non credo assolutamente che il detto P. de la Fosse, abbia parte alcuna, anzi che ne meno ne sia informato. Quà si crede che il vero Author dell'Opusculo si trovi nel verso 28, della pagina 4; et nel verso 26 de la pagina 63. Me ne sono stati lasciati in casa due ésempolari, ne sò dà chî, ne quali l'autore per

¹²⁹ Voici la pièce dont nous tirons ces renseignements: "Loüis, par la grace de Dieu, Roi de France et de de [sic] Navarre A tous ceux qui ces présentes Lettres verront, Salut. Nous aurions, par nos Lettres Patentes du neuf Décembre mil six cens soixante-dix-huit, pourveu Jean Boude de la Charge de notre Imprimeur ordinaire en notre Ville de Toulouse, en survivance de son Grand-Père, laquelle Charge le dit Jean Boude Fils auroit exercée jusqu'au mois de septembre dernier, qu'il est décédé; et voulant la remplir, nous avons fait choix de la Personne de Claude-Gilles Lecamus, Frère utérin du Défunt, Imprimeur en notre Ville de Toulouse ... Donné à Versailles, le onzième jour de Mars mil six cens quatre-vingt-dix-sept, et de notre Règne le cinquante-quatrième [sic]. Signé: Loüis. Et sur le repli: Par le Roi, Phelypeaux". Bibliothèque nationale, Paris, Ms. français 22.127, pièce 71.

¹³⁰ C'est vraisemblablement cet ouvrage que vise LANTERI quand il écrit dans ses "Notanda": "Fulgentius Lafosse, de quo pag; 152 tom. scripsit etiam de auctoritate D.P. Augustini", mais sans indiquer aucune date ni aucun lieu d'édition (*op.cit.* à la note 24, 447). LOPEZ BARDON recopie textuellement la même note (*op.cit.*, *ibid.*, t.II, 516).

quel che io stimo, ha di sua manu corretti gli errori fatti dallo stampatore"¹³¹. D'après dom Vincent Thuillier¹³², cette édition porte le nom de Noris aux pages et lignes indiquées. Nous n'avons pas eu l'occasion de le vérifier, mais nous préférons nous en tenir, avec l'unanimité des critiques, à la position déjà adoptée par Fabroni: "Quamvis aperte Norisius minime fassus sit se hujus libelli auctorem esse, tot sunt tamen argumenta atque indicia ut id tamquam exploratum nunc inter omnes constare videam"¹³³.

II. Manuscripts

1. *Acte de profession*¹³⁴.

Archives départementales de la Gironde, liasse H 313, farde 7, a) Professions.

2. *Lettre du 17 avril 1682 à Mabillon.*

Paris, BN, ms. franç. 19654, ff. 20 sq.¹³⁵.

Namur

Léon RENWART, S.J.

¹³¹ Lettre du 19 avril 1681, à la Bibliothèque nationale, Paris, Ms. français 19655, f° 6. Reproduite sous le n° 6 dans VALERY, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie ... suivie des lettres inédites du P. Quesnel à Maglabecchi ... et au Cardinal Noris*, Paris, 1846, in 4°, t.I, 13. Voir aussi la lettre n° 7, p. 14, et la réponse de Mabillon, sous le n° 8, p. 15-16.

¹³² *Ouvrages posthumes de D. Jean Mabillon...*, t.I, 1734, 443, note.

¹³³ *Vitarum Italorum doctrina excellentium ...*, Pise, 1778-1804, t.VI, 47. W. EBOROWICZ, s'appuyant sur A. ZUMKELLER, art. "Noris", LTK, 2° éd., t.VII, 1962, col.1036, écrit de même: "Noris est l'auteur d'écrits polémiques, quelquefois pseudonymes, qui étaient des apologies contre les reproches du baïanisme et du jansénisme, par ex. dans les *Somnia quinquaginta Francisci Macedo*", (p. 40 de l'article cité à la note 28). Par contre, E. YPMA fait figurer cette pièce parmi les ouvrages de Lafosse (p. 369 de l'art. cité à la note 27).

¹³⁴ Transcrit ci-dessus, note 31.

¹³⁵ Signalée par YPMA, *ibid.*, qui note en plus: "Les lettres d'un certain de la Fosse, dans le ms. franç. 17755, dd. 1650 sont d'une main différente".